



HAL
open science

**LA CONSTRUCTION DE SOI DE DESCENDANTS
DE MIGRANTS VIETNAMIENS NES DANS LE
PAYS D'ACCUEIL (FRANCE, CANADA-QUEBEC).
APPROCHE PSYCHOSOCIALE CLINIQUE**

Sophie Hamisultane

► **To cite this version:**

Sophie Hamisultane. LA CONSTRUCTION DE SOI DE DESCENDANTS DE MIGRANTS VIETNAMIENS NES DANS LE PAYS D'ACCUEIL (FRANCE, CANADA-QUEBEC). APPROCHE PSYCHOSOCIALE CLINIQUE. Sociologie. Université paris diderot, 2013. Français. NNT : 2013PA070007 . tel-01436979v2

HAL Id: tel-01436979

<https://theses.hal.science/tel-01436979v2>

Submitted on 22 May 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Copyright

Université Paris VII – Paris Diderot

Sorbonne Paris Cité

ÉCOLE DOCTORALE

Économies, Espaces, Sociétés, Civilisations : pensée critique, politique et pratiques
sociales

UFR DE SCIENCES SOCIALES

Laboratoire de changement social

Doctorat de sociologie

Mention sociologie du pouvoir : politiques, institutions, sociétés

Sophie HAMISULTANE

**LA CONSTRUCTION DE SOI DE DESCENDANTS DE MIGRANTS VIETNAMIENS NES
DANS LE PAYS D'ACCUEIL (FRANCE, CANADA-QUEBEC). APPROCHE
PSYCHOSOCIALE CLINIQUE.**

Thèse dirigée par Mme Florence GIUST-DESPRAIRIES

Co-directrice du Laboratoire de changement social

*Soutenue le 12 mars 2013- mention très honorable avec félicitation du jury à
l'unanimité*

JURY

M. Vincent de Gaulejac, Professeur de sociologie à l'Université Paris VII, président du jury.

Mme Florence Giust-Desprairies, Professeure de psychologie sociale clinique à l'Université Paris VII.

M. Mokhtar Kaddouri, Professeur de sciences de l'éducation à l'Université de Lille I.

M. Jacques Rhéaume, Professeur de sociologie au département de communication sociale et publique à l'Université du Québec à Montréal.

Mme Shirley Roy, Professeure de sociologie à l'Université du Québec à Montréal.

**La construction de soi de descendants de migrants vietnamiens nés dans
le pays d'accueil (France, Canada-Québec). Approche psychosociale
clinique.**

A mon père, qui fut à l'origine d'un tel questionnement...

...

« Qu'est-ce donc que la structure de cette « société » que nous constituons tous ensemble et que pourtant personne d'entre nous, ni nous tous réunis, n'avons voulue ni projetée telle qu'elle existe aujourd'hui, et qui n'existe pourtant que par la présence d'une multitude d'hommes et ne continue de fonctionner que parce qu'une multitude d'individus veulent et font quelque chose, mais dont la construction et les grandes transformations historiques ne dépendent cependant manifestement pas de la volonté des individus ? »

Norbert Elias, 1987

REMERCIEMENTS

Puisqu'il est question de reconnaissance tout au long de la thèse, permettez-moi de témoigner, ici, de toute ma reconnaissance à Florence Giust-Desprairies qui m'a accompagnée dans ce processus qu'est la thèse. Je tiens à souligner son investissement, exemplaire, amical, affectueux, compréhensif et tellement à l'écoute (clinique) de l'apprentie que j'ai été tout au long de ce cheminement de doutes, d'angoisse, de solitude et d'introspection.

Ma reconnaissance va également, bien entendu, à Vincent de Gaulejac et Jacqueline Barus-Michel qui défendent, et portent, l'approche clinique au sein du Laboratoire de changement social, et ailleurs. Cet investissement consiste aussi à nous former à l'écoute, à nous offrir l'espace qui nous autorise à penser.

Je tiens à remercier particulièrement Shirley Roy pour sa présence, et son amitié, dans mon expatriation ainsi que Jacques Rhéaume pour son soutien efficace.

Enfin, plus spécifiquement, ma reconnaissance s'adresse à mon amie Myrlië qui m'a également accompagnée dans la co-animation du groupe. Nos discussions ont toujours été, et sont, un étayage à la réflexivité.

Je tiens également à exprimer ma gratitude à Christophe pour son sens des mots, à Béro pour celui de la technique, à René pour son bilinguisme précis, à Flo pour son aide précieuse, à Rose pour sa disponibilité, à Céline et à Nam et aux membres du groupe institué pour la recherche.

Je ne pourrai achever ce texte sans témoigner de mon immense reconnaissance à Olivier, qui m'a soutenue toutes ces années, qui a fait preuve de patience, de gaîté et d'intérêt, et de mon affection à Luân, ma petite fille, née pendant la thèse, au cœur des questionnements de transmission. Observer le processus de maturation au quotidien est une autre voie d'accès à la compréhension des liens.

Enfin, ma reconnaissance va à tous les miens qui ont tous été impliqués d'une manière ou d'une autre dans mon travail de thèse.

RESUME

Depuis les années quatre-vingt en France, la question posée de l'intégration des migrants issus des colonies françaises et ayant la nationalité française a fait apparaître les dérives, sinon les contradictions, des principes républicains. Ces contradictions se sont données à voir dans l'émergence de revendications identitaires des premières générations de descendants de migrants touchant à la reconnaissance de leur appartenance nationale alors même qu'ils sont nés en France. Ces problématiques identitaires, aujourd'hui largement étudiées par la sociologie de l'immigration, continuent de questionner la complexité d'un lien social qui se fonde, de plus en plus, sur des rapports interculturels. Or notre thèse est d'appréhender cette complexité dans une approche clinique et interdisciplinaire pour tenter d'apporter un éclairage des processus qui mènent à ce malaise vécu par cette population. C'est par l'écoute du sens – et/ou l'absence de sens – parlé, interrogé, confronté, que le sujet révèle dans l'intersubjectivité (sens qui porte les significations imaginaires de cette biculturalité), que nous pouvons déplier les processus de sa construction subjective. Processus qui se fondent dans la transmission d'éléments, familiaux, du social, de l'histoire – et donc culturels.

Plus spécifiquement, nous interrogeons des personnes des premières générations de descendants de migrants vietnamiens. Notre analyse consiste alors à penser dans le rapport interculturel cette complexité de leur besoin de reconnaissance, qui agit le sentiment d'appartenance, comme un désir de reconnaissance aux multiples ancrages (psychique et social). Le rapport interculturel vient en effet convoquer (ou non) un désir de subjectivation qui se manifeste par le sentiment d'appartenance. Ce désir est celui d'affirmer sa place. L'analyse dévoile un sujet aux prises avec l'idéal de la subjectivation (significations dans la francité) et les exigences de la norme familiale (inscrite dans les principes confucéen). Le sentiment d'appartenance est fluctuant. Il est convoqué dans le rapport interculturel (et le collectif), comme à la fois défense (appartenance au lieu sécurisant des origines) et désir de tendre vers un renouvellement des étayages.

Par le biais de notre approche clinique (au plus près du singulier) et de notre méthodologie, nous analysons des processus qui révèlent de manière plus large le dualisme aliénation/émancipation dans lequel le sujet se débat. Les analyses ouvrent également sur les implications des dénis sociaux et historiques dans l'espace du vivre-ensemble.

ABSTRACT

Since the eighties in France, the question focusing on the enculturation of migrants from the French colonies, carrying the French nationality, has demonstrated the contradictions within the republican principles. Its contradictions were being observed in the emergence of identity claims by the first-generation descendants of migrants regarding the recognition of their French nationality as they were born in France. The identity issues widely studied today by the sociology of immigration continue to question the complexity of the social bond that relies increasingly on intercultural relations. Our thesis is to consider that said complexity from a clinical and interdisciplinary perspective which has for objective to shed light on the processes that lead to the discomfort experienced by the migrant population. Meaning and / or lack of meaning is spoken, interrogated, confronted by the subject. The experiential introspection anchors itself to the imaginary signifiers of a biculturalism construct and reveals the mechanisms of transmissions that bring about such construct of the self. Such mechanisms of transmission, cultural in nature, originate in the family environment, and within the socio-historical context.

Specifically, we gathered qualitative data from people of first-generation descendants of Vietnamese migrants. Our analysis of the intercultural rapport reflects on the complex inter-subjectivity of their need for recognition and belonging; a desire for recognition and belonging with multiple intercultural anchors (psychological and social). The intercultural rapport calls on, or not, a desire of subjectivization manifested by a sense of belonging; the desire to assert its place. Our analysis reveals a subject dealing with the ideal of subjectivization (meaning of frenchness) and the requirements of the family norms (confucian). The sense of belonging is fluctuating. It is convened in the intercultural relation (and the collective), both as a defense (belonging to the safe place of origin) and as a desire to move towards a renewal of meanings.

Through our clinical approach (closer to the singular) and our methodology, we analyze the processes that show in a broader sense the dualism of emancipation-alienation which is at the core of the subject's struggles. The analysis also looks at the implications of the social and historical denials in the space of togetherness.

INFORMATIONS DE LECTURE

Les termes inscrits en *italique* : termes utilisés ou usités fréquemment par des auteurs déjà cités en amont du texte et repris dans la présente phrase.

Les termes inscrits entre guillemets « » : citations d'un auteur.

Les termes inscrits entre guillemets “ ” : utilisation personnelle des guillemets.

Les termes inscrits en *italique* et entre « » : citations des sujets de la recherche

TABLE DES MATIERES

| | |
|--|----|
| REMERCIEMENTS | 4 |
| RESUME..... | 5 |
| ABSTRACT | 6 |
| INFORMATIONS DE LECTURE..... | 7 |
| TABLE DES MATIERES..... | 8 |
| INTRODUCTION | 14 |
| PREMIERE PARTIE : Repères historique et sociopolitique sur le rapport à l’immigration en France et l’immigration vietnamienne..... | 20 |
| Chapitre 1 - Le rapport à l’immigration et les représentations collectives de la fin du XIXe siècle à nos jours | 22 |
| 1 - Le rapport à l’immigration ou l’avènement de la question d’intégration | 23 |
| L’intégration : l’usage d’une notion équivoque | 24 |
| L’assimilation préfigure l’intégration | 25 |
| L’intégration des migrants : les enjeux d’une époque..... | 28 |
| Élargissement de la question d’intégration à la question d’appartenance des premières générations de descendants de migrants..... | 31 |
| 2 - L’intégration : des représentations collectives | 34 |
| Le contexte socio-politique : entre universalisme et multiculturalisme à la française..... | 34 |
| Des représentations collectives à la question identitaire des premières générations de migrants | 37 |
| Chapitre 2 - Repères historiques d’une identité culturelle vietnamienne | 40 |
| 1 - Les origines sinisées..... | 41 |
| 2 - Religions et Culte des ancêtres..... | 44 |
| 3 - L’immigration vietnamienne en France | 45 |
| Chapitre 3 - Intérêts et limites des approches sociologiques de la vietnamité en France..... | 48 |
| 1 - Les enfants indochinois migrants | 49 |
| 2 - La question identitaire..... | 50 |
| 3 - Construction des hypothèses | 54 |
| Démarche de la recherche..... | 56 |

| | |
|---|-----|
| CONCLUSION de la première partie : La construction identitaire des premières générations de descendants de migrants vietnamiens..... | 58 |
| DEUXIEME PARTIE : Approche conceptuelle | 61 |
| Chapitre 4 - L'approche de la notion d'appartenance des premières générations de descendants de migrants à travers la sociologie de l'immigration | 63 |
| 1 - La biculturalité et le rapport interculturel | 64 |
| Éléments conceptuels..... | 64 |
| De la biculturalité à l'ambivalence | 68 |
| 2 - De la question d'appartenance au sentiment d'appartenance implicite | 70 |
| Des actes d'appartenance pour justifier l'intégration..... | 70 |
| L'enjeu de la reconnaissance de soi dans le sentiment d'appartenance | 72 |
| Chapitre 5 - La reconnaissance : de la phénoménologie à la psychosociologie | 75 |
| 1 - Des fondements d'une théorie de la reconnaissance à une polysémie..... | 77 |
| La source hégélienne | 77 |
| Perspective d'une polysémie..... | 78 |
| 2 - Recherche d'une cohérence de la notion de reconnaissance comme problématique identitaire..... | 81 |
| 3 - Les trois formes de reconnaissances | 83 |
| La reconnaissance par l'amour | 83 |
| La reconnaissance objective | 85 |
| L'estime sociale, reconnaissance sociale | 85 |
| Mépris et refus de reconnaissance (dénier de reconnaissance) | 86 |
| 4 - Le déni de reconnaissance, producteur de souffrance..... | 87 |
| 5 - Développement du questionnement | 88 |
| Chapitre 6 - Le social-historique, l'institution et les significations imaginaires sociales..... | 91 |
| 1 - <i>L'institution imaginaire de la société</i> , selon Cornélius Castoriadis..... | 92 |
| Projet d'autonomie, hétéronomie et aliénation | 94 |
| 2 - L'imaginaire présidant au désir de reconnaissance..... | 96 |
| Chapitre 7 - La construction de soi : approche psychosociale et psychanalytique..... | 100 |
| 1 - L'ambivalence comme relation d'objet : l'approche kleinienne..... | 101 |
| 2 - Une approche psychosociale de la construction de soi : les stades identitaires d'Erik Erikson..... | 105 |
| Chapitre 8 - La transmission intergénérationnelle : un contrat narcissique..... | 112 |
| 1 - Le narcissisme : constitutif des désirs transmis | 113 |

| | |
|---|-----|
| Le contrat narcissique : l'apport de Piera Aulagnier..... | 114 |
| 2 - Le contrat narcissique comme rapport à l'ensemble social..... | 115 |
| Les formes du contrat dans la construction de soi | 117 |
| Le contrat, lien à la reconnaissance | 117 |
| Chapitre 9 - Le rapport du sujet à l'institution par la psychanalyse | 119 |
| 1 - L'institution dans le champ de la psychanalyse | 120 |
| Les enjeux pour le sujet | 121 |
| Les alliances inconscientes, le pacte dénégatif | 122 |
| 2 - Les processus de la construction de soi des premières générations de descendants de migrants vietnamiens..... | 124 |
| CONCLUSION de la deuxième partie : La biculturalité dans la construction de soi des premières générations de descendants vietnamiens..... | 129 |
| TROISIEME PARTIE : Approche épistémologique et méthodologie..... | 133 |
| Chapitre 10 - Posture clinique et méthodologie complémentariste | 135 |
| 1 - Le choix de la posture clinique | 136 |
| La mise en question de l'implication et de l'objectivation | 136 |
| 2 - Vers une méthodologie complémentariste : le récit, le photolangage et le groupe | 141 |
| Rencontre avec des premières générations de descendants de migrants..... | 141 |
| Approche méthodologique complémentariste | 143 |
| Chapitre 11 - Le groupe pour analyser le rapport interculturel | 147 |
| 1 - L'origine d'une approche psychosociale et psychanalytique par le groupe..... | 148 |
| L'approche par le groupe interculturel..... | 153 |
| 2 - Approche conceptuelle du groupe interculturel et pratique du groupe | 155 |
| CONCLUSION de la troisième partie : Une épistémologie de l'empirique | 159 |
| QUATRIEME PARTIE : Le sentiment d'appartenance dans le rapport interculturel comme processus psychosocial: récits et analyses | 161 |
| Chapitre 12 - Histoires de vie de Nam et de Céline..... | 163 |
| 1 - Nam se raconte | 164 |
| Le lien familial, une valeur socio-culturelle vietnamienne | 164 |
| Le rapport aux parents et les valeurs affectives | 167 |
| Les valeurs vietnamiennes versus les valeurs occidentales | 171 |
| Découvrir des valeurs d'autonomie | 174 |
| « J'ai passé une étape »..... | 177 |
| 2 - Céline se raconte | 179 |

| | |
|---|-----|
| La structure de pensée vietnamienne | 180 |
| La transmission des valeurs parentales et des origines sociales..... | 181 |
| Le rapport aux parents ou le manque d'affection..... | 183 |
| « <i>Mais moi, je ne me sens pas vietnamienne, je me sens française</i> »..... | 190 |
| Des valeurs qui s'opposent | 191 |
| Donner du sens à son histoire | 193 |
| | |
| Chapitre 13 - Etre d'origine vietnamienne, né(e) en France : la transmission et les représentations | 195 |
| 1 - Les valeurs de vietnamité comme dogme | 196 |
| Le respect inscrit dans la construction de soi au sein du groupe primaire | 196 |
| Le rapport d'assujettissement aux parents dans la construction psychique : « tu dois »..... | 197 |
| Le rapport d'assujettissement à l'institution éducative et au milieu professionnel : des liens primaires mobilisés | 200 |
| 2 - Le clivage | 203 |
| L'adolescence, une période significative de l'altérité..... | 203 |
| Des représentations collectives favorables aux Vietnamiens..... | 206 |
| La représentation de soi : une construction dans un contexte socio-historique | 208 |
| Des tensions identitaires au besoin de réparation | 211 |
| | |
| Chapitre 14 - Les conflits de valeurs ou la quête de soi | 215 |
| 1 - L'historicité, lien de la cohérence identitaire | 216 |
| Les conséquences d'une pensée vietnamienne spécifique | 216 |
| Le maillon manquant à la construction de soi..... | 219 |
| Le fantasme et l'imaginaire liés aux racines | 220 |
| 2 - Tensions entre des valeurs : idéalisation et culpabilité | 224 |
| L'idéalisation des valeurs occidentales..... | 224 |
| L'entre-deux : les tensions en acte..... | 227 |
| Des objets d'investissement : la recherche de sens | 230 |
| | |
| Chapitre 15 - L'expérience groupale comme espace interculturel | 234 |
| 1 - La rencontre interculturelle dans le groupe institué pour la recherche | 235 |
| Qui es-tu ?..... | 235 |
| S'entendre sur un thème commun : le rapport interculturel..... | 237 |
| Préciser son appartenance | 238 |
| S'inscrire dans une généalogie..... | 239 |
| 2 - La légitimité | 243 |
| Le vrai et le faux Vietnamien..... | 243 |
| Ne pas être reconnue comme Française : la souffrance déclarée | 245 |
| 3 - La reconnaissance du sujet dans son groupe familial | 249 |

| | |
|---|-----|
| L'héritage politique investi | 249 |
| La place dans le groupe familial | 251 |
| Transmission intergénérationnelle et assujettissement : la « dette » | 252 |
| Désir de subjectivation..... | 255 |
| Garder l'amour des parents : éviter le conflit..... | 256 |
| 4 - Reconnaissance ou désir de reconnaissance..... | 258 |
| La désacralisation des parents..... | 259 |
| À la recherche de la reconnaissance de soi | 260 |
| 5 - La reconnaissance mutuelle | 261 |
| Être reconnu sujet | 263 |
| Chapitre 16 - La dynamique, ou les processus, du groupe interculturel..... | 266 |
| 1 - L'angoisse de la rencontre..... | 267 |
| Le face à face ou les prémisses de la rencontre | 267 |
| Le lien endogamique imaginaire contre l'angoisse de la perte de l'appartenance | 270 |
| Le rapport interculturel | 272 |
| 2 - Trouver sa place | 273 |
| Des alliances inconscientes dans le groupe..... | 273 |
| Processus en acte dans la rencontre interculturelle | 275 |
| Les enjeux du contrat narcissique avec le groupe primaire | 276 |
| 3 - Le groupe comme espace transitionnel | 278 |
| Chapitre 17 - Le sentiment d'appartenance : transmission intergénérationnelle et reconnaissance pactisée | 282 |
| 1 - Reconnaissance familiale : un pacte de la transmission..... | 283 |
| Les termes du pacte dénégatif et le sentiment d'appartenance | 286 |
| Les enjeux du respect du pacte, les enjeux du sentiment d'appartenance..... | 290 |
| 2 - Reconnaissance sociale : la transmission ou le défaut de transmission | 292 |
| La part imaginaire du désir de reconnaissance | 293 |
| Les traces de la transmission..... | 294 |
| Les traces du déni de mémoire ou du fait colonial..... | 297 |
| 3 - L'imaginaire en jeu dans le déni de reconnaissance | 301 |
| Le rapport des significations imaginaires dans l'interculturalité du groupe | 301 |
| Le rôle de l'institution entre imaginaire et réalité dans le déni de reconnaissance | 305 |
| L'activation d'un contenu imaginaire spécifique..... | 309 |
| Chapitre 18 - Imaginaire et social-historique présidant au sentiment d'appartenance : les cas de Vietnamiens du Québec | 313 |
| 1 - Le multiculturalisme et l'interculturalisme au Québec | 314 |
| De la constitution du Québec et du Canada | 314 |

| | |
|--|-----|
| De la construction du modèle multiculturaliste et interculturaliste..... | 317 |
| 2 - Le lien social interculturel..... | 322 |
| De la construction du rapport aux migrants au Québec | 322 |
| Les Vietnamiens de Montréal | 325 |
| 3 - Être vietnamien né (e) au Québec : une reconnaissance objectivée..... | 328 |
| Rapport au groupe primaire et sentiment d'appartenance..... | 328 |
| La reconnaissance et le rapport à l'institution..... | 330 |
| Imaginaire et dimension socio-historique | 333 |
| | |
| Chapitre 19 - Le désir de subjectivation entre processus d'appartenance et de desappartenance. Vers une conception de la construction de soi du sujet dans le contexte interculturel | 337 |
| 1 - Le sujet désirant et le désir de subjectivation..... | 338 |
| Déplacement du désir..... | 340 |
| Des significations qui ne se rejoignent pas | 341 |
| 2 - Reconnaissance du désir de subjectivation investi (objet du désir) | 344 |
| Du sentiment d'appartenance et de désappartenance..... | 346 |
| 3 - L'appartenance comme apaisement | 348 |
| | |
| CONCLUSION GENERALE : Le sentiment d'appartenance manifestation du désir de subjectivation..... | 352 |
| | |
| BIBLIOGRAPHIE | 370 |
| Autres sources de documentations..... | 398 |
| Sites Internet consultés | 399 |
| | |
| ANNEXES | 400 |

INTRODUCTION

Il y a des phrases que l'on entend et qui nous touchent, car elles réveillent, par association libre, au sens freudien du terme, un souvenir, un vécu. Elles se présentent telles une actualisation d'une autre situation passée. Elles nous projettent alors dans la réflexivité. Le travail de recherche touche à cette écoute de soi, cette intuition dont Max Weber (1919) disait qu'elle faisait partie intégrante du métier de savant. Voici la phrase spécifique qui a produit cet effet sur moi : « *Pour moi, j'étais blanche. Je viens d'une famille très francophile, qui a toujours été intégrée, même au Vietnam, à la culture française. J'étais encore plus blanche que blanche* ». Elle est prononcée par une jeune femme de 29 ans, Céline, vietnamienne d'origine, née en France. Lorsque je l'écoute il me semble que j'ai déjà entendu ce discours, même si quelque peu différent. Mon père disait, en effet, « *je suis plus français que les Français* ». Il était né au Vietnam en 1925 à l'époque de la colonisation et était allé à l'école de la République française. Il est arrivé en France en 1958, peu de temps après la fin des colonies en ex-Indochine, parce qu'il travaillait pour l'État français, qu'il avait la nationalité française depuis l'enfance, et avait fait le choix de quitter son pays de naissance, parce que « *le Vietnam ne pouvait plus lui payer son salaire* ». Il arrivait dans une société aux modalités culturelles différentes. Société qu'il croyait parfaitement connaître et dont il se réclamait d'appartenir. Il considérait la France également comme son pays ; néanmoins, dans son discours, nous entendons que les habitants de ce pays étaient moins "authentiques" que lui. Entre la phrase de Céline et celle de mon père, nous percevons une idée semblable, mais avec un écart temporel. Leurs propos sont pour nous révélateurs de tensions identitaires par les contradictions qu'ils donnent à entendre.

Ce mal-être identitaire est un phénomène social qui touche particulièrement les migrants eux-mêmes ou leurs premiers descendants. Phénomène qui n'est pas sans être interrogé par diverses disciplines (littérature, arts visuels, sciences humaines, etc.). À cet égard, Amin Maalouf (1998), dans *Les Identités meurtrières*, essai de référence en matière de conflit identitaire et de migration qui touche un large public, nous raconte ce mal-être par les investissements extrêmes d'individus. Investissements qui sont un appel à la reconnaissance d'existence de soi. Cet appel a fait l'objet d'intérêt en France, spécifiquement concernant les premières générations de descendants de migrants. Le point de départ en est la médiatisation, à partir des années quatre-vingt, par la *marche des beurs* (1983), alors que la gauche est au pouvoir. Revendication antiraciste, cette marche est une demande de reconnaissance historique des personnes dont les parents sont issus de l'immigration des anciennes colonies françaises, spécifiquement du Maghreb. Cet

événement, qui fait suite à des violences racistes, nous porte à l'attention des problématiques sociales, héritées de l'histoire, dans lesquelles s'inscrivent des revendications identitaires de premières générations de descendants de migrants. Les sciences humaines ont questionné ce fait social qui concerne cette population. L'histoire de France en rapport à l'immigration est examinée. En la matière, Gérard Noiriel (1988) est un pionnier. L'auteur montre comment la construction sociale et historique de la France est fondamentalement liée à l'immigration et à la participation des migrants. Le phénomène concernant les migrants n'est donc pas nouveau, mais apparaît telle une manifestation sociale dans les années quatre-vingt. En sociologie, les travaux de Abdelmalek Sayad (1977) sont précurseurs en ce qu'ils montrent l'aspect ethnocentriste des recherches portées sur l'immigration. En effet, la sociologie de l'immigration, qui se développe en France tardivement (par rapport à d'autres pays occidentaux tels que les États-Unis) s'avoue confrontée à un *déni de mémoire* ayant pour effet des lacunes théoriques et conceptuelles, à un moment où le phénomène social occupe pourtant le devant de la scène des débats publics. Le « vide scientifique et académique se comblera, mais tranche avec l'importance croissante que ce sujet acquiert dans les médias » (Rea, Tripier, 2008, p. 20). La notion de *déni de mémoire* est, en effet, usitée dans des corpus comme un allant de soi toujours à questionner, en lien au mal-être social qui touche aussi les premières générations de migrants. Or, à la fin des années quatre-vingt-dix, l'intérêt pour les questions identitaires en général croise celui portant sur les premières générations de descendants de migrants, particulièrement du Maghreb. Leur biculturalité est interrogée et étayée par des notions de *double vie*, d'*ambivalence*, de *stratégies identitaires* ou d'*identité assignée* (Sayad, Camilleri, Tabboni, Taboada-Leonetti). Le mélange des concepts issus d'un langage tant sociologique que psychologique nous donne à voir la complexité du phénomène. La réciprocité des rapports sociaux (les stigmatisations racistes, les instrumentalisation politiques) est montrée comme enjeu de la reconnaissance pour cette population. En effet, leurs besoins de reconnaissance sont désignés comme des causes aux revendications sociales et aux violences urbaines.

Le choix de mon travail de recherche se porte sur cette complexité identitaire des premières générations de descendants de migrants. Sur leurs besoins de reconnaissance, désignés comme des explicatifs qui cependant ne donnent aucun éclairage sur le rapport subjectif qu'entretiennent ces personnes à ce mal-être social. Spécifiquement, la recherche se propose d'étudier ce rapport subjectif concernant des descendants de migrants vietnamiens, nés dans le pays d'accueil des parents. Les travaux sur cette population

révèlent bien un mal-être identitaire où la question du respect des valeurs vietnamiennes est centrale (Lê Hữu Khóa, 1987). Les descendants, de fait, se situeraient dans deux espaces, contenant de valeurs, relativement hermétiques l'un à l'autre : le milieu familial et le milieu social. Ces travaux sont particulièrement centrés sur les modalités culturelles vietnamiennes (Vu-Renaud, 2002) et sur leur degré de pratique chez les premiers descendants de migrants vietnamiens. Le contexte social et historique français est peu pris en compte. Il nous est apparu une différence de traitement dans les travaux touchant aux premières générations de migrants, selon qu'ils proviennent des anciennes colonies françaises d'Afrique du Nord ou des anciennes colonies d'ex-Indochine. Or, si dans ces deux objets, nous touchons également à la question historique des colonies et de l'immigration sur le sol français, cet aspect n'est que peu traité dans le cas des descendants de migrants de l'ex-Indochine. À cet égard, nous constatons que les représentations, les stéréotypes de ces populations, présents dans les discours médiatiques, politiques, diffèrent. En effet, les représentations des personnes d'origine arabe se lient à "l'islamisation" de la France et aux dangers de l'intégrisme (phénomène amplifié depuis le 11 septembre 2001). Alors que les représentations des Vietnamiens s'inscrivent dans une image globale des Asiatiques travailleurs, discrets et qui n'ont pas de revendications sociales collectives.

L'enjeu de la recherche présentée est donc de se ressaisir de ce malaise social et d'examiner son ancrage subjectif chez les premières générations de descendants de migrants vietnamiens. En d'autres termes, il s'agit d'interroger les problématiques identitaires et la manière dont elles viennent percuter la place subjective de l'individu dans le social, tel qu'il se représente comme faisant partie ou non de la société française. En cela, la question du sentiment d'appartenir ou non à cette société est centrale dans notre travail. En effet, les actes de reconnaissance pour réclamer une appartenance, sont à réinterroger dans l'objet choisi. Les processus producteurs des représentations et des stigmatisations sont également à questionner dans leur participation à la construction de soi. Il s'agit également de choisir une visée interdisciplinaire pour appréhender les notions et concepts dont la sociologie de l'immigration fait usage, sans pour autant entrer dans des significations plus appropriées. L'aspect historique et ses effets sur les espaces de maturation des enfants de migrants supposent pour nous également cette visée interdisciplinaire. En effet, le registre historique, désigné par certains auteurs comme *déni de mémoire*, vient questionner des éléments de transmission dans l'espace social et familial. Or, dans cette visée interdisciplinaire, il nous semble que la maturation de l'enfant

ne peut être considérée, dans la question de l'identité, sans l'étayage d'éléments intériorisés, psychiques. C'est-à-dire d'éléments qui n'apparaissent pas dans l'explicite mais qui s'inscrivent dans une réalité du sentiment d'être et de la construction de soi. À ce propos, Florence Giust-Desprairies souligne que « c'est en effet, la reprise par le sujet des éléments extérieurs à lui selon des modalités particulières, la possibilité d'une liaison significative pour lui entre l'intérieur et l'extérieur, qui donne le sentiment d'identité » (1996, p. 65). Dans notre objet, la complexification provient en partie de la biculturalité souvent désignée comme cause au mal-être identitaire. Cette biculturalité se joue également dans le rapport social comme rapport interculturel, ce qui nous amène à interroger les deux espaces de maturation de l'enfant d'origine vietnamienne né dans le pays d'accueil des parents, tout en les articulant avec la dimension interculturelle. Par ailleurs, la question identitaire touche aujourd'hui à un besoin de définir des appartenances multiples, qu'elles soient culturelles, familiale, touchant aux origines sociales, professionnelles, liées à des groupes amicaux, des goûts, etc., et à ce qu'elles soient reconnues. Nous voyons ce phénomène amplifié dans les réseaux sociaux, tels que Facebook où définir son appartenance appelle d'emblée à la reconnaissance de soi. Ces deux phénomènes – appartenance et reconnaissance – s'articulent dans des revendications identitaires qui ne sont pas obligatoirement explicites. Dans nos sociétés hypermodernes (de Gaulejac, Aubert, 1991) où la subjectivité est devenue le vecteur du changement, l'individu est, en effet, amené à continuellement questionner et à être questionné sur « qui est-je ? » (de Gaulejac, 2009). Or, en partant de l'explicite de la réponse inscrite dans le contexte sociétal et social, nous nous interrogerons plus spécifiquement sur ce qui a produit et construit *je*.

Il ne s'agit pourtant pas ici de redéfinir un concept de l'identité, ou encore de chercher des causes sociales et historiques au malaise identitaire des premières générations de descendants de migrants, spécifiquement vietnamiens. Il s'agit davantage d'examiner les processus subjectifs qui produisent ce malaise, dans une visée interdisciplinaire éclairant des notions mettant en cause la complexité du phénomène. Car ces processus s'ancrent à différents lieux de la construction du lien social, tant au niveau individuel que collectif. Il s'agit donc d'observer le sens que le sujet donne à son rapport interculturel inscrit dans la constitution du lien social.

La recherche se présente en quatre parties. La première a pour objet de donner des repères historiques et sociopolitiques du rapport à l'immigration en France. Nous verrons notamment comment se construisent les représentations collectives liées à l'intégration des

migrants et comment viennent interférer les premières questions d'appartenance culturelle dans la société française. Nous introduirons la problématique spécifique des premières générations de migrants vietnamiens dans ces questions identitaires et d'appartenances, et nous poserons nos hypothèses au regard du corpus questionné.

La deuxième partie est consacrée à la construction de notre approche conceptuelle dans une visée psychosociale clinique. Nous montrerons comment nous nous approprions des concepts, spécifiquement celui de la reconnaissance, tant dans les domaines de la sociologie ou de la phénoménologie que dans le domaine de la psychanalyse et de la psychosociologie, qui contribuent à l'éclairage de notre objet.

La troisième partie pose notre posture clinique, notre cadre méthodologique par le choix de méthodes complémentaristes (l'histoire de vie, le photolangage, le groupe interculturel) pour accéder au sens que le sujet donne à son vécu. Nous poserons spécifiquement une conceptualisation du groupe interculturel, comme dispositif pour une approche du rapport interculturel dans le social.

La quatrième partie est quant à elle dédiée aux résultats empiriques et à leurs analyses. Nous y dévoilons deux histoires de vies de deux personnes que nous avons choisi de suivre dans un processus individuel puis collectif, dans un groupe, institué pour la recherche, que nous posons comme lieu de rapports interculturels. Nous verrons comment les valeurs transmises tant dans le milieu familial que dans l'espace social posent des écarts et parfois des empêchements à une représentation de soi. Les significations qui sont portées à notre attention mettent en jeu l'intrication de plusieurs registres (historique, imaginaire, social, psychique). Par ailleurs, ces analyses nous conduisent à questionner davantage l'implication des éléments du *social-historique* d'une société en déplaçant (nous le justifions) notre problématique dans un autre contexte socio-historique, celui du Québec au Canada, lieu où nous avons entrepris d'autres entretiens et analyses. Au final, nous poserons une approche psychosociale du sentiment d'appartenance comme révélateur d'éléments de la construction de soi, montrant notre conception du sujet dans un espace interculturel.

PREMIERE PARTIE :

**Repères historique et sociopolitique sur le rapport à l'immigration en
France et l'immigration vietnamienne**

« Il faut savoir tourner la page, comme on dit, mais la tourner une fois qu'elle est écrite »

Nicolas Bancel, Pascal Blanchard et Françoise Vergès, 2003

Cette première partie visera à poser le contexte macro-social dans lequel nous examinerons notre objet de recherche. Nous apporterons un éclairage sur le rapport à l'immigration en France, par le biais de processus socio-historique et politique. Nous tenterons d'éclaircir la façon dont ce rapport se déplace sur les questions identitaires des premières générations de descendants de migrants en général. Nous introduirons spécifiquement celles des descendants de migrants vietnamiens. Enfin, nous poserons nos hypothèses, tout en appuyant le choix de notre positionnement (par rapport au corpus consulté), pour tenter de répondre à la question centrale de notre recherche.

Chapitre 1

Le rapport à l'immigration et les représentations collectives de la fin
du XIXe siècle à nos jours

Ce chapitre introduit le rapport à l'immigration en France, dans ses dimensions socio-historique et politique. Il traite des représentations collectives, inscrites dans une temporalité, portant sur les migrants et leurs premiers descendants.

Nous considérons que le rapport à l'immigration désigne, au sein de l'organisation sociale, les capacités d'une société à construire un vivre-ensemble avec des personnes qu'elle considère, objectivement et par le biais des représentations, étrangères à sa construction originare imaginée. Ce vivre-ensemble s'établit sur la base d'un contrat social. Ce dernier, que Rousseau (1762) caractérisait, au siècle des Lumières, par le fait de « trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant ¹ ». Ce contrat, idéaliste, s'inscrit néanmoins dans un lien implicite par le biais duquel nous pouvons vivre ensemble. Car ses clauses « bien qu'elles n'aient peut-être jamais été formellement énoncées, elles sont partout les mêmes, partout tacitement admises et reconnues » (Rousseau, 1762). Le vivre-ensemble, le contrat, suppose un projet commun. Projet qui s'inscrit dans un passé, un présent et un avenir. Il s'ancre dans une histoire collective, dont on oublie l'origine, tel que Ricœur (1990) le souligne, car il est « une sorte de promesse oubliée et sans cesse redécouverte. Cette promesse, qui n'est jamais totalement accomplie, est à la fois une fondation qui nous précède toujours, et la possibilité d'une innovation qui fasse bifurquer autrement notre histoire et notre monde ² ». Cette promesse se fonde sur l'imaginaire de la constitution d'une communauté historique, dont le sens s'institue, telle que Castoriadis le conceptualise, par le biais de significations, nous le verrons dans les chapitres suivants. Présentement, nous souhaitons questionner l'ancrage de ce rapport à l'immigration dans la socialité et son objectivation.

1 - Le rapport à l'immigration ou l'avènement de la question d'intégration

Le rapport à l'immigration, tel qu'il se présente dans la socialité, nous amène à interroger d'emblée la notion d'intégration des migrants dans la société française. Car, ainsi que le souligne Mohand Khellil (1997), qui pose une sociologie de l'intégration, « la problématique de l'intégration va s'inscrire dans un cadre dépassant celui de

¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. (1762). Du contrat social ou principe du droit politique. Chap. 1.6. Du pacte social. Edition électronique de l'université du Québec à Chicoutimi : <http://classiques.uqac.ca/>

² Cité par Abel (1995, p. 54).

l'immigration », puisque « l'immigration a changé de nature : en se pérennisant, elle a perdu de son aspect purement économique ; en se stabilisant, elle est devenue familiale » (p. 3). Ce qui signifie que l'intégration touche d'emblée à la question du vivre-ensemble, et à celle de la construction, dans une continuité, de la société.

L'intégration : l'usage d'une notion équivoque

Le terme "intégration" est usité de manière objective, dans le domaine juridique et politique, et de manière réflexive dans le domaine des sciences sociales, lieu où la notion fait l'objet d'un débat complexe, lequel concerne l'usage du terme en politique et la signification du phénomène social. En effet, l'examen porté à la notion d'intégration, entre concept sociologique et discours politique, induit des auteurs à lui assigner une ambiguïté constatée dans les modalités de traitement du phénomène par la sociologie de l'immigration. À cet égard, Dominique Schnapper (2007) ou encore Jocelyne Streiff-Fenart (1997) soulignent la complexité, pour les sociologues, d'utiliser un concept entré dans leurs traditions et que la politique s'est appropriée pour désigner une *stigmatisation* de population. Depuis les travaux de Durkheim (1897) sur le suicide, l'intégration se rapporte, en effet, à la cohésion sociale sans distinction des appartenances culturelles. À ce propos, le sociologue écrit : « Le suicide varie en raison inverse du degré d'intégration des groupes sociaux dont fait partie l'individu » (Durkheim, 1897, p. 79). Or, Mohand Khellil, souligne qu'à présent l'intégration est « le concept sociologique de la socialisation » (1997, p. 7). Socialisation dans laquelle prennent part les migrants, mais également leurs descendants de première génération, question qui est devenue hautement politique.

Or pour appréhender l'impact de cette question d'intégration sur le rapport à l'immigration, il nous semble difficile de séparer l'objectivation de la notion du processus qui l'a créée. Pour autant, notre visée n'est pas de discuter une clarification de la notion. Néanmoins, le processus social et historique qui a mené à l'utilisation de ce terme en politique et le rapport qu'il crée avec les premières générations de descendants de migrants nous intéresse plus précisément. Politiquement et socialement, l'intégration est nommée comme projet objectif, mais en même temps idéologique, d'élargir un vivre-ensemble. En effet, ce projet est aussi celui d'ouvrir une société à d'autres qui ne feraient pas partie de sa fondation telle qu'elle est historisée. La notion d'intégration met, dès lors, en jeu le rapport historique à l'étranger, plus précisément aux migrants, dans la construction d'une société et d'un État nation. Elle convoque de fait celle de l'appartenance nationale. Notion qui nous intéresse également.

Néanmoins, le migrant est l'étranger, *l'ennemi de l'intérieur* tel que Simmel (1908) le désigne. Vivre avec lui a engagé, et engage, nous l'avons souligné, le contrat social. Ce rapport à l'étranger se transforme, selon les époques (colonisation, décolonisation et immigration sur le sol français). Il s'inscrit dans des significations selon lesquelles, pour reprendre l'idée de J. Streiff-Fenart, les communautés étrangères sont pensées comme des entités à *protéger* ou à *éradiquer*, à *abolir* ou à *fusionner* et cette idée est préexistante à la « relation et à l'interaction sociale présente. » (Streiff-Fenart, 1997, p. 349). De même, la notion d'intégration, et l'idée du rapport à l'étranger à laquelle elle est rattachée, varie en fonction des périodes historiques. Elle s'ancre dans les mêmes contradictions sociales et historiques. Pour alors comprendre ce processus, nous préférons lire l'avènement de cette notion équivoque *avec les lunettes de l'histoire*, pour emprunter la formule de Françoise Lorcerie (1997).

L'assimilation préfigure l'intégration

C'est la notion d'*assimilation* qui marque le début d'une réflexion sur le rapport à l'immigration, qu'il soit politique ou sociologique. Cette signification provient des États-Unis. La préoccupation de construire une nation aux multiples communautés immigrantes habite le système juridique et politique du pays. Par ailleurs, l'École de Chicago, qui développe un projet intellectuel sur les problématiques de l'immigration, institutionnalisé par la création du premier département universitaire de sociologie reconnu comme tel en 1892, fut le lieu des premières recherches sur les processus migratoires et d'assimilation en milieu urbain. L'œuvre de William I. Thomas et Florian Znaniecki (1918-1920), intitulée *The Polish Peasant in Europe and America*³ est précurseur en la matière, spécifiquement en considérant le phénomène d'assimilation comme personnel et collectif⁴ à la fois. L'École de Chicago met également en lumière les *résistances* (Halbwachs, 1932) des *groupes étrangers* à être assimilés aux Américains, descendants des premiers migrants. À cet égard, l'*assimilation* est au début du XX^e siècle perçue comme un phénomène qui permet de classer les groupes de migrants par degré d'assimilation « en tenant compte de la durée plus ou moins longue qui s'est écoulé depuis [leur] arrivée probable » (Halbwachs, 1932, p. 324). Des comparaisons sont effectuées avec l'Europe, et notamment la France. Si ces travaux posent l'aspect unidirectionnel du processus d'assimilation – c'est-à-dire que

³ *Le paysan polonais en Europe et en Amérique.*

⁴ Précurseur également en utilisant la méthodologie du récit de vie, mettant en avant la subjectivité dans la recherche sociologique.

tout migrant, de manière générationnelle, est assimilé au bout d'un certain temps –, ils montrent que ce processus touche à différents registres tels que l'urbanisme (Halbwachs), l'économie, la communication, l'appartenance culturelle (Park), le parcours migratoire (Thomas, Znaniecki). La notion d'assimilation est ensuite questionnée de nouveau à partir des années soixante, notamment avec les concepts de groupe ethnique (Barth) ou encore de pluralisme culturel (Glazer, Moynihan, Gordon, Goering, Parsons⁵). Pluralisme qui intègre que la nation états-unienne est composée, et se construit, de communautés de diverses appartenances culturelles qui s'enracinent.

En France, à cette époque l'intérêt de la sociologie ne se porte pas encore sur les questions d'immigration⁶. Le pays ne s'est pas récemment fondé sur un État construit pour rassembler plusieurs communautés migrantes d'appartenance culturelle diverse à l'instar des États-Unis. Le rapport à l'étranger est, à la moitié du XIX^e siècle, considéré dans le sens de la législation de l'accès à la citoyenneté. Les considérations culturelles ne sont pas évoquées. La France est présentée comme un pays dont on doit choisir la nationalité en toute liberté, ce que montre *Le Code des étrangers ou traité de la législation française concernant les étrangers* (Legat, 1832) qui complète le Code civil (1804) en matière d'accession à la nationalité. Ce code est empreint des Lumières, et la citoyenneté est un droit et une liberté. En cela, il y est posé une différence avec l'Angleterre où « tout individu né sur le sol anglais est sujet du roi » (Legat, 1932, p. 4) alors qu'il faut « manifester le désir de s'établir en France » (Legat, 1932, p. 5). L'enfant né de parents étrangers peut demander la nationalité à sa majorité dans un délai prescrit. Ainsi, la nationalité française ne peut être donnée à l'enfant qui né en France de manière hasardeuse. Le rapport à l'étranger est objectivement déterminé par la question de savoir si celui-ci a le souhait de devenir français ; opérer autrement serait « trop peu convenable à la dignité nationale » (Legat, 1932, p. 5), c'est-à-dire aux principes soutenus par la société moderne issue des Lumières. Cette possibilité est montrée comme un privilège que la personne concernée, majeure et donc libre de ses choix, accepte comme un honneur.

Néanmoins, si la notion d'assimilation ne concerne pas encore la sociologie, elle s'inscrit dans une certaine idéologie politique, particulièrement sous la Troisième République (1870-1940), laquelle est également nommée, par les chercheurs en études post-coloniales, la *République coloniale* (Blanchard, Bancel, Vergès, 2003). L'assimilation

⁵ Cité par Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart (1995).

⁶ Contrairement à l'Allemagne avec des auteurs tels que G. Simmel qui a écrit sur le rapport à l'étranger, ou encore M. Weber sur les groupes ethniques. (Tripier, 2004).

devient une *doctrine* institutionnelle de l'empire colonial français. À cet égard, F. Lorcerie pointe que si cette doctrine d'assimilation touche les espaces colonisés, les administrations, les biens, le phénomène en lui-même a « pour effet de déstructurer la société colonisée » et « l'assimilation des personnes, qui est de principe, [qui] sera l'objet de tractations constantes » (1997, p. 298). La politique coloniale engage une politique de l'éducation et de la transformation du colonisé et se présente comme la politique du dominant, telle que J. Ferry (1891)⁷ le déclare : « la politique française n'a et ne peut avoir qu'une formule : l'assimilation ». Sur le territoire français, l'assimilation est donc le résidu d'une idéologie coloniale visant à éduquer les colons et leurs enfants pour qu'ils deviennent de « parfaits » Français. L'image de la France est celle de la terre qui « se ferait aimer en tablant sur l'intérêt et le sentiment de ses hôtes ; elle les convertirait notamment en leur assurant un niveau de vie supérieur à celui qu'ils avaient connu ailleurs, en se montrant généreuse et accueillante » (p. 515), tel le souligne Raph Schor (1985) dans ses travaux (*L'opinion française et les étrangers en France 1919-1939*).

La période de colonisation influe sur le développement d'un nationalisme et d'un patriotisme qui s'intensifient dans les périodes de guerre et d'après-guerre (1870 et 1914-18) et qui s'inscrivent dans le long processus d'homogénéisation de la population nationale française. Pour Gérard Noiriel (2007), cette période caractérise, par la formation de l'idée d'une appartenance à une communauté nationale, les prémises de la question de *l'identité nationale* en France. À ce propos, D. Schnapper (1991) souligne qu'Eugen Weber date la pratique généralisée du français de la période de la Grande guerre, pratique qui participe aux processus de communauté nationale. La langue commune est promulguée dans les écoles ; en outre, la carte d'identité est créée et l'ensemble de ces changements « assure progressivement et très timidement de nouveaux droits sociaux réservés aux nationaux, et produit la distinction du national et de l'immigré » (Weil, 1991, p. 24). C'est également durant cette période que l'on voit le cheminement d'un processus où la question politique de l'immigration s'inscrit dans des contradictions. Patrick Weil (1995) l'explique par « un phénomène migratoire qui devient massif, mais nécessaire » pour la main-d'œuvre et « un processus de construction sociale de la nation "France" » (1991, p. 24).

La quasi-absence de recherche sociologique sur les questions d'assimilation de l'époque coloniale⁸ retarde le développement de conceptualisation des phénomènes post-

⁷ Tiré de F. Lorcerie (1997, p. 317).

⁸ Excepté René Maunier (1910, 1932, 1943) sur la doctrine coloniale et Georges Mauco (1932). (Lorcerie, 1997).

coloniaux et de conceptualisation sur la question de l'immigration. De fait, jusqu'à l'après-guerre, l'assimilation est pensée d'un point de vue politique de construction de l'État-nation. C'est après les périodes successives d'immigration suite aux guerres, à la décolonisation et aux besoins de mains-d'œuvre consécutifs au développement économique (Noiriel, 1992, Weil, 1991), que le terme assimilation passe d'une question uniquement politique, centrée sur le développement de la puissance étatique de la France, à une question aussi sociale du rapport à l'étranger et à son adaptation culturelle (Locerie, 1997).

L'intégration des migrants : les enjeux d'une époque

Les révolutions de la fin des années soixante, qu'elles soient civiles (mai 1968 en France) ou internationales (la guerre du Vietnam) amènent une transformation sociale et sociétale des représentations du rapport aux communautés culturelles, en France comme à l'international. À cet égard, G. Noiriel (2007) implique le capitalisme et le succès de l'industrie culturelle américaine qui pénètrent les foyers français et y apportent aussi un désir d'émancipation et d'esprit libertaire : « les marchandises sont comme les matériaux à partir desquels les individus élaborent leur propre langage » (p. 52). Cet esprit libertaire se manifeste par de nouvelles valeurs qui touchent les différentes strates de l'organisation sociale des sociétés occidentales. Par ailleurs, en France, l'après-guerre et la décolonisation ont produit de nouvelles migrations principalement provenant du Maghreb et, plus généralement, de l'Afrique, mais également de l'ex-Indochine. Cette nouvelle situation renforce le discours politique sur la distance culturelle d'avec les migrants. Ces derniers ne sont plus des Européens, qui caractérisaient une immigration de travail du début du XX^e siècle et avec laquelle l'écart des valeurs culturelles semblait moins grand du point de vue des représentations (Noiriel, 1992). L'avènement de ce nouveau discours sur l'immigration, que G. Noiriel (2007) voit également comme le résultat de l'internationalisation des échanges, s'inscrit dans un processus multidimensionnel en ce qu'il touche à une certaine époque de remise en question des valeurs traditionnelles et correspond, également, à une situation mondiale économique en changement qui transforme la société. Les questions d'immigration aux États-Unis, construits sur un modèle multiculturaliste, c'est-à-dire sur le fait que la citoyenneté est pensée en rapport à l'immigration de manière historique, soulèvent la question de la liberté d'expression des communautés culturelles, question qui est rapidement diffusée dans d'autres pays. En effet, les États-Unis entrent dans leur période de suprématie internationale – et rappelons que les

médias amènent des informations du monde dans les foyers⁹. L'engouement pour la pluralité culturelle, la création aux États-Unis de groupements culturels, féministes, politisés, révolutionnaires (par exemple le Black Panther Party¹⁰), qui revendiquent reconnaissance et appartenance, s'ancre dans un mouvement qui devient mondial¹¹.

Dans ce contexte social et historique, où la société s'inscrit dans une volonté de changement de valeurs, en France le migrant est à présent *visible* en ce qu'il représente une appartenance culturelle autre et aspire à devenir français. Non pas qu'il n'était pas considéré comme étranger avant ce changement, mais il était associé au travailleur étranger¹² et ne s'inscrivait pas dans un mouvement de revendication général des questions d'appartenance culturelle. C'est dans ce contexte social et sociétal, que les politiques changent de discours face aux migrants qui ne sont plus perçus tels des travailleurs à assimiler, mais qui sont supposés suivre un processus d'*intégration* et d'*insertion*. L'assimilation est révoquée, car connotant l'idée en lien au « fruit du jacobinisme républicain » (Costa-Lascoux, 1998, p. 238), mais également au passé colonial et à la domination, à l'image d'une disparition, d'une anthropophagie de l'autre, dans *l'impensé social* (Sayad, 1994). La question de l'immigration et de l'intégration est alors instrumentalisée par les politiques, de droite comme de gauche, pour plaire à l'électorat adverse. Ce que l'on observe déjà en 1974, sous la présidence de droite de Valérie Giscard d'Estaing où de nouvelles lois restrictives sont appliquées aux flux migratoires¹³ en même temps que des mesures¹⁴ sont prises sur l'amélioration des conditions de vie des migrants, l'intégration par des cours de langue, des logements, etc. Officiellement, l'immigration de nouveaux travailleurs est suspendue depuis 1974. Néanmoins un traitement spécifique est appliqué aux demandeurs d'asiles et aux réfugiés, selon la Convention de Genève de 1951¹⁵ – ses conditions d'application sont inscrites dans le droit interne au pays – dont la France est signataire. Elle accepte donc d'accueillir des personnes persécutées ou menacées dans leur pays d'origine. Depuis 2003 sont concernées « les personnes menacées

⁹ Ce que nous montre la guerre du Vietnam, première guerre filmée.

¹⁰ Fondé en 1966, ce groupement révolutionnaire s'attache à la reconnaissance de la communauté afro-américaine.

¹¹ La naissance des *Subaltern studies* dans les années quatre-vingt en Inde, puis dans d'autres pays, qui met en avant les connaissances des peuples post-coloniaux, s'inscrit dans ces prises de conscience.

¹² L'affaiblissement des communautés ouvrières du début du XX^e s'inscrit également dans le changement des représentations liées à l'immigration.

¹³ L'idée est de favoriser le retour des immigrants qui souhaitent partir, de favoriser l'installation durable d'immigrants d'appartenance culturelle sélectionnée (Weil, 1995).

¹⁴ Mesures fondées sur des propositions à l'origine d'André Postel-Vinay, secrétaire d'État sous V. Giscard d'Estaing jusqu'en 1974, et qui démissionna (Weil, 1995).

¹⁵ Modifié en 1967.

dans leur pays d'origine de peine de mort, de torture ou de peines ou traitements inhumains ou dégradants, ou encore aux civils dont la vie y est gravement, individuellement et directement menacée du fait d'une violence généralisée résultant d'une situation de conflit armé interne ou international ¹⁶ ».

Pour revenir aux années soixante-dix, alors que la France vient de suspendre l'immigration de travailleurs en 1975, elle va accueillir des réfugiés ¹⁷ du Sud-Est asiatique (Vietnamiens, Cambodgiens et Laotiens) suite à la fin de la guerre du Vietnam. Une situation qualifiée *d'exception indochinoise* par Jean-Pierre Masse ¹⁸ (1996). En effet, la Direction de la population et des migrations (DPM), rattachée au ministère du Travail, produit une circulaire concernant « la situation des ressortissants vietnamiens et khmers » (1975) ¹⁹. Il y est stipulé que ces derniers doivent dans les meilleurs délais disposer de permis de travail, mais qu'en attendant ce moment : « les services de l'agence nationale pour l'Emploi apporteront à ces ressortissants étrangers, même si, n'étant pas titulaires d'une autorisation de travail, ils n'appartiennent pas au marché national de l'emploi, leur concours en vue de la recherche d'un emploi » (DPM, 1975). Par ailleurs, le gouvernement, qui délivrait une prime aux entreprises embauchant un étranger, augmente cet avantage « de 100 F [francs] par travailleur lorsqu'il s'agit d'un ressortissant vietnamien ou khmer » (Décret n° 76-231 du 10 mars 1976) ²⁰. La naturalisation des ex-Indochinois est également favorisée : « peuvent demander la naturalisation française, dès leur arrivée, sans être soumis à une durée de résidence » (circulaire du ministère du Travail du 18 septembre 1975) ²¹. Et ces réfugiés bénéficient de « stage d'adaptation à la vie sociale et professionnelle » (circulaire de la DPM, 1975) ²².

Leur accueil dans l'Hexagone s'inscrit dans des enjeux politiques français et internationaux. La guerre froide, en effet, bat son plein. Le conflit vietnamien se situe au cœur de cette guerre par procuration entre blocs de l'Est et de l'Ouest. Les réfugiés vietnamiens sont accueillis en ce qu'ils sont acquis à la cause de l'Ouest et, de fait, à la France qui les sauve. Ils peuvent à cet égard constituer un électorat potentiel de droite. Par ailleurs, du fait de sa médiatisation, la guerre du Vietnam est devenue la cause mondiale du

¹⁶ Politique d'immigration, site gouvernemental : www.vie-publique.fr

¹⁷ Le statut de réfugié est défini par la Convention de Genève. En France, il est attribué par l'Office français de protection des réfugiés et apatrides (OFPRA).

¹⁸ Chercheur associé au centre d'études sur les conflits.

¹⁹ Cité par J.-P. Masse (1996).

²⁰ *Journal Officiel*, 12 mars 1976, page 1598 (Masse, 1996).

²¹ Citée dans le télégramme adressé aux préfets par le ministre de l'Intérieur le 5 février 1976 (Masse, 1996).

²² Cité par J.-P. Masse (1996).

respect des appartenances culturelles. Au niveau social, en France comme dans le reste de l'Occident, le phénomène des *Boat-people*²³ reçoit une empathie généralisée. Notons qu'au niveau institutionnel, la politique gouvernementale française aura instauré, du moins inscrit dans les représentations, des politiques de faveur en fonction des communautés d'appartenance culturelle, et en l'occurrence pour la communauté vietnamienne²⁴, cette dernière devenant un modèle de population migrante intégrée.

Élargissement de la question d'intégration à la question d'appartenance des premières générations de descendants de migrants

Les années soixante-dix marquent ainsi l'avènement d'un tournant dans le rapport à l'immigration. En effet, dans les années 80, les notions d'intégration et d'insertion soutiennent des projets politiques qui rappellent le modèle états-unien de pluralisme culturel. Le rapport de Stéphane Hessel (*L'immigration, le devoir d'insertion, 1987*) soutient cette nouvelle politique de gauche qui est de « favoriser le développement d'une dynamique d'échanges » tout en « préservant les spécificités culturelles des différentes composantes de la société²⁵ ». Néanmoins, l'esprit libertaire du début des années soixante-dix et la perception par les politiques, dès lors, des migrants sous l'angle de communautés culturelles produisent un mouvement inverse. En effet, l'extrême droite, avec la création du Front national en 1972 par J.-M. Le Pen, s'empare d'un discours contre les *immigrés* dès 1973, tel que le souligne G. Noiriel (2007) dans les propos de J.-M. Le Pen déclarant que les *immigrés* vont *changer la nature du particularisme de la nation française*. Cette période fait également place à des violences civiles. « *Les attentats racistes se multiplient surtout à l'encontre des Maghrébins, atteignant un paroxysme dans la violence avec l'été rouge de 1977 qui fait 15 morts à Marseille* » (Noiriel, 1991, p. 2244). Du côté des premières générations de descendants de migrants (particulièrement en ce qui concerne la population d'origine maghrébine), appelée les *secondes générations* bien qu'ils ne soient pas migrants eux-mêmes, on assiste aux premières manifestations pour une reconnaissance.

²³ Terme anglo-saxon qui signifie littéralement « bateau-gens ». Ces bateaux transportaient surtout des Vietnamiens qui fuyaient le nouveau régime.

²⁴ Même si les Boat-people amènent également des Cambodgiens et des Laotiens, c'est surtout la Guerre du Vietnam qui marque les esprits et les Vietnamiens qui sont la population la plus importante à s'exiler.

²⁵ Cité dans Lorcerie (1997, p. 325).

La « *Marche des beurs* » (1983), impulsée par des jeunes *beurs*²⁶ de la banlieue lyonnaise, ou encore la création de *SOS Racisme* (1984), initie ce phénomène social.

Au final, les transformations sociales et sociétales qui se rapportent aux migrants réactivent conjointement les liens aux principes républicains d'appartenance à la nation française convoqués par les partis politiques pour rassembler l'électorat. L'institution se donne à voir comme s'inscrivant du côté des principes fondateurs de la République délivrant des politiques d'intégration pour une égalité, en liberté et en droit, de tous les citoyens. Le racisme, qui commence à être plus médiatisé, particulièrement par la voix de J.-M. Le Pen, du Front national, conduit, dans les années quatre-vingt, à un questionnement des valeurs françaises et de la menace identitaire supposée des Français. Les politiques de gauche tiennent un discours – paradoxalement aux principes de la République, mais pour le maintien d'une paix sociale et pour prendre position politiquement – prônant une France qui reconnaît le pluralisme culturel. L'utilisation de l'expression « black, blanc, beur²⁷ » qui devient un slogan social et politique corrobore ce contexte. D'autant plus que ce slogan, qui associe le drapeau français au pluralisme culturel, est utilisé lors de la victoire en 1998 de la coupe du monde de l'équipe de France, composée en partie de Français descendants de migrants. On notera que le slogan et les préoccupations concernant le pluralisme culturel s'adressent aux personnes dont les parents sont issus de l'immigration africaine et non-ex-indochinoise, bien que ces deux régions soient d'anciennes colonies dont la France a accepté les migrants.

Ce besoin de reconnaissance des personnes de *seconde génération*, initié dans les années quatre-vingt sous la présidence de François Mitterrand, va contribuer à déplacer la question de l'intégration du migrant vers celle de leurs descendants de premières générations et ainsi toucher à la question identitaire. En cela, la problématique de l'intégration « dépasse donc la question de l'immigration et de l'origine ou de l'appartenance des personnes » (Costa-Lascoux, 1998, p. 242). Elle est une question sociale à comprendre dans le processus de construction sociale et historique qui devient une remise en cause de l'organisation du vivre-ensemble. Elle touche de fait toute personne qui semble étrangère, par ses pratiques et phénotypiquement. En cela, les premières générations de descendants de migrants sont incluses, et s'incluent comme objet d'investissement de ce conflit social. L'intégration nous apparaît alors toujours connoter le

²⁶ Terme désignant les jeunes dont les parents sont issus de l'immigration maghrébine en France. Mot provenant du langage verlan : *beraa* qui signifie arabe.

²⁷ Également nom de la compagnie de hip-hop créée en 1984 par Jean Djemad et Christine Coudun.

colonisé naturalisé, éduqué dans l'école républicaine et qui demeure un non-français. Car rappelons que la France a construit son rapport à l'étranger – inscrit dans *le code de l'étranger* – sur l'esprit des droits de l'homme. Cela implique que si les hommes doivent être égaux devant les droits et les libertés, c'est aussi qu'ils doivent renoncer à toutes pratiques religieuses ou culturelles, hormis dans la sphère privée (Noiriel, 1991). Cette idéologie se pose d'emblée comme conflictuelle à l'encontre des migrants devenus français, de leurs enfants, ou des migrants naturalisés provenant des anciennes colonies. Car, selon les principes d'égalité et de laïcité de la République française, les migrants, citoyens français, ne peuvent s'inscrire dans des différences culturelles et religieuses. Dans l'absolu, les migrants *intégrés* ne doivent donc pas se distinguer par leurs pratiques, voire même leur phénotype, car cela signifierait qu'ils auraient une appartenance d'origine culturelle différente des Français. Tout l'aspect personnel qui les rattache à leurs origines ne concerne pas la République française, et de fait, la nation française et ses valeurs. Cette idée de l'absolu, car elle est bien de l'ordre de l'irréalisable, persiste jusqu'après la Seconde Guerre mondiale en France. Cela implique, également, que les migrants devenus français en tant que tels n'ont pas leur place dans l'Histoire de France. Du moins, la particularité de leur statut d'étranger participant à la construction de la France n'est pas considérée. L'étranger, le migrant, reste celui qu'on domine, qu'on accepte par bienveillance. G. Noiriel souligne que « la déclaration des droits de l'homme marque le triomphe (au moins juridique) du refus de toute ségrégation fondée sur la race, la religion, l'origine ethnique. Mais en contrepartie, toutes les pratiques culturelles ou religieuses sont confinées dans la sphère "privée". Toute forme de groupement politique fondée sur ce type de critères est interdite » (1991, p. 2436). Derrière ce déni institué pour l'égalité – car on ne peut faire disparaître la réalité des différentes appartenances culturelles –, la loi protège la France contre les étrangers. À titre d'exemple, l'article 25 du Code civil (2003) montre que la nationalité des migrants n'est jamais totalement acquise. Ces derniers restent des non-Français, car l'État peut les déchoir de leur nationalité en cas de crime à statuer. Outre la question de la nationalité, cela montre également que l'étranger demeure une menace pour la République. « L'individu qui a acquis la qualité de Français peut, par décret pris après avis conforme du Conseil d'État, être déchu de la nationalité française, sauf si la déchéance a pour résultat de le rendre apatride » (article 25 du Code civil), donc sauf s'il a uniquement la nationalité française.

C'est en partie depuis ce lieu de contradictions, dans lequel la question de l'intégration et de l'appartenance à la France s'inscrit, que les premières générations de

descendants de migrants (qui jusqu'à leur majorité restent des étrangers s'ils ne demandent pas la nationalité, nous l'avons vu) construisent leur rapport au monde. Ainsi, nous venons de voir que, au cours de l'histoire, le rapport à l'immigration, devenu le cœur d'enjeux socio-politiques qui touchent à la question de l'intégration, s'est déplacé des migrants à leurs descendants. Nous allons à présent voir comment les représentations collectives inhérentes à l'intégration, et inscrites dans la temporalité, participent à la constitution de la question identitaire des premières générations de descendants de migrants.

2 - L'intégration : des représentations collectives

Les représentations collectives se constituent, en partie, par le biais des scènes sociales et historiques du rapport à l'immigration où s'inscrivent également les positions politiques. C'est également depuis ce lieu que l'intellectualisation des phénomènes sociaux (et leur réinterrogation) se constitue, produisant par là même la mise en perspective de contradictions. Dans ce cheminement, la question de l'intégration, et ses représentations, ne peut se penser sans les contradictions produites par la visée objective et idéologique du projet de société et de vivre-ensemble. Ce que nous observons avec l'universalisme et le multiculturalisme.

Le contexte socio-politique : entre universalisme et multiculturalisme à la française

Le changement du rapport à l'immigration depuis la loi de 1974 a peu à peu construit un débat intellectuel et politique entre les partisans d'une intégration s'inscrivant dans les principes de la République et les partisans d'un pluralisme culturel s'inscrivant dans le multiculturalisme à l'américaine. À cet égard, D. Schnapper souligne que le débat sur l'intégration, entre *intégrationnistes* et *multiculturalistes*, pourrait se résumer à « comment concilier la liberté et l'égalité individuelle de tous les citoyens – principe que personne ne remet en cause – et la reconnaissance publique de leurs spécificités culturelles qui sont collectives ? » (2007, p. 91). Dans les grands traits de cette division, se situent d'un côté les partisans de l'intégrationnisme dénonçant le multiculturalisme comme risque de *fragmentation sociale*. Outre le fait qu'ils considèrent ces théories comme anti-démocratiques, ils pensent que demander la reconnaissance publique des particularités culturelles est dangereux, car, selon eux, assurer l'égalité de divers groupes et accorder des citoyennetés différentes sont incompatibles. De l'autre côté, les partisans du multiculturalisme n'écartent pas les risques d'une complexité entre égalité et différence.

Néanmoins, selon eux, la question des libertés individuelles et culturelles peut s'inscrire dans les droits de l'homme. En cela, il ne s'agit pas de n'importe quelles cultures, mais de celles qui respectent ces droits. D. Schnapper, qui s'inscrit dans cette approche, déclare que « sans égalités entre les groupes on risquerait de retrouver la situation de l'apartheid » (2007, p. 93). Dans cette perspective, une autre problématique nous semble à questionner, celle de la façon dont seraient posées les limites entre les appartenances culturelles considérées comme acceptables dans le cadre des droits de l'homme et les autres. La question reste posée également par les *post-coloniaux* qui, d'une certaine manière, soulignent la complexité du processus social et historique, et aussi générationnel, lorsqu'ils demandent : « comment doit-on négocier l'universalisme avec tous les métissages complexes de notre contemporanéité ? » (Bancel, Blanchard, Vergès, 2003 p. 160). Conjointement, Lukas Sosoe (2002) soulève la confusion entre droits des cultures et droits de l'homme.

Néanmoins, au niveau politique, depuis la présidence de Nicolas Sarkozy, le conflit penche indubitablement vers l'universalisme et les valeurs républicaines. La question de l'identité nationale, *éternel retour* (Noiriel, 2007) d'un phénomène instrumentalisé de façon récurrente par les politiques à travers l'Histoire, a été reconvoquée sous ce quinquennat (2007-2012). Le 18 mai 2007, sous la présidence de Nicolas Sarkozy et du gouvernement de François Fillon, la création du ministère de l'Immigration, de l'Intégration, de l'Identité nationale et du Développement solidaire a provoqué le désaccord, parfois le désarroi²⁸, de plusieurs intellectuels, pour qui la question de l'immigration n'est pas à opposer à celle de l'identité d'une nation. La politique de N. Sarkozy sur l'identité nationale et sur l'immigration trouve sa justification dans la lutte contre l'avènement d'un *communautarisme* sous couvert de *l'islamisation* (Fassin, 2011). Or, accuser l'islamisation est aussi une instrumentalisation (depuis les années soixante-dix, la politique française favorise le développement de l'islam). En cela, P. Weil (1991) rappelle que la stratégie française consiste à développer, par l'islamisation, une dépendance à l'État d'origine, ce qui pourrait influencer sur le retour d'*immigrés*. Or, l'islamisation est d'autant plus montrée comme danger pour la France depuis les attentats du 11 septembre 2001 aux États-Unis. N. Sarkozy ravive, ainsi, l'idée d'une *communauté nationale*, mais dont l'immigration visible, et particulièrement musulmane, menace la cohésion. G. Noiriel (2007), qui analyse la politique de l'identité nationale, souligne que N.

²⁸ Gérard Noiriel a démissionné du conseil scientifique de la Cité nationale de l'histoire de l'immigration suite à la création du ministère de l'Immigration et de l'Identité nationale.

Sarkozy, reprenant l'idée du Front national, inscrit l'identité nationale dans une historicité d'une France au *sang-mêlé*, mais qui s'est construite dans une identité unique. Il y a les bons *immigrés*, intégrés et riches, et les mauvais, pauvres, menaçants, qui vivent en communauté. N. Sarkozy, selon G. Noiriel, renforce l'amalgame entre pauvreté et inégalités sociales et problématique de l'immigration. Dans cette perspective, le pluralisme culturel des années quatre-vingt devient menaçant et signifie que l'immigration contribue à produire des migrants qui ne sont pas intégrés, des migrants en *situation irrégulière* menaçant la stabilité économique et sociale de la France.

Le président François Hollande, quant à lui, a fait sa campagne présidentielle de gauche en 2012 sur le retour aux valeurs des Lumières sans néanmoins convoquer de nouveau une France pluriculturelle, à l'instar de la gauche des années quatre-vingt. Il a toutefois déclaré le projet d'ouvrir le vote communautaire aux étrangers. Cette dernière spécificité allant à l'encontre même de la constitution française : « Sont électeurs, dans les conditions déterminées par la loi, tous les nationaux français majeurs des deux sexes, jouissant de leurs droits civils et politiques » (article 3) ²⁹.

La question de l'intégration est devenue pour les politiques un argument, et un potentiel, électoral au-delà du modèle de construction républicain français qu'ils détournent selon leurs intérêts. En opposant le modèle multiculturaliste au modèle universaliste, les débats nient la remise en question des principes mêmes de la République et de leurs significations contemporaines. Cependant, ces modèles, et la politique qui les accompagne, participent à la construction des représentations collectives de l'intégration.

Par son versant social, cette question de l'intégration, en ce qu'elle s'ancre dans l'histoire de l'acception de l'étranger puis du migrant, devient une question globale de l'appartenance ou non à la nation française. Et en ce qu'elle se lie politiquement et historiquement à la question de l'appartenance nationale ou de *l'identité nationale*, elle se pose toujours comme un besoin sociétal d'être semblable tout en redoutant la disparition de l'unique. À cet égard, Abdelmalek Sayad (1994) souligne que l'intégration est, dans l'imaginaire social, fabricatrice d'identité, de l'idem, du même, et donc réductrice par rapport au changement. Au-delà de l'aspect objectif de l'appartenance, c'est-à-dire de sa dimension juridique, la problématique concerne les représentations de cet *ennemi de l'intérieur* et la façon dont on considère sa socialisation. Ces représentations s'actualisent

²⁹ Constitution de la République française du 4 octobre 1958 (<http://www.assemblee-nationale.fr>).

en fonction des époques et se déplacent vers d'autres problématiques sociales qui vont toucher les descendants de migrants.

Des représentations collectives à la question identitaire des premières générations de migrants

Dans l'après-guerre, le type d'immigration change. P. Weil (1991) en souligne l'image d'avant guerre : celle d'une population migrante que l'on considère comme nomade et que, de fait, il n'est pas utile d'aider socialement. Cette absence de considération empêche peut-être, selon l'auteur, la population française de voir les migrants comme de futurs Français et surtout comme des semblables. À cet égard, P. Weil rappelle l'incendie du 1^{er} janvier 1970 à Aubervilliers, en France, dont les images diffusées à la télévision montrent pour la première fois des conditions de vie de migrants. Ces images qui entrent dans tous les foyers participent à l'institution de représentations. Dans le documentaire *La Saga des immigrés*, les auteurs Édouard Mills-Affif et Anne Riegel (2007), qui analysent l'évolution du regard médiatique de 1960 à 1990, attestent qu'à partir de ce moment l'image du migrant sera toujours celle du pauvre et du démuné. Il est associé non seulement à la pauvreté, mais également au ghetto, ce qui devient par la suite l'image de la banlieue. En effet, les banlieues deviennent emblématiques de la non-intégration que l'on perçoit comme un repli communautaire culturel, alors qu'il s'agit d'un repli de la pauvreté. Être migrant, non intégré signifie être perçu par le biais de représentations où s'inscrivent une vision du repli communautaire dans des « ghettos urbains [...] devenus l'indice et la source des phénomènes de mise à l'écart de la population pour lesquelles se conjuguent les effets de la marginalisation professionnelle et des origines ethniques » (Schnapper, 2007, p. 194). La question de l'intégration est souvent évoquée par les politiques dans le seul sens de non-intégration, de repli communautaire et culturel. Or nous nous demandons si l'intégration n'est pas, pour eux, une nouvelle manière de redéfinir une catégorie sociale de la pauvreté, et si le repli communautaire n'est pas cette catégorie retranchée. De ces représentations de l'intégration, nous questionnons le processus social et historique dont Didier Lapeyronnie (2006) nous apporte une autre dimension lorsqu'il définit la banlieue comme *théâtre colonial* que nous entendons comme le lieu où s'actualisent des scènes d'un passé colonial.

De son côté, J. Barou (1998) affirme que les représentations liées à l'intégration sont partagées par diverses couches sociales et par les migrants eux-mêmes qui se définissent par leur origine dans la question de leur intégration. Ainsi, les représentations

de l'intégration se lie à la question de la *reconnaissance d'appartenance à la société* française. L'auteur s'accorde avec d'autres à dire que cette dernière est également une mise en question de la pauvreté, qui amène la honte. Or l'intégration, telle qu'elle est posée par les politiques, nous l'avons souligné, implique les personnes nées en France dont les parents sont issus de l'immigration. Et du fait de ces représentations, qui font l'amalgame entre pauvreté et reconnaissance, ces personnes se sentent exclues d'une appartenance française. Toujours de par ces représentations, les premières générations de descendants de migrants ne sont donc pas considérées comme socialisées au même titre que toute personne née en France. Or l'intégration est pour les migrants une *seconde socialisation* (Sayad, 1994), mais pas pour leurs descendants qui vivent en France leur première socialisation. D. Schnapper (2007) en souligne le paradoxe lorsque des jeunes descendants de migrants amenés à répondre de leur intégration, font remarquer : « vous voulez que je m'intègre à quoi ? C'est mon pays la France ! » (p. 17). La question de l'intégration soutient des représentations collectives, articulées et fondées sur le social, sur l'histoire, et donc aussi sur le politique. Ces représentations s'inscrivent dans le rapport aux migrants, mais aussi dans le rapport aux descendants de migrants nés et socialisés en France, ce qui constitue une part de notre objet. Ces représentations collectives de l'intégration, en ce qu'elles mettent en jeu des questions du statut social et juridique, par l'appartenance à la France, des premières générations de descendants de migrants, touchent à des problématiques identitaires. Pour M. Khellil (1997) la question de l'identité emprunte *les mêmes voix que la socialisation*, socialisation qui, rappelons-le, est pour lui le concept sociologique de l'intégration. L'auteur traite des questions de migration comme un parcours de construction identitaire au sein de la société. Pour lui, la socialisation est une stratégie d'adaptation que nous rappelle la notion de *stratégie identitaire* (Camilleri et al., 1990). Pour autant, le terme « stratégie » nous semble présenter un individu qui, à tout moment, est dans un rapport social conscientisé. Or la socialisation est également donnée, dans une définition du dictionnaire Larousse, comme processus que l'on attribue à l'enfant qui *intériorise* les valeurs, normes, codes et règles de conduites d'une société pour s'intégrer à la vie sociale. Or, si la socialisation est perçue comme processus d'intériorisation donc processus en partie psychique, il nous paraît important de penser la socialisation dans sa complexité individuelle et collective et en termes de double processus, social et psychique. À cet égard, Hanna Malewska-Peyre (1991, 1993) souligne que le processus de socialisation est une intériorisation des valeurs et des normes pour une *construction d'un univers propre, une identité*. La construction identitaire des premières générations de

migrants se réalise dans ce lieu des représentations collectives liées à l'immigration, où la reconnaissance d'appartenance ou non à la nation est condition de participer à l'unicité de la France. Unicité sans cesse repensée et débattue sur la scène publique.

Nous venons d'aborder, de manière générale, le contexte social, historique et politique où nous avons situé le rapport à l'immigration, tel un élargissement de la question d'intégration à la question identitaire des premières générations de descendants de migrants. Cette question touche à la problématique d'appartenance des migrants à la France et à ses contradictions inscrites dans l'Histoire. Nous allons à présent introduire plus spécifiquement la population d'origine vietnamienne dans cette problématique en posant, dans le chapitre suivant, l'historique d'une identité socio-culturelle et le contexte d'immigration. Et ainsi préciser notre objet qui concerne les Vietnamiens, en tant que premières générations de descendants de migrants.

Chapitre 2

Repères historiques d'une identité culturelle vietnamienne

Pour introduire une identité culturelle vietnamienne, nous commençons par retracer les origines de la construction de la société vietnamienne, à travers son histoire sociale, politique et culturelle.

1 - Les origines sinisées

Les vestiges archéologiques découverts dans la péninsule de la pointe sud-est du continent asiatique, que l'on nomme aujourd'hui le Vietnam, laissent présumer l'établissement de plusieurs groupes culturels 3 000 ans avant J.-C. Ils se répartissaient du nord du Vietnam actuel au Guangdong, province chinoise ainsi nommée aujourd'hui. La population du territoire recouvrant l'actuel Vietnam se constitue, au fil des siècles, par des groupes fuyant la domination de la Chine, empire qui aspirait à unifier sous sa bannière presque toutes les microsociétés du continent. Jusqu'au X^e siècle, le Vietnam fut donc soumis à une politique d'assimilation chinoise. Selon Nguyễn Khắc Viện, « le premier souci était d'imposer la vénération due à l'empereur, Fils du Ciel ; l'écriture idéographique était en vigueur servant de véhicule à la doctrine officielle, le Confucianisme » (1993, p. 22)³⁰. Le développement du Vietnam s'effectue dans une perpétuelle résistance et un assujettissement à l'envahisseur chinois qui occupe une seconde fois le pays au XIV^e siècle pour une courte période.

Les dynasties royales vietnamiennes qui s'installent successivement suite aux insurrections contre les Chinois, ou grâce à leurs soutiens, restent empreintes des codes confucéens imposés par le Fils du Ciel. La structure étatique du Vietnam se fonde sur l'institution administrative mandarinale chinoise et communale (instaurée dès le I^{er} siècle par les Chinois)³¹. L'école mandarinale, qui prépare aux concours pour être mandarin, afin d'administrer et de diriger une province, est ouverte à tous les *filis du peuple* méritants (des bourses sont attribuées). La philosophie de Confucius y est enseignée. Son assimilation par la société vietnamienne et son intégration dans la culture vient du fait que la pensée confucéenne est devenue un dogme d'État durant plusieurs siècles. Dogme qui perdure au Vietnam comme en Chine.

Le pays du milieu³² conserve des bibles de conduites nommées les « Classiques », *King*. Ils sont au nombre de cinq et leur écriture, parfois anonyme, remonte à moins 500

³⁰ Nguyễn Khắc Viện : ancien directeur de la revue *Études vietnamiennes*. Ancien interne en pédiatrie des hôpitaux de Paris, directeur de la fondation N-T (psychologie de l'enfant).

³¹ Précisions culturelles : Cours (2006) Xavier Guillaume, vietnamologue, professeur historien, à l'INALCO.

³² Traduction littérale de la signification du nom Chine.

ans avant J.-C. Les enseignements de Confucius en font partie. Nous pouvons comparer ce philosophe à Platon dans la mesure où son implication, d'ordre philosophique, est politique, éthique et instituante. Le *Hiao King*, ou *Livre canonique sur la piété filiale*, est attribué à Confucius. Dans les premiers dialogues de Confucius avec ses disciples, le maître explique :

« Tout notre corps, jusqu'au plus mince épiderme et aux cheveux, nous vient de nos parents. Se faire une conscience de le respecter et de le conserver, est le commencement de la Piété Filiale. Pour atteindre la perfection de cette vertu, il faut prendre l'effort et exceller dans la pratique de ses devoirs, illustrer son nom et s'immortaliser, afin que la gloire en rejaillisse éternellement sur son père et sur sa mère. La Piété Filiale se divise en trois sphères immenses : la première est celle des soins et des respects qu'il faut rendre à ses parents ; la seconde embrasse tout ce qui regarde le service du Prince et de la patrie ; la dernière et la plus élevée, est celle de l'acquisition des vertus, et de ce qui fait notre perfection. »

Il ajoute :

« Qui aime ses parents [...] n'oserait haïr personne ; qui les honore, n'oserait mépriser qui que ce soit. Si un Souverain sert ses parents avec un respect et un amour sans bornes, la vertu et la sagesse des peuples croîtront du double, les barbares mêmes se soumettront à ses arrêts ³³. »

Dans ce dogme, le respect des parents, des aînés, de l'empereur, de la hiérarchie sociale est un levier pour préserver la cohésion du peuple, donc sa force combative. Les fondements des valeurs culturelles du Vietnam, à l'instar de celles de la Chine, s'inscrivent dans une hiérarchisation du pouvoir familial et social pour la préservation du groupe. Le confucianisme d'État établit cinq règles fondamentales de respect et de fidélité dans les rapports spécifiques hiérarchisés qui fondent les rapports sociaux et familiaux actuels. Ces rapports se définissaient, dans le dogme confucéen, dans les liens roi-sujet, père-fils, frère aîné-frère cadet, mari-femme, ami-ami ³⁴, le second devant respect au premier (sauf dans le cas des rapports entre amis, qui restent à définir de manière subjective en fonction de la position sociale et de la reconnaissance sociale dont jouissent l'un et l'autre).

Le respect s'enseigne d'abord dans le groupe familial et demeure au premier niveau des exigences éducatives. À ce propos, Confucius déclare que « la crainte se mêle à cette

³³ Hiao King, ou Livre canonique sur la piété filiale. Origine non datée. Première traduction 1727-1780. (1998)

³⁴ Précisions culturelles : Cours (2006) Xavier Guillaume, vietnamologue, professeur historien, à l'INALCO.

affection, à proportion qu'ils [les parents] l'instruisent, et croît de jour en jour ». Plus tard, l'éducation doit mener « à élever cette crainte jusqu'au respect »³⁵. Peur, amour et respect des parents sont liés dans la doctrine confucéenne. Les parents ont un pouvoir absolu sur l'existence de l'enfant : « Un fils a reçu la vie de son père et de sa mère, ce lien qui l'unit à eux est au-dessus de tout lien, et les droits qu'ils ont sur lui sont nécessairement au-dessus de tout »³⁶. Soulignons qu'à cette époque la femme occupe un rang familial et social dès lors qu'elle met au monde un fils, surtout s'il est l'aîné. Avant cela, elle est soumise à son père, à son mari et à la mère de celui. Puis elle gagne en respect avec l'âge.

Les modalités culturelles vietnamiennes se sont donc construites, principalement, sur le confucianisme, qui imprègne les rapports sociaux. À cet égard Max Weber, qui analyse le confucianisme, souligne que dans la société chinoise « il n'est jamais apparu de tension avec le "monde" parce qu'il n'a jamais existé » (Weber, 1915, p. 384). En déclarant cela, il compare le confucianisme au puritanisme. Selon Weber, « toute religion qui s'adresse au monde avec des exigences rationnelles (éthiques) entre inévitablement [...] dans un rapport de tension avec les irrationalités de ce monde » (Weber, 1915, p. 381), ce qui est le cas du puritanisme et de la plupart des religions, car elles instaurent dans la rationalité un comportement éthique pour accéder à la transcendance. Ces religions imposent donc un mode de comportement qui implique la repentance, le salut et la délivrance du monde terrestre. Ce dernier est vécu comme un passage vers la vie, qui est ailleurs, alors que le confucianisme prône l'adaptation aux exigences sociales de la vie commune, car tel est l'ordre des choses du monde dont l'homme fait partie³⁷ intégrante. Le monde est celui dont il fait partie, il n'y en a pas d'autre et il est le meilleur possible. Ce qui implique une « soumission respectueuse à l'ordre établi des pouvoirs terrestres » (Weber, 1915, p. 382). Le confucianisme comme dogme d'État a empêché toute religion prophétique. La religiosité était de l'ordre d'un magique qui se traduisait par la piété à l'égard des ancêtres et se pratiquait dans le cercle privé. Le confucianisme projette une image idéale de l'être dans l'harmonie avec soi-même et le monde. En cela l'individu doit rester digne et accomplir ses devoirs, avoir « un contrôle de soi vigilant et rationnel, et une répression des passions irrationnelles, quelles qu'elles fussent, susceptibles d'ébranler l'équilibre » (Weber, 1915).

³⁵ Op. Cit., Hiao King.

³⁶ Op. Cit., Hiao King.

³⁷ Voir *Le monde du Tao*. (Chang Chung-Yuan, 1963).

Le confucianisme produit une cosmologie spirituelle où la vie est perçue avec une certaine fatalité et où le conflit, lorsqu'il apparaît, est réglé de manière à éviter les tensions au niveau social. Selon Didier Bertrand, le confucianisme est une « morale sociale » (2000, p. 20), il « est une entreprise morale d'ajustement au monde » qui « influence la constitution de la personne » (Didier Bertrand, 2000, p. 25). Pour nous, le code confucéen, en ce qu'il ne promet pas la transcendance, ne produit pas un enseignement culpabilisant de l'existence, comparé au puritanisme décrit par Weber. Dans les croyances, les comptes à rendre sont ceux que l'on se doit aux ancêtres, qui vivent avec les vivants. Les répercussions seront honneur ou honte sur les ancêtres, et non la pénitence. Au Vietnam, les offrandes de nourriture montrent cet aspect de considération pour les ancêtres, qui sont parmi les vivants.

Le confucianisme est pratiqué dans les familles et par les dirigeants du pays, encore aujourd'hui. En effet, le célèbre HỒ Chí Minh, qui mène la première guerre d'indépendance du Vietnam jusqu'en 1954, instaure une nouvelle idéologie fondée sur un mélange de confucianisme et de communisme ; idéologie que l'on retrouve également dans le communisme chinois. L'institution vietnamienne se constitue sur des valeurs de respect de la hiérarchie, familiale et sociale.

2 - Religions et Culte des ancêtres

Les religions les plus pratiquées au Vietnam sont le bouddhisme, le caodaïsme, le hòa hảo. Ces deux dernières religions ont été créées au XX^e siècle. Le caodaïsme fut établi en 1926 par un fonctionnaire vietnamien de l'administration française ; le hòa hảo, en 1938, par un Vietnamien surnommé "le moine fou" par les Français. Ces nouvelles religions syncrétiques mélangent bouddhisme et autres croyances. Nous n'entrerons pas dans la spécificité de ces religions. Cependant, elles témoignent de la manière dont les Vietnamiens conçoivent les religions, prenant les aspects positifs pour les faire cohabiter dans une même croyance. Suite à la colonisation française, on trouve fréquemment dans certaines familles des objets en lien avec le catholicisme³⁸, le bouddhisme ou encore avec des personnages historiques ou mythiques vietnamiens qui sont vénérés. Selon Xavier Guillaume³⁹, l'objectif des Vietnamiens est de ne jamais mécontenter les dieux quels qu'ils soient. Les Vietnamiens demeurent très superstitieux. Les fêtes traditionnelles

³⁸ Le catholicisme a nourri les premières résistances aux missionnaires français, premiers colonisateurs du Vietnam, car il imposait le culte du dieu unique, ce qui va à l'encontre du Culte des ancêtres.

³⁹ Op. Cit. vietnamologue, professeur historien, à l'INALCO.

témoignent des croyances dans les génies et dans les personnes décédées que l'on doit respecter.

Attachée particulièrement au respect des aînés, la culture vietnamienne a maintenu le *Culte des ancêtres* qui reste une pratique inconditionnelle⁴⁰. Le Culte se pratique sans exception, contrairement aux religions, dans toutes les familles. Il signifie la vénération des ancêtres en témoignage de respect. Sur l'autel du Culte, des tablettes portent des inscriptions des noms et autres informations, qui concernent les quatre dernières générations ascendantes. Des photographies sont également disposées quand cela est possible. De la nourriture, de l'encens ornent l'autel. Dans la croyance vietnamienne, les personnes décédées continuent de faire partie des vivants, car il n'existe pas d'au-delà. Le Culte des ancêtres est perpétué par le fils aîné. La pratique s'effectue cinq fois dans l'année aux cours de différentes fêtes traditionnelles. Selon Lê Hữu Khóa (1996), le Culte des ancêtres permet de préserver la cohésion du groupe familial.

3 - L'immigration vietnamienne en France

La France a occupé le Vietnam durant près d'un siècle⁴¹. À l'époque française le Vietnam est divisé en trois États, la Cochinchine (le Sud), l'Annam (le Centre) et le Tonkin (le Nord). Le Sud, qui est officiellement le premier État à être totalement administré par les Français⁴², est également le plus riche économiquement (grâce à son climat, ses ressources, sa position géopolitique). Il en découle que, dans le Sud, existent, plus fréquemment, de riches propriétaires fonciers vietnamiens qui mettent leurs enfants à l'école française, voire les envoient en France poursuivre leurs études.

En 1954, les Accords de Genève mettent fin à l'occupation coloniale française en Indochine (Vietnam, Cambodge, Laos) à la suite de la première guerre pour l'indépendance menée par Hồ Chí Minh⁴³, d'obédience communiste, et les indépendantistes. Le Vietnam est divisé en deux, au niveau du 17^e parallèle, le Nord devenant la République démocratique du Vietnam, dirigée par Hồ Chí Minh, le Sud étant déclaré État du Vietnam, officiellement indépendant⁴⁴. Le départ des Français cause

⁴⁰ On retrouve la pratique du Culte des ancêtres dans l'histoire du Vietnam traditionnel dès le I^{er} siècle.

⁴¹ Officiellement, du 5 juin 1862, date de la première cession des provinces du Sud Vietnam à la France, au 21 juillet 1954, Accords de Genève qui reconnaissent l'indépendance du Vietnam, du Cambodge et du Laos.

⁴² Officieusement, alors que la France prétend laisser l'Annam et le Tonkin en partie sous administration royale vietnamienne, l'état colonial administre tout le pays.

⁴³ De son véritable nom *Nguyễn Tất Thành*.

⁴⁴ Dirigé par le chef d'État, Ngô Đình Diem, mis au pouvoir par les États-Unis.

également celui de nombreux Vietnamiens ainsi que de Cambodgiens et de Laotiens, soit parce qu'ils ont la nationalité française, sont liés à la France par des mariages franco-vietnamiens, des fonctions militaires ou administratives, sont pupilles de la nation, soit parce qu'ils font le choix d'émigrer et de demander leur naturalisation. D'autres (du Sud) décident de rester.

Cette émigration est donc caractérisée par une population vietnamienne qui s'inscrit dans des liens coloniaux à la culture française, liens qui procèdent, en partie, des origines sociales et du contexte géographique d'habitation (ville ou campagne). On retrouve également davantage de familles d'origines sociales aisées, en comparaison aux périodes d'émigrations suivantes (Lê Hữu Khóa, 1985), bien qu'elles subissent en arrivant un déclassement social. Par ailleurs, si le Sud est rapidement occupé par les forces armées américaines et entre dans une deuxième guerre avec le Nord du pays, que l'on nomme guerre du Vietnam, des familles riches du Sud continuent d'envoyer leurs enfants en France pour y étudier. Globalement, ces types d'immigration temporaire ont lieu jusqu'à la fin de la guerre du Vietnam et deviennent permanentes quand les troupes du Nord envahissent le Sud, la réunification du pays étant officialisée le 30 avril 1975.

Après cette date, l'émigration est une émigration uniquement d'exil. Le pays étant sous régime communiste, de type stalinien ⁴⁵, l'État interdit à ses ressortissants de quitter leur pays. À la fin de la guerre du Vietnam, le terme de Boat-people apparaît dans les médias. Les Boat-people représentent les migrants de cette deuxième période d'émigration vietnamienne (également cambodgienne et laotienne) souvent d'origine sociale modeste. S'enfuyant sur des bateaux de fortune, acculés à quitter leur pays, n'ayant pas eu les possibilités de partir avant la fin de la guerre, « une bonne partie d'entre eux sont issus de pays où la population est en grande partie paysanne ou liée au monde paysan traditionnel », souligne Ida Simon Barouh (1998, p. 193).

Le phénomène des Boat-people se reproduit en 1979 lorsque le Vietnam entre en guerre avec le Cambodge et que la Chine déclenche quelques attaques sur le territoire Vietnamien ⁴⁶.

L'immigration en France de Vietnamiens a fait l'objet d'intérêt et de recherches qui traitent des problématiques d'intégration et des questions identitaires des descendants de

⁴⁵ Les membres du Parti communiste vietnamien (PCV), vainqueurs de la guerre, ont été militairement soutenus et formés par l'URSS.

⁴⁶ Cette situation géopolitique a pour conséquence que l'État vietnamien opère des représailles sur son propre sol dans le quartier chinois de Hồ-Chi-Minh-Ville (anciennement Saïgon). Ces événements ont pour effet l'exil de nombreuses personnes.

migrants, que nous avons introduites précédemment. Nous allons aborder ce corpus dans le prochain chapitre.

Chapitre 3

Intérêts et limites des approches sociologiques de la vietnamité en
France

En premier lieu, dans ce chapitre, nous présentons les auteurs qui ont traité des problématiques identitaires et des questions d'appartenance des descendants de migrants vietnamiens nés en France. Notre analyse des recherches existantes montre que n'y sont pas distingués Vietnamiens nés en France, Eurasiens, rapatriés ou réfugiés⁴⁷. Sont principalement étudiés les rapports entre parents et enfants. Par ailleurs, ces recherches sont peu nombreuses. Enfin, leur publication date des années quatre-vingt, donc après la fin de la guerre du Vietnam. Nous avons consulté ces travaux et en proposons une brève analyse.

1 - Les enfants indochinois migrants

Les recherches pionnières d'Ida Simon-Barouh (1981) apportent une première analyse des représentations dans les rapports entre les enfants originaires d'Indochine (lire notamment *Rapatriés d'Indochine*⁴⁸) et la société d'accueil (le village de Noyant d'Allier, en France. L'auteure englobe, sous le terme de rapatriés, des enfants eurasiens ou non, nés au Vietnam, au Cambodge ou au Laos, et qui ont connu l'exil avec leurs parents. Ces personnes arrivent dans l'Allier en 1955, puis en 1965, après la fin de la colonisation, et sont logées de manières assez rudimentaires dans des corons⁴⁹. Son axe d'analyse se fonde sur *Les Règles de la méthode sociologique* de Durkheim, mettant au cœur de sa réflexion que « toute éducation consiste dans un effort continu pour imposer à l'enfant des manières de voir, de sentir ou d'agir auxquelles il ne serait pas spontanément arrivé » (Durkheim, 1956)⁵⁰. Elle décrit par ailleurs un environnement villageois indifférent, sans *amitiés*, ni *véritable animosité* envers cette population migrante qui vient remplacer les ouvriers polonais dans les corons. « C'est un mal contre lequel on ne peut rien » disent des villageois (Simon-Barouh, 1981, p. 240). Cette indifférence se caractérise par la quasi absence d'échanges entre ces deux sociétés, que ce soit entre adultes, enfants ou adolescents. L'auteure, qui peine elle-même à entrer en contact avec cette population, a employé des méthodes d'observation directe et de questionnaires auprès des enfants. Elle

⁴⁷ Ce terme est un statut civil donné (par exemple réfugié politique) lorsqu'une personne est rapatriée et fait une demande d'asile.

⁴⁸ Les travaux d'I. Barouh-Simon sont complémentaires à ceux de P.-J. Simon (1981), lesquels ne traitent pas des enfants indochinois. On trouve également des travaux de mémoire de master en sociologie ou en histoire sur ce thème.

⁴⁹ Je suis allée visiter ce village de l'Allier, qui aujourd'hui encore abrite une importante population issue de cette immigration.

⁵⁰ Cité par l'auteur (Simon-Barouh, 1981, p. 11).

utilise des tests⁵¹ de technique psychologique. Néanmoins, elle constate que ces derniers ne fonctionnent pas avec les enfants *indochinois*. L'auteur souligne alors qu'il aurait fallu redéfinir le travail de recherche et introduire une équipe qui connaisse particulièrement bien les *mentalités vietnamienne, cambodgienne et laotienne et l'histoire de la colonisation et de la décolonisation*. Nous retenons également que les analyses soulignent qu'à l'école « les enfants sont réputés pour leur bonne tenue, leur gentillesse, leur sagesse, leur discipline » (Simon-Barouh, 1981, p. 261) et qu'une certaine rivalité existe avec les Eurasiens, car ces derniers arguent « de leur degré de sang français dans les veines » (Simon-Barouh, 1981, p. 244).

En résumé, l'auteure identifie des représentations dans les rapports entre enfants rapatriés et société d'accueil et le milieu institutionnel de l'école. Elle montre également une dualité entre ces enfants rapatriés mettant en jeu la légitimité à l'appartenance française avec la question du sang. L'auteur souligne les limites de sa méthodologie pour analyser l'éprouvé des enfants et les rapports qu'ils entretiennent avec leur famille. Elle soulève la nécessité d'une compréhension culturelle alors qu'elle tente d'identifier des rapports culturels d'un point de vue anthropologique. Sa typologie ne différencie pas le lieu de naissance ni le cadre familial.

2 - La question identitaire

Les travaux de Lê Hữu Khóa⁵² (1985, 1987) sont les premiers à soulever la question identitaire des Vietnamiens migrants éduqués en France mais nés au Vietnam. Dans sa recherche, publiée sous le titre *Les Vietnamiens en France, insertion et identité* (1985), l'auteur consacre un chapitre à la *dialectique de l'insertion et l'identité* des Vietnamiens en France. Il reprend ce thème dans un ouvrage collectif, *Les Jeunes Vietnamiens de la deuxième génération, la semi-rupture au quotidien* (1987).

L'auteur s'efforce de mettre en lumière que les Vietnamiens qui ont grandi en France ne se considèrent ni comme Vietnamiens, ni comme Français mais se sentent pris entre une culture vietnamienne transmise par l'éducation familiale et une culture transmise par les institutions sociales et éducatives du pays d'accueil. L'insertion se fait grâce à une *identité recombinaisonnée* en situation d'immigration. Il souligne les contradictions de la société des années quatre-vingt entre des critères objectifs d'égalité dans une société qui se

⁵¹ TAT : Thematic Aperception Test (la patte noire).

⁵² Professeur en sociologie à l'Université de Lille 3 et directeur du GRISEA (Groupe de recherche sur l'immigration du Sud-Est asiatique).

veut alors *pluriculturelle* et des pratiques subjectives dans les institutions éducatives françaises qui deviennent responsables des difficultés *d'insertion* des jeunes Vietnamiens. Car ces derniers restent perçus comme des étrangers. Cette situation est un obstacle supplémentaire à leur quête d'une identité nouvelle, *plus française*. L'auteur commence ses entretiens en 1975, après la fin de la guerre du Vietnam, au moment de l'arrivée des Boat-people. L'idée de pouvoir un jour retourner au Vietnam est encore très présente dans les familles vietnamiennes. Les courts entretiens que l'auteur publie sont ceux de personnes de 20 à 22 ans qui ont grandi dans ces représentations où la question nationale vietnamienne et la possibilité d'un retour au pays, induite par les parents, est exacerbée. Cet ensemble de facteurs participe aux difficultés d'insertion des enfants.

Dans cet ouvrage, la construction identitaire est questionnée du point de vue des valeurs vietnamiennes. L'auteur cherche à mesurer la *vietnamité* des enfants qui évoluent dans cette complexité culturelle, ainsi qu'à en décrire les liens à la communauté d'origine. Néanmoins, dans cette perspective, la construction identitaire devient essentiellement production d'une transmission culturelle qui serait en rupture parce que la personne a quitté son pays. La notion *d'identité recombinaison* ne laisse pas la place à la possibilité de penser cette construction en termes de processus globale.

De son côté, Mong Hang Vu-Renaud (2002)⁵³ consacre un chapitre aux rapports entre parents et enfants, dans le cadre de l'éducation et de la transmission de *modèles de comportement*, de Vietnamiens réfugiés après 1975, qui s'opposent aux modalités culturelles françaises.

Pour catégoriser les Vietnamiens réfugiés, l'auteure distingue deux classes sociales qui existaient dans la société du Vietnam avant le changement de régime en 1975, qu'elle nomme *dominante et populaire*. Elle établit un lien entre cette distinction et les capacités d'adaptation dans le pays d'accueil qu'est la France. Les classes dominantes, constituées lors de la période coloniale française au Vietnam, se caractérisent par des pratiques culturelles traditionnelles et occidentales (telles que l'usage de la langue française) qui ont facilité leur intégration en France. Les classes populaires, quant à elle, ont eu plus de difficultés à s'intégrer. Souvent rurales, elles ont été, de fait, moins en contact avec les colons puisque ces derniers étaient concentrés dans les grandes villes comme Hanoï ou Saïgon. Les conditions d'immigration et d'adaptation de ces deux classes

⁵³ Mong Hang Vu-Renaud est docteure en sociologie (directeur de thèse Lê Hữu Khóa) et membre du GRISEA.

vont donc être différentes. Néanmoins, le phénomène même de l'immigration va avoir tendance à atténuer, économiquement, les rapports de classe qui existaient dans le pays d'origine. Les classes dominantes se voient déclassées alors que les classes populaires améliorent leurs conditions de vie par des emplois urbains, l'accès à la scolarisation pour leurs enfants, voire aux études universitaires. Néanmoins, l'auteure souligne que si « les critères matériels apparents de division de classe tendent à s'estomper, les critères de la distinction culturelle gardent cependant toute leur force » (Renaud, 2002, p. 62). Car elle affirme que les classes populaires du Vietnam n'ont pas eu accès à la culture confucianiste, celle-ci étant réservée aux « *lettrés* », donc aux classes dominantes. En effet, objectivement, le confucianisme est l'enseignement tiré de la philosophie de Confucius et cette philosophie n'est accessible que par les études. Or, en situation d'exil, nous dit l'auteure, cette population aurait reconstruit une identité certes basée sur des valeurs confucianistes bien présentes, mais que « leur appropriation et leur usage par des catégories “non lettrées” [relèveraient] davantage de la logique de l'habitus que de celle d'une doctrine fixée dans un code, lequel est par essence, immuable » (Renaud, 2002, p. 342). En d'autres termes, l'application de la doctrine confucéenne, pour les classes populaires, se manifeste surtout par un mode de vie, lié à des habitus dont l'origine est le besoin de se constituer une identité culturelle en situation d'exil. Cette population se serait imprégnée des pratiques des classes dominantes, mais sans en connaître les fondements. Pour autant, ces pratiques restent plus accessibles que les pratiques françaises, à l'origine méconnues par les classes populaires qui arrivent dans le pays d'accueil. Ainsi, « la norme lettrée est alors adoptée comme marque absolue de la vietnamité contre la francité » (Renaud, 2002, p. 352), les Vietnamiens affirmant par là leur identité. Mais c'est également à travers *cette norme* que les Français perçoivent la communauté vietnamienne, ne distinguant pas ces classes. Ce phénomène entraîne « une certaine proximité entre ce qu'ils sont et ce qu'on attend d'eux qu'ils soient » (Renaud, 2002, p. 377). En conclusion, l'auteure se pose la question de la transmission de cette *culture de l'adaptation*, de ces valeurs, chez les Vietnamiens éduqués en France issus de la classe populaire au Vietnam. Elle écrit que « ces valeurs ont été intériorisées et l'impossibilité qu'ont ces personnes [jeunes adultes vietnamiens éduqués en France] à les réaliser entraîne chez certains une culpabilité telle qu'ils en ressentent une profonde détresse morale » (Renaud, 2002, p. 231).

À l'instar de Lê Hữu Khóa, M.-H. Vu-Renaud questionne la persistance d'une *vietnamité* chez les enfants éduqués en France. Dans l'approche des deux auteurs, inscrits

dans une perspective culturaliste, la construction identitaire est envisagée comme un tout, lieu de l'acquis culturel qui, en contexte d'immigration, s'adapterait pour constituer une *identité recombinaée* selon Lê Hữu Khóa. Et selon M.-H Vu-Renaud, cette adaptation identitaire culturelle, en réponse également aux représentations, est celle qui se transmet aux enfants et qui participe à leur *détresse morale*.

Les questions qui restent posées sont celles portant sur la visée dans laquelle l'objet de la construction identitaire des enfants éduqués en France est considéré. L'enjeu semble d'objectiver une identité de l'enfant éduqué en France qui reposerait sur l'étude de ses pratiques en lien avec une *vietnamité* et pour en mesurer le degré d'ancrage. Pour M.-H. Vu-Renaud, la *vietnamité* se constitue d'éléments culturels issus du confucianisme, mais qui ne répondraient pas au véritable code confucéen chez les classes populaires. Elle désigne ainsi un *confucianisme de l'exil* pratiqué par ces derniers. Or ses propos nous semblent montrer une complexité où devrait être pris en compte le fait qu'une pratique sociale ne peut se comparer à un code objectif. Nous justifions notre analyse par le fait que l'auteure, elle-même issue de la classe dominante, est selon nous dans un rapport conflictuel où se mêlent un imaginaire social lié à la société vietnamienne et peut-être un imaginaire lié aux *classes dominantes*, qui touche à l'idée d'une perfection de la pratique confucianiste (nous reviendrons sur la question de cet imaginaire social lié à la société vietnamienne). Or les *classes dominantes* possèdent des habitus qui pourraient se lier à des pratiques confucianistes, sans pour autant relever d'une objectivité absolue. Ceci nous amène à questionner des éléments de la transmission intergénérationnelle dans la construction identitaire des premières générations de migrants vietnamiens. Un questionnement dont l'approche repose sur l'interrogation de la subjectivité. C'est-à-dire dans la manière dont cette transmission est vécue par le sujet.

Par ailleurs, la dimension psychique de la construction identitaire est soulignée par deux auteurs que nous venons d'aborder ce qui pourrait apporter des éléments de compréhension complémentaires à la question identitaire soulevée. Chez I. Barouh-Simon, qui met en questionnement la validité de son test général de psychologie, mais également chez M.-H. Vu-Renaud qui indique une *culpabilité* et une *détresse* chez les descendants de migrants vietnamiens s'inscrivant dans une complexité de leur construction identitaire entre deux cultures.

Au regard du corpus consulté, nous questionnons les liens entre cette *culpabilité* ressentie par les Vietnamiens éduqués en France, leur *détresse* (ce que cette souffrance signifie), la transmission d'une *vietnamité* (en quoi elle est impliquée dans la situation

vécue par ces personnes), l'appartenance (en quoi elle est convoquée), liens qui s'inscrivent dans la construction identitaire de Vietnamiens nés en France et en rapport avec les représentations collectives de l'immigration comme nous l'avons souligné dans les chapitres précédents.

Nos réflexions autour de cet objet nous amènent à proposer une autre visée et de nouvelles hypothèses pour traiter de la question des premières générations de descendants de migrants, et plus spécifiquement des Vietnamiens d'origine.

3 - Construction des hypothèses

Dans le cadre de la problématique des rapports entre parents et enfants, l'intérêt est pour nous de poser un éclairage sur les rapports éprouvés (la subjectivité et l'intersubjectivité) des personnes, tout en considérant l'aspect de la transmission intergénérationnelle (la *vietnamité* transmise). Au-delà du rapport familial, l'intérêt est également d'interroger les rapports interculturels des premières générations de descendants de migrants Vietnamiens en ce qu'ils mobilisent des valeurs, mais également une manière de penser, de réfléchir, de se représenter le monde et soi, et en ce qu'il touche à la construction psychique du sujet. Ces rapports interculturels, dont nous proposerons une approche, s'inscrivent dans les rapports (et les représentations) entre société d'accueil et migrants, et ils agissent sur la construction identitaire des descendants de la première génération. Les espaces sociaux et historiques dans lesquels enfants et parents naissent, et qui sont pour I. Simon-Barouh un obstacle (le fait de ne pas connaître les *mentalités* et l'histoire) à la compréhension des situations (interculturelles) auxquelles elle est confrontée, sont aussi à envisager comme complexité de la construction identitaire en ce qu'ils désignent également des représentations de l'intégration, de son institution. En cela nous pensons que le cadre social et historique du rapport à l'immigration est à considérer dans le rapport interculturel.

Nous nous intéressons donc à une complexité de la construction de soi. En cela, nous considérons la question d'appartenance. Appartenance qui, au plan collectif, pose la question de l'unicité de la nation (et ses représentations) dans la construction sociale et historique. Au plan individuel, nous interrogeons cette question d'appartenance spécifiquement par le biais du sentiment d'appartenance comme vecteur inscrit dans une historicité. Sentiment d'appartenance dont les processus de production se constituent à travers une articulation d'éléments psychiques et sociaux qui participent à la construction

de soi comme sujet. Le soi, pour nous, est constituant tant de la personne dans son intériorité que dans l'extériorité de son rapport aux autres. En cela, nous nous rapprochons de la définition de Donald W. Winnicott (1978) pour qui le soi, le *self*, se construit à partir du Moi lorsque l'enfant se différencie et observe, l'extérieur, et se perçoit dans le regard de l'autre. La construction de soi est donc construction identitaire, mais dans le sens – et en cela nous nous accordons avec Florence Giust-Desprairies – où l'identité est un processus, dans le sens également où, « au niveau psychique, elle [l'identité] procède en particulier de l'introjection d'objets ambivalents et des identifications à des images parentales et sociales qui déterminent des modalités singulières de résolution des conflits et d'évitement de l'anxiété à travers des mécanismes défensifs singuliers » (Giust-Desprairies, 1996, p. 64). Néanmoins, nous préférons évoquer la notion de construction de soi (qui s'appuie davantage sur un processus), et non celle d'identité (qui nous apparaît plus large et complexe dans la mesure où elle est multidisciplinaire). En d'autres termes, pour nous, la construction de soi des descendants de migrants vietnamiens intègre ce rapport ambivalent désigné à la fois par leur *vietnamité* (provenant du vécu dans l'espace familial, nommé *groupe primaire* en psychanalyse) et leur *francité* se donnant à voir dans des rapports interculturels dont la convocation, ou non, du sentiment d'appartenance traduit des modes défensifs et subjectifs. C'est donc ces processus de construction que nous cherchons à analyser.

Il nous faut cependant préciser que, contrairement aux auteurs présentés précédemment, nous écartons de cette problématique les Vietnamiens nés au Vietnam et ayant immigré alors qu'ils étaient enfants, car ils ont souvent vécu l'exil, épisode qui génère d'autres processus de l'ordre des traumatismes. Nous nous concentrerons donc sur le rapport interculturel entre des personnes de la première génération de descendants de migrants vietnamiens et des Français d'origine, les uns et les autres étant donc nés dans la même société et partageant des éléments (sociaux et historiques) de transmission de cette société d'origine dès la naissance.

Notre hypothèse générale peut se formuler ainsi :

Le sentiment d'appartenance constituant de la construction de soi est convoqué dans le rapport interculturel (et intersubjectif) comme manifestation d'un désir de subjectivation. Il se donne à voir dans plusieurs registres : dans le rapport aux valeurs, dans le désir de reconnaissance, dans la confrontation d'éléments de contextes socio-historiques. Ce rapport interculturel vient toucher d'une façon particulière des contenus d'ordre psychique fondés dans le groupe primaire.

Nos hypothèses intermédiaires sont de plusieurs ordres.

Première hypothèse, la transmission d'une vietnamité produit un conflit psychique dans la construction de soi qui s'énonce consciemment, ou se traduit inconsciemment, à la fois par un assujettissement aux valeurs transmises et par une culpabilité inhibante dans la recherche d'autonomie.

Deuxième hypothèse, dans le rapport interculturel est activé un désir de reconnaissance qui s'étaye sur plusieurs registres : social (institutionnel), imaginaire et psychique.

Troisième hypothèse, le rapport interculturel s'adosse tout à la fois sur des éléments sociaux, historiques et familiaux spécifiques dans le pays de naissance et de socialisation du sujet.

Quatrième hypothèse, la transmission (familiale et sociale) dans la construction de la biculturalité du sujet s'inscrit partiellement en défaut de transmission mettant en jeu la dimension socio-historique, un imaginaire vietnamien d'un autre temps (celui des parents avant leur migration) et un imaginaire social du lieu de naissance et de socialisation.

Démarche de la recherche

Pour tenter de répondre à ces hypothèses nous allons, dans la deuxième partie de notre travail, déplier le processus de notre approche conceptuelle. Tout d'abord, nous nous intéressons à la question, traitée par la sociologie de l'immigration, de l'appartenance et du sentiment d'appartenance chez les premiers descendants de migrants. Cette question est en effet apparue, nous l'avons souligné, comme phénomène social au cœur de la question de l'intégration. Elle introduit également la problématique de la biculturalité de ces personnes dont nous posons notre propre notion. Nous examinons également comment la sociologie soulève la question de la dimension psychique de la construction identitaire biculturelle sans apporter cependant d'éléments d'analyse. Nous faisons le lien entre appartenance et besoin de reconnaissance. Besoin de reconnaissance que nous étudions par le biais d'auteurs qui s'inscrivent dans la phénoménologie et d'autres travaux. Nous expliquons les limites de cette épistémologie pour traiter de la subjectivité et de l'éprouvé d'un désir (plus que d'un besoin), de reconnaissance. Pour entrer dans la complexité du désir de reconnaissance, en ce qu'il s'articule sur plusieurs registres (individuel, social et historique) nous examinons comment la dimension imaginaire préside au désir. Nous apportons un étayage des notions d'imaginaire individuel et collectif. Néanmoins, pour penser le sujet comme construction dans une dynamique processuelle psychique et sociale,

nous posons également des concepts psychanalytiques. Nous interrogeons alors le rapport du sujet à l'institution par cette double dimension (psychique et sociale) en considérant la transmission intergénérationnelle. Enfin, nous introduisons notre approche conceptuelle de la problématique de la construction de soi des Vietnamiens nés en France. La troisième partie que nous présentons motive notre épistémologie clinique pour interroger l'éprouvé, objet même de notre recherche. À cet effet, nous détaillons et argumentons les différents choix méthodologiques servant cette visée, notamment pourquoi nous avons choisi, suite aux entretiens individuels, de former un groupe pour observer le rapport interculturel. Nous apportons également les motivations qui nous ont amené à faire des entretiens de Vietnamiens nés dans le pays d'accueil, mais également dans un autre pays que la France, au Canada (Québec). Enfin, la dernière partie rapporte nos analyses de terrain, étayage de l'approche conceptuelle.

CONCLUSION de la première partie :

La construction identitaire des premières générations de descendants de migrants vietnamiens

Nous avons abordé dans cette partie le contexte socio-historique dans lequel nous envisageons de traiter notre objet de recherche, ainsi que les hypothèses que nous formulons au regard des travaux examinés.

Dans l'objet que nous présentons, le rapport à l'immigration que nous avons particulièrement souligné dans cette partie situe le cadre macrosocial de production de représentations collectives portant sur le migrant. Représentations qui changent avec les époques et qui se lient aux questions d'intégration (ou, selon les périodes, assimilation ou insertion) à la société d'accueil. L'intégration est également perçue de manière plus ou moins favorable selon le contexte social et économique de l'époque considérée. À partir de la fin des soixante-dix, le migrant est désigné par l'extrême droite comme une menace pour l'unicité de la France. Certes, cette question d'unicité est une problématique inscrite dans l'Histoire française. Elle est en effet pensée dès le XII^e siècle à travers le sentiment d'appartenance comme « outil propre à faire tenir les hommes ensemble dans les nouvelles conditions démographiques, économiques et éventuellement territoriales » (Matharan, 2010, p. 17). Néanmoins, à partir de ces années soixante-dix, l'étranger, toujours considéré comme *ennemi de l'intérieur* (Simmel, 1908), devient un argument politique, argument que les partis utilisent pour gagner l'électorat adverse. Toujours à partir de cette période, la question d'intégration se déplace des migrants vers leurs descendants des premières générations. Ce déplacement, ainsi que le contexte socio-économique et politique, pose de fait la question de l'appartenance à la nation des enfants de migrants nés en France, question paradoxale qui apporte un nouvel éclairage sur des problématiques identitaires jusqu'alors jamais considérées dans le débat public.

Dans cet espace social, historique et politique, nous introduisons la spécificité de l'immigration vietnamienne en France par rapport aux questions identitaires portées sur la scène publique concernant les premières générations de descendants de migrants. Les travaux sur ce thème nous montrent la complexité d'une construction identitaire qui s'ancre dans un espace familial de vietnamité et un espace socio-culturel français, l'un et l'autre respectivement porteurs de normes et de valeurs spécifiques. Néanmoins, ces recherches persistent à mesurer le degré de vietnamité de ces descendants d'origine vietnamienne, ce qui soulève des questions encore non explorées telles que celles touchant à l'éprouvé de descendants de migrants vietnamiens dans le rapport au groupe familial et aux groupes sociaux qu'ils fréquentent. Interroger cet éprouvé nous amène à poser des hypothèses s'articulant sur deux registres jusque-là jamais appréhendés simultanément dans ce type d'objet, celui du social et du psychique. Nous questionnons alors en quoi cette

complexité touche à un vécu (une construction) qui se joue sur des scènes sociales et intériorisés. Il devient alors nécessaire d'examiner, dans le social, le rapport interculturel et comment il mobilise le sentiment d'appartenance de ces premières générations de descendants de migrants vietnamiens. Le rapport interculturel est donc rapport de modalités socio-culturelles (vietnamiennes et françaises). Rapport qui se joue sur les deux scènes envisagées. Dans ce rapport s'inscrit également le rapport à soi. En cela, notre hypothèse générale, rappelons-le, est :

Le sentiment d'appartenance constituant de la construction de soi est convoqué dans le rapport interculturel (et intersubjectif) comme manifestation d'un désir de subjectivation. Il se donne à voir dans plusieurs registres : dans le rapport aux valeurs, dans le désir de reconnaissance, dans la confrontation d'éléments de contextes socio-historiques. Ce rapport interculturel vient toucher d'une façon particulière des contenus d'ordre psychiques fondés dans le groupe primaire.

La dimension socio-historique ne peut être écarté du rapport à l'immigration qui se joue dans l'interculturalité. L'importance de ce phénomène nous amène à déplacer nos hypothèses dans un autre contexte celui du Canada francophone, le Québec.

Ainsi, s'engager dans cette recherche, pour tenter d'apporter des réponses à nos hypothèses, requiert alors de construire une approche conceptuelle psychosociale pertinente.

DEUXIEME PARTIE :

Approche conceptuelle

« Pour comprendre quoique ce soit dans la vie, la société, l'individu, il faut faire appel au jeu complexe des causalités internes et externe »

Edgar Morin, 1977

Cette deuxième partie présente notre approche conceptuelle. Nous définirons tout d'abord notre conceptualisation de l'interculturalité. Puis nous discuterons la notion d'appartenance des premières générations de descendants de migrants telle que la sociologie de l'immigration la traite. Nous étayerons ainsi notre choix d'examiner plutôt le sentiment d'appartenance. Nous montrerons ensuite comment la question de l'appartenance se déplace sur celle de reconnaissance dont nous poserons l'origine de la conceptualisation retenue pour notre problématisation. Nous construirons alors notre approche psychosociale pour examiner notre question de recherche.

Chapitre 4

L'approche de la notion d'appartenance des premières générations de descendants de migrants à travers la sociologie de l'immigration

Dans ce chapitre, avant de questionner la notion d'appartenance par la sociologie de l'immigration, nous posons notre conceptualisation de la biculturalité et du rapport interculturel pour traiter de problématique identitaires chez les premières générations de descendants de migrants.

1 - La biculturalité et le rapport interculturel

Éléments conceptuels

Il nous est apparu difficile de considérer le rapport entre deux appartenances en utilisant à la fois la notion de culture et celle d'ethnie. Car, dans le contexte français, le concept d'ethnicité nous semble plus délicat d'emploi. À cela plusieurs raisons. En premier lieu, les notions de culture et d'ethnie se confondent, au sens large, dans leur définition. À cet égard, Roland Breton pose que l'ethnie, au sens large (par opposition à un sens stricte qui définit un groupe linguistique), désigne « un groupe lié par un complexe de caractères communs – anthropologiques, linguistiques, politico-historiques, etc. – dont l'association constitue un système propre, une structure essentiellement culturelle : une culture. L'ethnie est alors la collectivité, ou mieux la communauté soudée par une culture particulière » (Breton, 1987, p. 8). Culture est ici à entendre comme ensemble d'éléments caractéristiques, que nous pouvons qualifier de socio-historiques, qui font les liens entre les individus d'une société. La définition de l'ethnie est beaucoup moins claire et se différencie peu de celle de culture, si ce n'est par l'aspect collectif. Selon Breton, la *structure* de la cohésion sociale, ou de l'organisation sociale, serait la culture et la *collectivité* l'ethnie. Difficile cependant de penser l'une sans l'autre et de poser des critères pour définir une collectivité sans tomber dans un discours équivoque de catégorisation des peuples. Nous observons, par ailleurs, que lorsque les chercheurs⁵⁴ en sciences humaines s'interrogent sur la notion de culture ou d'interculturel, ils ne convoquent pas d'emblée celle d'ethnie, qui néanmoins est en lien. Nous pouvons alors penser que l'histoire de la notion implique une réflexion quant à son utilisation en ce qu'elle s'inscrit, en France, dans l'histoire de la colonisation et dans des significations racistes liées à cette période, ce que souligne particulièrement Jean-Loup Amselle dans ces travaux (1997, 1999, 2008). Ces connexions sont pour nous une autre raison à notre réticence à l'emploi du terme "ethnie".

⁵⁴ Par exemple, lors du Colloque de lancement de l'année du dialogue interculturel, de l'UNESCO (2008) en France, ou au Congrès de l'ARIC (Association internationale pour la recherche interculturelle) au Canada (2011).

Actuellement, nous pouvons également nous demander si elle ne vient pas se heurter, du fait de ses significations historiques, à la question d'intégration dans la perspective socio-politique. Nous nous demandons si l'appartenance ethnique peut en effet se poser à l'intérieur de la société française sans signifier le communautarisme. Sachant que ce dernier est désigné par les politiques comme une *non-intégration*, nous l'avons souligné, et donc comme l'exclusion et la marginalisation.

Cependant, nous retenons quelques réflexions d'auteurs sur le concept de l'ethnicité. Particulièrement, Frederik Barth, qui considère la frontière comme élément essentiel dans la question des *groupes ethniques*. L'ethnicité est ainsi davantage considérée comme une *construction sociale de l'appartenance* : « seuls les facteurs socialement pertinents deviennent discriminants pour diagnostiquer l'appartenance, et non les différences manifestes "objectives" qui sont engendrées par d'autres facteurs » (Barth, 1969, p. 212). En d'autres termes, ce sont les personnes qui forment un groupe social et qui instituent les critères d'appartenance dont l'objectivité posée (peut-être aussi en rapport à un autre système ou posée par celui-ci) n'est pas primordiale. Prenons le cas de l'identité nationale française déjà évoquée : le fait d'être juridiquement reconnu comme Français n'implique pas que l'on se sente ou que l'on soit socialement identifié comme tel.

Avec la notion de frontière, Barth⁵⁵ développe l'idée d'une importance de l'échange et du rapport entre des groupes. La frontière est une frontière sociale, qui va définir le groupe « et non le matériau culturel qu'elle referme » (Barth, 1969, p. 213). C'est donc la valeur sociale donnée à des aspects culturels qui constitue le groupe en considérant que ces valeurs ne sont pas immuables, mais évolue par les échanges et dans le temps. En cela, il paraît difficile d'évoquer *l'histoire d'une culture*, car si une organisation sociale autour d'un groupe peut sembler historiquement durable, les valeurs culturelles, quant à elles, se transforment.

Les travaux de Barth, qui révèlent une mise en avant du subjectif car l'auteur considère l'individu inscrit dans la collectivité instituante des appartenances (et non seulement la collectivité dans son ensemble), ont été contredits⁵⁶. Souvent ces recherches contradictoires sont en partie quantitatives dans la mesure où l'on cherche à définir le degré d'ethnicité. Néanmoins, si le concept global d'ethnicité est actuellement en déconstruction, il est largement utilisé sans pour autant faire profondément l'objet d'une

⁵⁵ Barth s'inscrit également dans l'interactionnisme dont l'origine est portée à Mead H. George. Nous le soulignons en deuxième partie.

⁵⁶ Selon Poutignat, Streiff-Fenart (1995).

définition épistémologique. Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart (1995) soulignent la confusion qui entoure le concept, importante, même pour les auteurs. Ils soulignent également que les problématiques de l'ethnicité inscrivent de manière récurrente la question de l'attribution d'une catégorie par laquelle les acteurs s'identifient ou sont identifiés eux-mêmes : les frontières du groupe entre un *nous* et *eux* ; les symboles identitaires liés à la croyance d'une fondation originelle ; *le problème de la saillance* par lesquels les traits ethniques sont mis en relief dans l'interaction sociale⁵⁷. Nous reviendrons sur ces récurrences à la fin du chapitre.

Quant à la notion de culture, la difficulté se présente du fait même de sa polysémie : elle est utilisée dans différents registres où l'on désigne la culture ou les cultures, le pluriel du terme s'attachant également à différentes significations. Néanmoins, le concept scientifique de culture apparaît à la fin du XIX^e siècle, également à l'époque où l'on pratiquait les *sciences des races*, c'est-à-dire de hiérarchisations des peuples et de polygénisme. La culture est à ce moment définie de manière plus générale même si elle semble toujours être liée à un rapport ethnocentriste. En 1871, une définition apparaît dans l'ouvrage d'E. B. Tylor, *Primitive Culture*. Un passage caractéristique souvent cité (par Verbunt, 2001, ou encore Cuche, 2001) pose que : « la culture ou la civilisation, prise dans son acceptation ethnographique large, est cet ensemble complexe composé par la connaissance, la croyance, l'art, la morale, la loi, les coutumes et toutes les autres compétences et habitudes acquises par l'homme en tant que membre d'une société ». Le terme apparaît également en 1896 sous la plume de Vacher de Lapouge, zoologiste (Poutignat, Streiff-Fenart, 1995 ; Breton 1987). Par ailleurs, des travaux lient la dimension psychique à la dimension culturelle dans la construction de l'individu et de ses rapports sociaux, ce qui nous intéresse particulièrement. En effet, en 1936 déjà, R. Redfield, R. Linton et M. J. Herskovits posent l'acculturation en lien à des « mécanismes psychologiques de sélection et d'intégration de traits d'acculturation » et productrice de « conflit psychique résultant d'efforts pour concilier les traditions de conduite sociale divergentes et les différents dispositifs de sanction sociale » (p. 149-152). Ces auteurs s'inscrivent dans la naissance de l'anthropologie culturelle, dont l'un des fondateurs⁵⁸

⁵⁷ Pour précision, la saillance ethnique « caractérise la validité sociale de l'ethnicité, saisie à la fois comme produit et comme condition de l'interaction ». (Lorcerie, 2003, p. 50).

⁵⁸ Nous pouvons citer également Margaret Mead, Ruth Benedict, Bronislaw Malinowski qui questionnent également l'articulation de la culture et de l'individu dans une visée interdisciplinaire. L'université de Columbia à New York (EU) a été particulièrement le lieu du développement de cette discipline.

Abram Kardiner (1939), psychanalyste analysé par Freud, articule particulièrement la *culture* et la *personnalité*.

Considérant cet éclaircissement des notions d'ethnicité et de culture, nous choisissons d'utiliser celle de culture dans la perspective d'une désignation des liens à une civilisation ou une organisation sociale. Tzvetan Todorov souligne⁵⁹ que la notion regroupe une double signification. Celle qui s'inscrit dans l'ordre de l'anthropologie, c'est-à-dire qui inclut les registres des langues, des religions, de l'organisation du temps et de l'espace, des coutumes, (que nous percevons davantage dans la définition de R. Breton) et celle qui réfère à « des représentations que les membres d'une communauté se font d'une réalité » (Todorov, 2008)⁶⁰. Todorov souligne donc l'aspect, que l'on pourrait nommer imaginaire, de l'idée de culture d'une société par laquelle celle-ci définit ses appartenances. Nous retenons donc de cette autre signification de la culture son ancrage dans la dimension des représentations et de la construction imaginaire.

Concernant la notion d'interculturel, nous partons de ce que M. Rautenberg désigne dans un cadre anthropologique, comme l'échange de deux cultures. L'interculturel est également la rencontre de deux héritages où « deux sociétés dialoguent, mais en fonction de ce sur quoi elles se fondent pour exister » (Rautenberg, 2008)⁶¹. En outre, nous nous accordons avec Martine Abdallah-Preteuille (2005) pour préférer le terme *culturalité* en ce qu'il désigne un *processus dynamique* et des *échanges*. Aussi, l'approche de Barth nous semble également intéressante dans la mesure où elle amène que les rapports interculturels, au niveau microsocial, peuvent être pensés dans l'intersubjectivité – même si les travaux de l'auteur concernent le macrosocial.

Notre objet de recherche porte sur l'examen des rapports interculturels des descendants de migrants vietnamiens, et plus largement des descendants de migrants. Dans cet examen, nous considérons les *héritages*, pour reprendre l'expression de M. Rautenberg, de personnes en contact, depuis leur naissance, avec deux types d'éléments sociaux (l'un familial, l'autre sociétal) dont ils peuvent se réclamer. L'un est la culture d'origine de leurs parents⁶², et l'autre celle du pays dans lequel ils sont nés. Pour les parents, ces éléments

⁵⁹ Il souligne également qu'au singulier, le terme culture pourrait être une opposition à l'inculture.

⁶⁰ Communication au Colloque de lancement de l'année du dialogue interculturel. Unesco (2008).

⁶¹ Notons également que la notion d'interculturel concerne des recherches où l'on tente d'articuler pratique et théorie. L'interculturel se présentant comme un rapport individuel et collectif où la pratique se trouve confrontée et appelle à un support théorique. Ce que nous voyons dans les colloques de l'Unesco et de l'ARIC, précédemment indiqués.

⁶² Nous avons conscience qu'un même pays peut abriter plusieurs cultures et que le rapport interculturel se joue à un autre niveau entre individus d'une même société.

sociaux transmis proviennent de leur espace de *socialisation primaire* et de *socialisation secondaire* (Khellil, 1997), cette dernière ayant eu lieu dans le cadre du pays d'accueil, nous l'avons souligné. Néanmoins, si l'on suit le concept de Barth, le rapport entre ces deux espaces est poreux, c'est-à-dire que ces espaces échangent des éléments qui participent à leur propre changement (tout comme la construction identitaire, qui n'est pas figée, et qui continue de se constituer à travers ces échanges entre les deux espaces).

Nous posons donc la biculturalité comme construction identitaire dans deux espaces constitués d'éléments d'origine culturelle spécifique. La frontière (poreuse) entre ces deux espaces se donnent à voir par les représentations et l'idée d'appartenance que se fait le sujet. Cette biculturalité s'inscrit également en intériorité chez le sujet. C'est-à-dire que nous la considérons aussi dans sa dimension psychique. Nous posons alors le rapport interculturel comme le rapport entre individus, ou groupe d'individus, où se joue, dans l'intersubjectivité (rapport entre des subjectivités), la confrontation d'éléments culturels inscrits dans un héritage social et historique. Dans le cas des premières générations de descendants de Vietnamiens, et plus généralement de migrants, le rapport interculturel inclut de fait la biculturalité.

Voyons à présent comment la question de la biculturalité des premières générations de descendants migrants est traitée par la sociologie de l'immigration.

De la biculturalité à l'ambivalence

Les travaux de Sayad Abdelmalek (1991) sont parmi les premiers à montrer comment est vécue cette biculturalité. Il y décrit la situation de la jeune Zahoua⁶³, née en France, fille de migrants d'origine algérienne, évoquant « *une double vie* » et sa capacité à se comporter selon les codes familiaux spécifiques à l'appartenance culturelle de ses parents alors qu'à l'extérieur elle s'est construite selon d'autres codes. Selon Sayad Abdelmalek, cela amène les nouvelles générations à naviguer dans une situation intermédiaire entre deux pôles : une identification totale à la société française ou la séparation radicale d'avec celle-ci. L'auteur montre ainsi un sujet divisé qui est en mesure de vivre selon cette biculturalité, mais qui subit également l'incompréhension des parents (et inversement) qui, eux, ne sont pas nés en France. Il montre deux espaces sociaux dont la frontière amène la complexification des rapports entre parents et enfants, mais que l'enfant franchit sans mal, car il est à chaque fois dans un territoire qui est le sien. L'auto-

⁶³ L'entretien datant de 1975.

analyse que Zahoua entreprend de sa situation biculturelle, tel que la souligne également V. de Gaulejac (*La névrose de classe*, 1987), lui permet de saisir des éléments historiques (colonisation, émigration et immigration) qui participent à la *constitution de son identité*.

À cet égard, l'objet de la biculturalité devient, dans certains travaux, celui de l'identité questionnée des personnes dont les parents sont issus de l'immigration en France. Le terme d'ambivalence est souligné par quelques auteurs. En cela, la question se psychologise dans l'emploi des termes sans pour autant que les processus psychiques soient interrogés. Simonetta Tabboni (2007) pose la distinction entre *l'ambivalence sociale* en sociologie, qui porte sur l'attraction pour la désobéissance face à l'ordre social, et *l'ambivalence culturelle*, qui se joue dans le rapport à ce que représente la figure de l'étranger telle que Simmel l'a posée, c'est-à-dire, à la fois, une attraction vers le changement que représente cette figure et la répulsion provoquée par la peur de ce changement même, de l'inconnu. Pour l'auteure, dans la « communication interculturelle » (Tabboni, 2007, p. 285) se joue, de part et d'autre, ce rapport ambivalent. Ce rapport est alors en jeu également pour les personnes dont les parents sont issus de l'immigration. Néanmoins, l'auteure se situe dans une visée macrosociale et ne considère pas le processus de cette ambivalence par rapport à la construction identitaire de l'individu. De son côté, Nacira Guénif-Souilamas soutient que les descendants de migrants ont des *positions ambivalentes* « voire contradictoires entre, d'une part, la revendication à la reconnaissance d'une identité faisant référence aux origines des parents, bien que reconstruite au cours de l'expérience de socialisation dans le cadre intégrateur de la société française et, d'autre part, le refus d'une assignation exclusive à cette origine » (Guénif-Souilamas, 2000)⁶⁴. Nous voyons que l'auteure convoque la problématique des représentations collectives, que nous avons précédemment soulignées, portant sur le migrant. Représentations qui empêchent ces descendants d'être reconnus comme Français. Elle indique le conflit que cette situation produit chez eux et que nous analysons par le fait qu'ils se sentent appartenir aux origines de leurs parents et se sentent également français puisqu'ils ont été socialisés en France. La question d'appartenance peut être ici envisagée comme productrice de tensions dans leur construction identitaire.

L'ambivalence touche, dans ces travaux cités, aux problématiques identitaires des personnes dont les parents sont issus de l'immigration sans pour autant convoquer la complexité psychique. Or nous pensons que le terme invite également à explorer ces

⁶⁴ Cité par P. Simon (2007, p. 40).

comportements contradictoires à la fois dans les registres du psychique et du social. Car, dans la visée de la psychanalyse, il est intéressant de constater que l'ambivalence est la « présence simultanée dans la relation à un même objet, de tendances, d'attitudes et de sentiments opposés, par excellence l'amour et la haine » (Laplanche, Pontalise, 1967).

2 - De la question d'appartenance au sentiment d'appartenance implicite

Notons que, concernant les problématiques d'interculturalité telles que nous venons de les poser, les populations étudiées par la sociologie sont davantage composées de personnes issues de l'immigration maghrébine en France, plus massive que l'immigration d'ex-Indochine. Les descendants de migrants d'origine maghrébine subissent l'aspect dépréciatif des représentations collectives, déjà soulignées, liées à l'immigration et ils sont accablés par les discours politiques, sur *l'islamisation*, de l'extrême droite et de la droite jusqu'en 2012. À ce propos, Pierre Simon (2007) indique que « les trajectoires d'intégration suivies par les secondes générations sont différenciées selon les origines, en raisons notamment des discriminations qui concernent sélectivement les descendants des migrants maghrébins, turcs et africains » (p. 41). Si les travaux que nous allons ici citer, qui se penchent sur les problématiques d'appartenance, traitent davantage des personnes issues de l'immigration maghrébine en France, ils soulèvent, selon nous, des questionnements qui portent aussi sur les premières générations de descendants de migrants vietnamiens puisque ces derniers sont aussi socialisés en France.

Des actes d'appartenance pour justifier l'intégration

La question de l'intégration soulevée par l'État français interroge celle des descendants de migrants. Certains, évoqués dans les travaux sociologiques, tentent de fait d'afficher cette intégration questionnée par des actes dans leur socialisation ou encore de revendiquer l'appartenance à l'origine culturelle de leurs parents par contradiction, du fait de se sentir rejeté par la société dans laquelle ils sont nés, alors même que la question de leur intégration, nous l'avons souligné, ne se pose pas pour eux puisqu'ils sont nés en France, pays dont ils ont utilisé les *outils de socialisation* (Dubet, 2003). Néanmoins, nous nous interrogeons sur cette appartenance revendiquée en ce qu'elle se lie ou non à un sentiment d'être, un sentiment d'appartenir.

Certains travaux, qui débutent dans les années quatre-vingt-dix, traitent de la question de l'appartenance des personnes dont les parents sont issus de l'immigration en

montrant que la question politique de l'intégration les amène à justifier et définir leur appartenance ou leur non-appartenance. A cet égard, G. Noiriel (1992) soutient que sous couvert de la question de l'intégration à l'égard des personnes de *seconde génération* se situe une mise en question des origines sociale et non culturelles. Néanmoins, elle est vécue comme telle. P. Simon souligne que les études concernant les premières générations de descendants de migrants n'ont vraiment commencé qu'au début des années 2000. Car, selon lui, l'existence du débat « d'une seconde génération relève d'une position normative fondée sur le modèle de la citoyenneté. La volonté de ne pas ethniciser ou racialisier les rapports sociaux conduit à éviter les catégorisations "d'origine" » (Simon, 2007, p. 68). Cette volonté, rappelons-le, découle des principes égalitaires de la République. Nous comprenons que la complexité des représentations collectives implique les chercheurs eux-mêmes qui espèrent éclairer le phénomène d'intégration chez les descendants de migrants nés en France. Ils nous montrent alors que ces populations se justifient de leur intégration. À cet égard, Nancy Venel, évoquant les jeunes d'origine maghrébine, note que, par exemple, certains « prennent un soin particulier à voter. Toutefois, le vote constitue moins un devoir qu'un droit dont il est impératif de se saisir pour certifier son appartenance française et apposer un sceau de légitimité à leur statut » (2007, p. 130). Ces personnes, porteuses d'un héritage biculturel, éprouvent le besoin d'agir, et de montrer qu'elles agissent, comme tout Français montrant par là même qu'elles le sont bien. Ces actes réfèrent dans l'implicite à montrer l'intégration, telle qu'elle est questionnée dans les représentations pour ces personnes. Jacques Barou (1998) désigne la société française qui avec son système juridico-administratif « ne veut voir dans la population française que des individus sans autre appartenance que celle de leur nationalité de naissance ou d'acquisition » (Barou, 1998, p. 33), ignorant les origines culturelles. Or cette vision entre en contradiction avec « des représentations communes qui [elle] continuent de voir dans certains citoyens français l'*immigré* dont ils sont issus parfois depuis plusieurs générations » (Barou, 1998, p. 33). Or, nous l'avons souligné, ces représentations sont en lien avec l'histoire sociale et politique du rapport à l'immigration en France, spécifiquement des principes de la République qui viennent se mettre en contradiction avec la réalité qui n'est pas l'application objective de l'égalité. Dès lors, désigner son appartenance chez les premières générations de descendants de migrants devient une nécessité d'existence. Cette appartenance se désigne tout autant par des actes qui s'inscrivent dans les représentations collectives incluant la non-intégration et le repli communautaire. À cet égard, Françoise Gaspard (1998) relate l'histoire d'une jeune fille,

rencontrée en 1993, qui lui dit : « je suis musulmane, je porte le foulard et je le porterai toujours ». L'auteure souligne *qu'elle le portait comme un défi*. Néanmoins, quelques mois plus tard elle la rencontre en mini-jupe, sans foulard. Elle était devenue chef d'entreprise.

Notre interprétation de ces travaux cités est que les actes d'appartenance se lient au déclaratif de se dire appartenir, mais ne signent pas forcément le sentiment d'appartenance qui, lui, s'arrime aux différents espaces et registres qui touchent à l'intériorité. F. Gaspard ne questionne pas l'appartenance qui est néanmoins présente dans l'implicite des réponses de la jeune fille. De même, l'histoire de la jeune Zahoua, racontée par Sayad Abdelmalek, nous montre cette question d'appartenance implicite par le fait que la jeune fille s'inscrit dans une *double vie*, dans les deux espaces qu'elle côtoie. Zahoua nous montre également la possibilité de porosité entre ces deux espaces qui participent d'une seule et même construction identitaire du sujet. Si nous reprenons le cas de la jeune fille citée par F. Gaspard, nous pouvons analyser deux postures opposées qui peuvent également nous dévoiler des sentiments opposés, des sentiments d'appartenir qui s'inscrivent dans cette biculturalité. La manifestation de l'un ne signifie pas forcément la disparition de l'autre. Par ailleurs, le fait que la jeune fille soit quelques mois plus tard dans les représentations de l'intégration du *non-repli communautaire* (mais de l'intégration par son statut de chef d'entreprise) nous incite à soulever la question d'un sentiment d'une appartenance non figée, ancrée dans une biculturalité, et qui se dévoile par la reconnaissance : reconnaissance d'être musulmane, reconnaissance d'être chef d'entreprise et d'être française. Reconnaissance, touchant aux représentations collectives, qui s'inscrit dans un besoin d'une *reconnaissance d'appartenance à la société globale* (Barou, 1998).

L'enjeu de la reconnaissance de soi dans le sentiment d'appartenance

La construction identitaire des descendants de migrants, *l'ambition d'être soi*, pour reprendre le terme de D. Schnapper (2007, p. 206) est vécu parfois comme un défi. Défi, car il faut qu'ils prouvent à la société française qu'ils sont tout aussi égaux, citoyens et français. Dans ce sens, pour Nancy Venel (2007), ce défi s'exprime comme une *quête de reconnaissance* qui « constitue une lutte contre un sentiment diffus de déni d'existence » (p. 128). Nous associons ce sentiment de *déni d'existence* à un manque de reconnaissance qui justifie une part de l'investissement de cette quête.

Ce phénomène semble s'inscrire institutionnellement dans une *obligation* à s'affirmer en tant que personne libre, telle que François Dubet le soutient. Il souligne ainsi le paradoxe entre la liberté et l'obligation qui se situe dans une domination qui s'exprime

« par une forme de contrôle social supérieur obligeant les individus à se construire “librement” dans des catégories de l’expérience sociale qui leur sont imposées » (Dubet, 2003, p. 14). L’espace collectif qui induit le comportement social induit également les décisions individuelles. Plus spécifiquement, pour revenir à notre objet, la République française apporte la liberté dans la mesure où l’individu migrant accepte la domination de celle-ci. Sa liberté consiste alors à être sujet de sa vie, mais en respectant le cadre des valeurs républicaines et en épousant le modèle objectif et idéal de l’égalité entre tous et pour tous. Il s’agit d’un contrat social. Nous retrouvons ce système dans l’obligation donnée, *par une forme de contrôle social supérieur*, aux premières générations de descendants de migrants à être égaux de tous les Français. La question de l’intégration, par le biais des politiques sociales, qui leur est posée est une invitation (une obligation) à se fondre dans l’égalité, à y disparaître. De ce point de vue, ces personnes sont désignées comme occupant des positions gênantes, lesquelles reflètent avant tout l’inégalité sociale et peut-être un certain aspect de la défaillance du système républicain français. Dans ce contexte paradoxal, l’échec de la reconnaissance par l’égalité est vécu comme un échec pour soi d’être incapable de se faire reconnaître alors que le système ne peut pas dans la réalité de sa contradiction reconnaître comme Français celui qu’elle ne considère pas comme Français. Dans le sens, bien entendu, où ce n’est pas l’individu qui est mis en cause, mais les contradictions institutionnelles.

Néanmoins, dans ce cadre socio-historique contradictoire, les travaux que nous venons de citer montrent que la question de l’intégration adressée aux personnes dont les parents sont issus de l’immigration a pour “réponse” l’appartenance. Celle-ci est de l’ordre du déclaratif, sous couvert d’un sentiment implicite qui, lui, s’inscrit dans une tension désignée par *l’ambivalence*, phénomène qu’il nous semble important d’approfondir par le biais des travaux psychanalytiques. Ce qui nous intéresse, c’est donc en quoi ce sentiment d’appartenance convoqué reflète les tensions dans la biculturalité vécue et dans le rapport interculturel. En cela, il s’agit de remonter sa constitution en considérant les registres du social et du psychique. Car le sentiment d’appartenance est de l’ordre du subjectif et de l’éprouvé et il nous paraît échapper à leur analyse. Les notions telles que *l’ambivalence culturelle*, *la double vie* ou encore les *stratégies identitaires* que nous avons relevées traitent des questions d’appartenance sans pour autant donner à voir les processus qui produisent le sentiment d’appartenir. Nous constatons, également, que ces travaux révèlent chez les premières générations de descendants de migrants une *quête de la reconnaissance* ou encore *l’appartenance pour une reconnaissance*. Les phénomènes liés au sentiment

d'appartenance et à la reconnaissance semblent donc s'articuler avec la construction identitaire biculturelle.

En outre, les problématiques récurrentes, soulignées au début du chapitre, concernant les délimitations des *groupes ethniques* nous semblent à articuler avec les questions du rapport interculturel. Dans cette perspective, les récurrences que nous avons citées (telle que la question de *s'identifier et être identifié*) posent, selon nous, les questions de la reconnaissance sociale, institutionnelle, et de la reconnaissance de soi ; la *frontière*, citée également, soulève, pour nous, le sentiment d'appartenance ; *les croyances d'une fondation originelle* interroge, selon nous, l'imaginaire social ; et, enfin, *le problème de la saillance*, évoqué dans la question des traits ethniques, regroupe des éléments qui touchent aux représentations collectives, inscrites dans des contextes sociaux et historiques.

Pour persévérer dans l'éclairage de ces deux espaces de l'interculturalité qui déterminent les positions du sentiment d'appartenance, nous interrogeons différents concepts. En premier lieu, nous poursuivrons notre propos avec la notion de reconnaissance, puis nous nous intéresserons à celle d'imaginaire.

Chapitre 5

La reconnaissance : de la phénoménologie à la psychosociologie

Au regard du développement réflexif sur le sentiment d'appartenance et les problématiques touchant à l'intégration, la notion de la reconnaissance nous apparaît comme au cœur de la question que nous nous posons. Elle est un axe d'analyse des phénomènes sociaux mis en évidence dans les travaux sur les premières générations de descendants de migrants. Elle apparaît de manière implicite à travers les besoins et les manques de ces derniers, dévoilés par les auteurs à travers leurs citations de récits individuels. Ces besoins et ces manques se révèlent, particulièrement, dans le rapport aux parents, aux personnes de l'entourage et dans le rapport à l'institution. Notre but est de comprendre comment cette notion est conceptualisée et comment nous pourrions l'utiliser. Nous allons donc cheminer à travers une polysémie de la reconnaissance et tenter de construire une approche du sens de ce phénomène qui nous conviendrait.

En premier lieu, nous constatons que la reconnaissance, lorsqu'elle se traduit au niveau individuel, est traitée par la sociologie par l'idée de besoin. Néanmoins, le besoin se réfère davantage à un manque inscrit dans l'organique. Le dictionnaire Larousse en donne trois définitions, dont la première est : « Exigence née d'un sentiment de manque, de privation de quelque chose qui est nécessaire à la vie organique ». Les seconde et troisième définitions laissent apparaître un besoin autre qu'organique, davantage existentiel et qui touche à la question du désir : « sentiment de privation qui porte à désirer ce dont on croit manquer. Chose considérée comme nécessaire à l'existence ».

Besoin et désir se chevauchent par leurs significations. Jacques Lacan a d'ailleurs traité de cette question du désir, le définissant comme « irréductible au besoin » (Laplanche, Pontalis, 1967, p. 122). Or, la notion seule de désir écarte, selon nous, la notion d'organique et réfère davantage à l'inscription psychique que nous soulignons dans notre recherche. En effet, dans la conception freudienne du désir – même si Freud n'a pas explicitement défini⁶⁵ le concept de désir –, ce dernier se lie aux expériences primaires relationnelles de l'enfant. Et « on ne saurait mieux dire qu'un besoin peut-être assouvi – jamais le désir. Le désir ne vise pas un but assignable dans la satisfaction duquel il trouverait une fin qui l'épuiserait : il est fondamentalement irrationnel – par là même répétition indéfinie » (Viderman, 1967, p. 757). Ce qui nous semble étayer davantage le désir de reconnaissance jamais assouvi car inscrit dans l'inconscient bien que s'exprimant dans le conscient. Dans le domaine des sciences sociales, la notion de reconnaissance n'est

⁶⁵ Dans les travaux de Freud, le désir est conceptualisé comme s'accomplissant dans le rêve. Néanmoins, cette notion complexe n'est pas *cernée*. (Laplanche et Pontalis, 1967, p. 121).

cependant pas abordée par le biais du désir et puise, nous allons le voir, ses racines dans la phénoménologie de Hegel.

1 - Des fondements d'une théorie de la reconnaissance à une polysémie

La source hégélienne

La théorie de la reconnaissance, en philosophie, prend essentiellement ses sources chez Hegel lorsqu'il amorce une conceptualisation du *reconnaître*⁶⁶ dans ses premiers textes écrits à Iéna⁶⁷ où il enseignait. Hegel se positionne alors dans une visée positive de la condition humaine s'opposant ainsi à Hobbes pour qui la condition de l'homme est d'être en « état de guerre »⁶⁸. Pour Hegel, « la dynamique du procès entier procède du pôle négatif vers le pôle positif, du mépris vers la considération, de l'injustice vers le respect » (Ricœur, 2004, p. 272). Hegel amène à penser l'individualité par la reconnaissance d'un autre, acte se faisant réciproquement qu'il explique comme deux êtres qui « se reconnaissent comme se reconnaissant mutuellement »⁶⁹. Ce phénomène de réciprocité de la reconnaissance est nommé aujourd'hui par différents auteurs la « reconnaissance mutuelle ».

Pour Axel Honneth, Hegel permet de penser la reconnaissance à différents niveaux : l'un dans un rapport familial, l'autre dans un rapport institutionnel. Il permet de penser la question du lien entre l'identité et la reconnaissance, par son apport sur la question de réciprocité. En effet, Pour Hegel, « un individu (...) fonde son identité avant tout sur la reconnaissance intersubjective de sa capacité juridique, tandis que la "personne totale" n'acquiert son identité que dans la reconnaissance intersubjective de sa "particularité" » (Honneth, 1992, p. 35). Hegel introduit, ainsi, la question de la « lutte pour la reconnaissance », qui pourrait signifier le besoin de reconnaissance, ou d'ores et déjà le « désir d'être reconnu », notion à laquelle s'intéresse Ricœur (2004, p. 274). Le caractère évolutif de la théorie de la reconnaissance de Hegel est ainsi souligné. « Les

⁶⁶ Hegel (1807).

⁶⁷ Il y aurait écrit la *Phénoménologie de l'Esprit*.

⁶⁸ « Et parce que la condition de l'homme (comme il a été dit au chapitre précédent) est d'être dans un état de guerre de chacun contre chacun, situation où chacun est gouverné par sa propre raison, et qu'il n'y a rien dont il ne puisse faire usage dans ce qui peut l'aider à préserver sa vie contre ses ennemis, il s'ensuit que, dans un tel état, tout homme a un droit sur toute chose, même sur le corps d'un autre homme. Et c'est pourquoi, aussi longtemps que ce droit naturel de tout homme sur toute chose perdure, aucun homme, si fort et si sage soit-il, ne peut être assuré de vivre le temps que la nature alloue ordinairement aux hommes » (Hobbes, 1651, *Léviathan*).

⁶⁹ Hegel (1807, p. 189).

sphères spécifiques de reconnaissances distinguées par Hegel ne constituent pas des configurations immuables ; ce sont des compromis historiques entre des exigences spéculatives et l'expérience empirique... » (Ricœur, 2004, p. 273). En cela, Hegel apporte une réflexion sur la reconnaissance mutuelle, et donc sur le désir de reconnaissance, qui s'inscrit dans le temps et dans l'histoire.

Perspective d'une polysémie

Depuis la théorie de Hegel, la notion de reconnaissance est débattue dans plusieurs paradigmes des sciences humaines. Le phénomène s'inscrit dans la constitution du lien social et touche de fait de nombreux registres. À ce propos, Alain Caillé et Christian Lazzeri soulignent qu'il faudrait aborder la reconnaissance en posant ainsi la question : *la reconnaissance de quoi ?* Car nous avons affaire « à une infinité de propriétés ou de capacités que les hommes désirent faire reconnaître : une appartenance civique, culturelle ou religieuse, des compétences dans toutes sortes d'activités qui prennent place dans les projets de vie les plus divers, des particularités personnelles en nombre infini » (2004, p. 91). Actuellement, « le terme "reconnaissance" n'appartient ni au vocabulaire politique traditionnel, ni au vocabulaire classique des sciences humaines. Pourtant, il s'est récemment imposé autant comme sujet de préoccupation collective que dans les théories philosophiques, sociologiques et psychosociales » (Renault, 2006)⁷⁰. À titre d'exemple, la reconnaissance est convoquée dans le registre du travail et de l'identité professionnelle⁷¹ (Dejours, 1998, Kaddouri, 2008, 2011) où elle est un enjeu, car elle est impliquée dans la souffrance de l'individu. D'une manière plus large, en sciences sociales, les travaux touchant à la reconnaissance traitent de questions identitaires collectives, et donc macrosociales, et de questions socio-politiques et institutionnelles.

En premier lieu avec Marcel Mauss, la notion – même si elle n'est pas clairement déclarée comme telle – touche à l'identité d'un groupe dans le rapport social. En effet, le « potlach » est davantage qu'un simple échange, il est un acte pour une reconnaissance sociale, entre clans, dans un système établi, hiérarchisé. « Cette prestation revêt de la part du chef une allure agonistique très marquée. Elle est essentiellement usuraire et somptuaire et l'on assiste avant tout à une lutte des nobles pour assurer entre eux une hiérarchie dont ultérieurement profite leur clan. » (Mauss, 1923-1924)⁷². La reconnaissance du chef, qui

⁷⁰ Pas de numérotation de page, version numérique, voir bibliographie.

⁷¹ Néanmoins nous n'étudierons pas ce registre dans notre objet.

⁷² Pas de numérotation de page, version numérique, voir bibliographie.

porte également la reconnaissance de tout un clan et de son identité, permet donc de maintenir la paix sociale.

De son côté, Charles Taylor interroge le phénomène par le registre de l'identité communautaire et devient une référence sur ce thème en traitant de la question des Canadiens-francophones revendiquant une identité québécoise à l'intérieur du Canada. Taylor est partisan du multiculturalisme et il convoque la reconnaissance d'un point de vue de l'appartenance culturelle. Selon lui, l'individu doit appartenir à une communauté pour préserver son identité et qu'elle soit reconnue. Il souligne que « l'action par laquelle on se définit en tant que peuple en affirmant ce qui fait notre originalité laisse entendre que l'on souhaite la reconnaissance des autres peuples » (Taylor, 1996, p. 355). Il ajoute que « privés d'une identité octroyée par la structure des choses, sans rang fixe dans une hiérarchie stable, les individus et les peuples sont forcés de se définir, tâche qu'ils ne peuvent réaliser pleinement sans le concours de leurs égaux, sur le plan social et à l'échelle internationale » (Taylor, 1996, p. 355). La reconnaissance est, ainsi, un acte qui a une répercussion sur le développement de l'identité. Pour Taylor, ce phénomène s'est construit autour de l'héritage de l'idéal de l'authenticité. Il reprend d'ailleurs le versant historique de la notion de reconnaissance en rappelant que celle-ci n'a pas toujours eu cette signification contemporaine. Elle consistait, sous l'ancien régime, à faire reconnaître son honneur. De fait, l'honneur, défini par des critères et des valeurs sociales et morales, s'octroyait sans que l'on évoque de besoins de reconnaissance. Néanmoins, ce dernier apparaît dès lors que l'individu souhaite se définir par rapport à l'autre et par l'autre. De fait, « un décalage devient possible entre ce que nous prétendons être et ce que les autres sont prêts à nous accorder. C'est l'espace de la reconnaissance exigée, mais néanmoins susceptible d'être refusée. Le discours et les théories de la reconnaissance surgissent à l'intérieur d'un tel espace » (Taylor, 1996, p. 355). En d'autres termes, pour Taylor, c'est donc l'apparition d'une demande de reconnaissance, créant un besoin, dans la société moderne qui amène les problématiques actuelles.

Avec Nancy Fraser, les questions identitaires ne sont pas premières dans la reconnaissance. Pour elle, c'est la notion de justice sociale qui doit d'emblée être pensée dans le phénomène étudié. Elle fait de la reconnaissance un concept éminemment politique et social, et à reconsidérer en tenant compte de données provenant de l'espace public comme lieu où font débat les questions de justice sociale qui montrent d'autant plus « le déclin relatif des revendications d'une redistribution égalitaire » (Fraser, 2005, p. 72). L'auteur réintroduit, en effet, une critique de l'organisation économique et productive.

Pour elle, la politique de la reconnaissance est aussi à penser avec la politique de la redistribution, la première ayant tendance à évincer la seconde. Et *les luttes pour la reconnaissance*, qui s'inscrivent dans les questions identitaires d'époque, ne servent qu'à marginaliser *les luttes pour la redistribution*. En cela, N. Fraser critique l'évincement de la question de la redistribution par les auteurs qui envisagent une théorie sociale de la reconnaissance. Dans cette perspective, les inégalités économiques ne sont plus, face aux questions de *race*⁷³ et d'appartenance culturelle, que liées à une politique de la reconnaissance, ce qui rend inutile une politique de la redistribution. De même, le « déni de reconnaissance [est traité] comme un problème de dépréciation culturelle » (Fraser, 2005, p. 76)⁷⁴ et, de fait, rend invisibles les connexions aux problématiques de genre et de sexualité. En cela, l'auteur met sur le devant de la scène ces formes d'inégalité et d'oppression qui ne sont pas intégrées à la politique de la reconnaissance davantage « ramenée à la politique de l'identité » (Fraser, 2005, p 76). À cet égard, elle critique les travaux d'Axel Honneth en doutant que la reconnaissance ne soit pas qu'une question d'intersubjectivité. « Je conserve en effet l'idée marxiste d'une structure économique. En cela, toutes les formes de domination et d'injustice ne dérivent pas d'une intersubjectivité » (Fraser, 2011)⁷⁵. Or, du fait de son lien à l'école de Francfort⁷⁶ et de sa critique, N. Fraser débat de la reconnaissance comme « lutte pour l'interprétation des besoins ». L'auteur propose alors « une approche alternative qui consiste à traiter de la reconnaissance comme d'une question de statut social. Dans cette perspective, ce qui doit faire l'objet d'une reconnaissance n'est pas l'identité propre à un groupe, mais le statut pour les membres de ce groupe de partenaires à part entière dans l'interaction sociale » (Fraser, 2005, p. 79). La reconnaissance se joue donc aussi sur la *parité de participation* (Fraser, 2005) dans la vie sociale. La parité en ce qu'elle est la recherche d'une égalité entre individus considérés comme *pairs*, la parité n'étant pas pour l'auteur une question quantitative. N. Fraser se positionne ainsi face aux questions philosophiques et existentielles de la reconnaissance qui, pour elle, ne peuvent plus être traitées dans la dimension morale, en considérant uniquement *l'intégrité subjective psychique* (Fraser, 2011).

Dans ces approches, le phénomène de reconnaissance est étudié par le biais de formes de rapports qu'il crée, participant à la construction sociale, institutionnalisée.

⁷³ Terme utilisé ici dans son emploi anglo-saxon.

⁷⁴ L'auteur critique ici la théorie d'Axel Honneth.

⁷⁵ Entretien avec Nancy Fraser (propos recueillis par Vincent Casanova et Gaëlle Krikorian) (2011).

⁷⁶ L'École de Francfort a développé la *Théorie critique*.

Mauss soulevait déjà la question économique de la reconnaissance et celle d'une hiérarchisation du système. C. Taylor lie les termes « identité culturelle » et « reconnaissance » en une problématique conflictuelle du vivre-ensemble des communautés culturelles⁷⁷, et N. Fraser approfondit la problématique économique par une approche qui a le mérite de souligner les questions d'inégalité, d'oppression, de *race* et de genre. Elle amène ainsi une réflexion sur la reconnaissance comme statut social, et non uniquement comme problématique identitaire, qui serait à questionner par son institutionnalisation.

2 - Recherche d'une cohérence de la notion de reconnaissance comme problématique identitaire

C'est avec Paul Ricœur que nous questionnons plus en avant une polysémie de la reconnaissance dans la question identitaire. Le souhait de l'auteur est, en effet, de construire un *parcours de la reconnaissance* dont il déplore le statut sémantique dans le discours philosophique. Le pari de l'auteur est de donner une cohérence à cette polysémie constatée. Il aborde l'origine de la question de la reconnaissance, qu'il désigne comme la « matrice de reconnaître ». Ricœur prend comme entrée à son travail de recherche la définition du dictionnaire Robert qui associe les actions d'identifier et de distinguer dans la reconnaissance. Il souligne que « pour identifier il faut distinguer, et c'est en distinguant qu'on identifie » (Ricœur, 2004, p. 50). Car, pour Ricœur, la reconnaissance se lie à l'identification. En cela, il s'appuie sur Descartes, lequel explique dans les Méditations sa méthodologie d'apprentissage fondée sur le « désir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux » (Ricœur, 2004, p. 56), c'est-à-dire à reconnaître le vrai du faux, car pour Descartes, qui emploie cependant rarement les termes reconnaître et reconnaissance, « identifier fait paire avec distinguer » (op. cit., p. 53). La reconnaissance est donc irréductible aux temps et au changement qui ont une emprise sur la distinction. De la notion d'identification découlent la reconnaissance de soi et la reconnaissance mutuelle : « je reconnais activement quelque chose, des personnes, moi-même, je demande à être reconnu par les autres » (Ricœur, 2004, p. 13). Se reconnaître soi-même est donc aussi se reconnaître dans une temporalité d'existence, c'est-à-dire pouvoir reconnaître ses accomplissements. Ricœur convoque la souffrance dans l'acte du phénomène qu'il inscrit

⁷⁷ Dans cette perspective, Will Kymlicka (1995), philosophe également canadien, traite de la reconnaissance de droits spécifiques aux différentes communautés culturelles dans un contexte de sociétés construites sur le multiculturalisme.

dans la notion de *l'homme capable* : « le chemin est long pour l'homme “agissant et souffrant” jusqu'à la reconnaissance de ce qu'il est en vérité, un homme “capable” de certains accomplissements » (Ricœur, 2004, p. 118). Or l'homme capable de cette reconnaissance de soi est celui qui peut dire, raconter et se raconter. En cela, Ricœur pose une identité qu'il définit comme *ipséité*⁷⁸, c'est-à-dire une identité par une recherche de soi-même. Il différencie dans l'identité, la *mêmeté* qui fait référence à « l'absence de changement, l'immutabilité du même » (1996, p. 201) à une identité formelle alors que *l'identité-ipséité* fait référence à la subjectivité. Se reconnaître est, de fait, liée à la reconnaissance de soi comme être subjectif capable de s'inscrire dans le temps et la narration. Car, pour Ricœur, « la narration, c'est d'abord l'ancrage dans ce désir de savoir qui nous sommes vraiment » (Abel, 1996, p. 26) tout en considérant que « la compréhension de soi est une interprétation » (Ricœur, 1990, p. 138).

Avec Ricœur, le parcours de la reconnaissance nous amène à la question de se reconnaître soi-même. Ce parcours touche à l'héritage, à la temporalité, à la subjectivité, à la manière dont le sujet se raconte. Reconnaître, être reconnu, se reconnaître mutuellement se lient dans cette reconnaissance de soi par soi. Elle est un parcours interminable, infini où se mélangent l'héritage filial et ce qu'il transporte de déterminations : « nous avons entendu la voix humaine, celle de l'autre, avant de parler, et cela peut-être dès la vie intra-utérine ; nous “avons été” parlé – nommé, adressé à... – avant de prendre nous-mêmes la parole » (Ricœur, 1996, p. 203). Dans ce cheminement se mêlent, également, *l'agir* et la souffrance pour cette reconnaissance de ce que nous sommes capables de faire et d'être. Enfin, le parcours de la reconnaissance est un parcours vers un idéal de soi jamais atteint car, dit-il, « quand, demanderons-nous, un sujet s'estimera-t-il véritablement reconnu ? » (Ricœur, 2004, p. 337).

Or, si Ricœur situe la polysémie de la reconnaissance et en montre les différents registres (histoire, subjectivité, temporalité) qui touchent à la construction de soi, c'est avec les travaux d'Axel Honneth que le phénomène est considéré comme question identitaire dans le double registre du social et du psychique. L'auteur, qui s'inscrit dans l'héritage de l'École de Francfort⁷⁹, va, en effet, s'intéresser à ce phénomène, présumé par Hegel et « réactualiser » les trois registres de la reconnaissance que le philosophe fait émerger. Selon A. Honneth, Hegel définit une typologie des relations de reconnaissance

⁷⁸ Du latin *ipse* : même, *ego ipse* : moi-même.

⁷⁹ A. Honneth, directeur de l'Institut de recherche sociale en Allemagne, s'inscrit dans l'héritage de l'École de Francfort (avec Jürgen Habermas), laquelle a développé la *Théorie critique*.

mutuelle qui se situent dans “l’amour”, “le droit”, et “l’éthicité”. A. Honneth réactualise cette typologie pour développer une « phénoménologie des formes de reconnaissance ». En effet, pour A. Honneth, le point de départ de la réflexion de Hegel porte sur la constitution d’un *je* individualisé qui prend existence dans la reconnaissance de l’autre, ce processus se produisant réciproquement. Il est mutuel. Mais selon A. Honneth, Hegel ne pense pas le *je* dans l’expérience des rapports intersubjectifs dans le socius. En cela, A. Honneth déclare la nécessité d’utiliser la psychologie sociale pour comprendre l’expérience de l’intersubjectivité et ainsi combler ce manque dans cette réflexion portée sur le *je*. Ensuite, Hegel aboutit à l’esquisse d’une *lutte pour la reconnaissance* et pour A. Honneth, cette approche du philosophe présuppose, d’une part, un *je* formé (et donc reconnu dans les formes de reconnaissance mutuelle) et en même temps un *je* qui subit le mépris de reconnaissance (et, de fait, s’engage dans une lutte pour parvenir à se faire reconnaître). Néanmoins, Hegel ne considère pas la question du mépris et c’est cette question essentielle que A. Honneth met en avant dans sa théorisation. Il réexamine séparément les trois formes du phénomène pour y observer du mépris social : la reconnaissance par l’amour au sein du groupe familial, la reconnaissance par le droit, et la reconnaissance de soi qui se joue par l’estime de soi qui provient de la participation de l’individu à l’organisation sociale. Car selon lui, le contraire de ces trois formes produit respectivement le refus de reconnaître, le mépris et l’humiliation. Pour A. Honneth, tous les conflits sociaux sont une *lutte pour la reconnaissance* dont les principes suivent les changements sociaux et historiques.

La particularité de l’approche de A. Honneth est de questionner les dimensions psychologique, sociales et historiques dans la problématique de la reconnaissance qui devient davantage, par sa théorisation que nous souhaitons approfondir ci-après, une approche de l’expérience et de la subjectivité.

3 - Les trois formes de reconnaissances

La reconnaissance par l’amour

Pour développer les hypothèses de Hegel sur la reconnaissance par l’amour, A. Honneth utilise les travaux de George H. Mead⁸⁰. Ce dernier apporte un éclairage sur la première reconnaissance de l’enfant dans le rapport social et sur la façon dont il intègre les règles d’un jeu, qui seraient celles de la norme sociale, par identification, ce qui lui

⁸⁰ Précurseur dans la recherche en psychologie sociale comportementaliste et dans l’interactionisme.

permettrait la reconnaissance dans son milieu. Mead est en effet à l'origine de *l'interactionnisme* qui pose la constitution de « l'image de soi » comme une interaction entre acteurs qui engage « un processus d'appréhension, d'affection, de perception et d'évaluation réciproques entre individus » et cela revient « à faire du self, de l'esprit et de la société des réalités psychiques » (Mead, 1934, p. 50)⁸¹. Selon A. Honneth, Mead articule la question de l'individualité et du *conflit moral* lequel serait producteur de la lutte pour la reconnaissance. Le conflit moral est produit par le respect de la norme par l'individu, contre un désir autre, qui se résout par l'idéalisation. Celle-ci amènerait la lutte pour la reconnaissance.

La première reconnaissance se situe donc dans la relation à la mère (d'un point de vue psychanalytique) et dans l'interaction sociale. L'auteur utilise également la relation objectale, introduite par Mélanie Klein puis utilisée par Winnicott, pour montrer comment l'amour de la mère s'inscrit dans la construction psychique de l'enfant. « Quand Winnicott affirme que la capacité d'être seul dépend de la confiance que l'enfant place dans la permanence de l'affection maternelle, il apporte un élément capital pour la reconstruction du phénomène de l'amour conçu comme un mode particulier de reconnaissance » (Honneth, 1992, p. 127). En d'autres termes, l'auteur affirme que les recherches en psychanalyse ont montré que c'est la relation primaire avec la mère, ou sa représentante, qui déterminera chez le sujet son rapport à une forme de reconnaissance : « ce rapport de reconnaissance [dans l'amour] ouvrant en outre la voie à un mode de relation à soi dans lequel chacun des sujets acquiert une confiance élémentaire en lui-même, il précède tant sur le plan moral que sur le plan génétique toute autre forme de reconnaissance réciproque » (Honneth, 1992, p. 131). C'est également la construction de ses relations au stade primaire qui donne au futur adulte la qualité du rapport à soi. Il dit également : « l'expérience intersubjective de l'amour ouvre l'individu à cette strate fondamentale de sécurité émotionnelle qui lui permet non seulement d'éprouver, mais aussi de manifester tranquillement ses besoins et ses sentiments, assurant ainsi la condition psychique de développement de toutes les autres attitudes de respect de soi » (Honneth, 1992, p. 131). A. Honneth étaye le « respect de soi » (qu'il développe davantage dans la dernière forme de la reconnaissance) par les stades de construction identitaire d'Erik Erikson. En effet, la constitution de la confiance en soi est, pour Erikson, le premier stade de la construction

⁸¹ Cité par moi-même.

identitaire, nous l'aborderons. Néanmoins pour A. Honneth, Mead, comme Hegel, ne considère pas l'effet inverse de la reconnaissance sociale, c'est-à-dire le mépris.

La reconnaissance objective

Pour Hegel, la deuxième forme ne s'inscrit pas dans les affects, mais dans une approche objective de la reconnaissance qui touche à *l'universel*. Mais selon A. Honneth, il faut aussi questionner ce que signifie cet état de reconnaissance pour le sujet, état qui n'est pas démontrable au niveau empirique, mais par des faits juridiques et sociaux. La justice sociale doit permettre une qualité des reconnaissances mutuelles au sein de la société. La reconnaissance mutuelle signifie ici l'égalité. Une telle société consisterait donc à permettre à tous de développer une identité individuelle et de parvenir à une certaine autonomie. Aujourd'hui, les droits individuels sont dissociés des rôles sociaux. En effet, le droit qui attribue une reconnaissance se dissocie de l'estime sociale dans le fait qu'aujourd'hui – par rapport à l'ancien régime – la reconnaissance juridique ne se fait plus, de manière générale, par le statut social. Nous donnons comme exemple le cas de l'attribution de la nationalité française : on devient Français non pas par ses origines sociales, ou l'occupation sociale, mais par une détermination juridique.

L'estime sociale, reconnaissance sociale

Pour A. Honneth, l'estime sociale, telle que nous la concevons dans notre société actuelle, s'inscrit dans l'avènement d'une nouvelle forme de reconnaissance apparue avec le changement vécu par la société de l'ancien régime : « le changement structurel ainsi engagé se signale, sur le plan de l'histoire des concepts, par le déplacement des notions "d'honneur" vers les catégories de "considération" ou de "prestige social" » (Honneth, 1992, p. 149). L'estime de social dépend, à présent, de la reconnaissance des activités de l'être humain et non plus de la préservation de l'honneur⁸². Ce sont des « capacités développés par chacun au cours de son histoire personnelle qui en viennent désormais à commander l'estime sociale » (Honneth, 1992, p. 153). L'estime sociale se lie à la reconnaissance juridique, à l'instar de la confiance en soi en lien à l'amour donné au premier stade de la construction identitaire, tel qu'Erikson le conceptualise. La reconnaissance sociale est donc intrinsèquement liée à la reconnaissance juridique. En

⁸² Nous avons également cité Charles Taylor qui, quant à lui, suppose la notion d'honneur de l'Ancien régime comme une forme de reconnaissance sous l'Ancien régime.

d'autres termes, la reconnaissance juridique détermine également l'estime sociale. Laquelle est nécessaire à l'estime de soi. Ainsi la reconnaissance sociale est à double tranchant. Elle provoque la « visibilité » et « l'invisibilité » – indissociable l'une de l'autre – de l'être humain dans la mesure où « une sorte d'être rendu invisible, ou fait pour disparaître, n'implique évidemment pas une non-présence *physique*, mais plutôt une non-existence au sens social du terme. » (Honneth, 2004, p. 137). La reconnaissance sociale est donc une « perception évaluative » de la valeur de l'individu, lequel est associé à une histoire personnelle qui, dans les relations intersubjectives, provoque des « relations asymétriques » (Honneth, 1992, p. 155).

Ce sont les sociétés modernes qui ont produit l'autonomie et une séparation des trois formes de reconnaissance. Dans l'ancien temps, où la société se constituait selon « une morale archaïque de groupe » (Honneth, 1992, p. 202) de type holistique, la question de l'autonomie et donc des trois formes de reconnaissance, qui se lie à l'individualité, ne se posaient pas.

Mépris et refus de reconnaissance (dénier de reconnaissance)

L'expérience du mépris, que Hegel et Mead n'ont pas abordée, se joue dans les trois formes de reconnaissance. Pour A. Honneth, c'est le mépris qui jette les individus dans la lutte sociale. Il produit une perte de confiance en soi qui provient aussi de l'expérience primaire. De fait, l'expérience du mépris ne peut se situer entièrement dans le registre culturel et historique. En cela, A. Honneth souligne que la dimension psychique est à prendre en considération dans l'expérience de mépris. La perte durable de la confiance en soi, actualisée par le mépris vécu, va engendrer une honte sociale. Le refus de certains droits égalitaires de reconnaissance est une forme de mépris. Et le mépris, induit par le refus de reconnaissance, amène à la révolte. A. Honneth prend pour exemple les « noirs américains » des années 50 et 60. Selon lui, la honte sociale qu'ils ont vécue ne peut être évincée que par le militantisme et la résistance, donc par une *lutte pour la reconnaissance*. L'action comme *lutte pour la reconnaissance* est induite par des sentiments de honte, de colère et d'indignation face au mépris : « L'expérience de la reconnaissance est un facteur constitutif de l'être humain : pour parvenir à une relation réussie à soi, celui-ci a besoin d'une reconnaissance intersubjective de ses capacités et de ses prestations » (1992, p. 166).

Par son approche de la reconnaissance, A. Honneth s'attelle à examiner la *force morale* de l'individu au sein de la société. Son travail de réactualisation de la théorie de Hegel permet, selon nous, d'inscrire la reconnaissance dans plusieurs dimensions.

Néanmoins, il souligne qu'« il faudrait démontrer sur un plan empirique que l'expérience du mépris est à l'origine d'une prise de conscience, affectivement marquée, d'où naissent les mouvements de résistance sociale et les soulèvements collectifs » (p. 170, 1992). L'auteur ne questionne pas, en effet, ce que produit le mépris dans une perspective subjective et en quoi cette subjectivité pourrait amener à une lutte collective. Les effets sur l'individu du phénomène et le lien entre l'individuel et le collectif seraient alors à interroger. À cet égard, Emmanuel Renault reprend la théorisation d'A. Honneth et apporte un questionnement sur l'éprouvé du *déni de reconnaissance*, convoquant la notion de souffrance sociale et psychique de l'individu et interrogeant les effets institutionnels.

4 - Le déni de reconnaissance, producteur de souffrance

E. Renault entreprend une critique d'une partie de la théorie de la reconnaissance d'A. Honneth pour en développer la perspective juridique et la question du mépris dans une approche clinique. Il la nomme *clinique de l'injustice*. Selon lui, la conceptualisation du phénomène étudié permet de préciser le lien entre les transformations sociales et *l'effondrement de l'image positive de soi*. Il convoque les effets institutionnels induisant souffrance sociale et souffrance psychique. Se référant d'une part à la sociologie, de l'autre à la psychologie, l'auteur avoue s'intéresser « à la souffrance psychique en tant que revers psychologique de la souffrance sociale » (2004, p. 364). L'auteur rappelle que ce *revers psychologique* met le sujet dans une *rupture* face à « son rapport positif à soi » qui s'inscrit dans différents registres de sa construction identitaire. À ce propos, il décline différents types de souffrance psychique. Celui de la blessure narcissique qui provient d'un déni de reconnaissance que l'on vit à l'âge adulte et qui n'a d'autre incidence qu'une souffrance morale, selon lui. Autre registre, la souffrance peut provenir d'un traumatisme de la construction psychique de l'enfant, provoquant des névroses ou psychoses. Elle peut également être apportée par des situations *exogènes* venant *briser l'histoire de l'individu*. L'auteur cite des situations de viol ou de décès de proches. Et enfin, la souffrance psychique est induite également par des événements plus lointains, mais qui conditionnent l'organisation sociale tels que les crises économiques. En d'autres termes, toute souffrance, qu'elle soit liée à une pathologie mentale ou à une problématique collective, touche à un déni de reconnaissance, lequel s'est produit dans la relation primaire de l'enfant ou dans la socialisation à l'âge adulte. La théorie de la reconnaissance s'impose alors pour comprendre « la question de la fragilité du rapport positif à soi et celle

de l'incidence des relations sociales sur le rapport positif à soi [qui] semblent être au cœur de la problématique de la souffrance psychique » (Renault, 2004, p. 377) et les institutions y jouent un rôle, car elles produisent les rapports de reconnaissance. Précisément, « les institutions ne produisent pas par elles-mêmes de la reconnaissance ou du déni de reconnaissance, mais elles constituent les conditions permettant soit de stabiliser les relations de reconnaissance entre individus, soit de perpétuer les obstacles à leur développement » (Renault, 2004, p. 182) en lien avec les transformations sociales. L'auteur ajoute qu'« il est bien des cas où les situations sociales peuvent être subies comme une injustice extrême sans contrevenir explicitement au droit » (2004, p. 189). La reconnaissance n'est donc pas forcément vécue par son objectivité juridique. L'auteur amène, ainsi, à réfléchir à la question de la reconnaissance, du point de vue des effets sur l'individu, en convoquant plusieurs registres : la souffrance (psychique), les effets institutionnels et les transformations sociales (c'est-à-dire en considérant la temporalité).

Cette perspective du phénomène rejoint notre visée d'examiner l'éprouvé. Néanmoins, le sens que l'individu cherche à donner à son expérience éprouvée, individuelle et collective, est encore à examiner.

5 - Développement du questionnement

Reprenons ici les approches que nous venons de voir pour développer notre questionnement.

Nous l'avons souligné, A. Honneth tente de mettre en lien la reconnaissance et le mépris ainsi que d'en laisser entrevoir des effets, mais au niveau collectif, qui se manifesterait par les luttes sociales. Néanmoins, il souligne que l'aspect subjectif du besoin de reconnaissance s'inscrit dans la construction identitaire de l'individu au stade de l'enfance, stade où il intègre les premiers regards, et soins, sur lui qui vont contribuer à la constitution de sa confiance en soi comme le montre également Erikson (1968). Cette construction déterminera, en partie, sa manière de vivre le conflit. C'est dans cette perspective que A. Honneth fait le lien entre la dimension psychologique et la dimension sociale de la reconnaissance chez l'individu. À cet égard, E. Renault élargit les contours du mépris, qui se joue dans différentes situations sociales, en en nommant la souffrance qu'il produit, et il tente de faire le lien entre souffrance psychique et souffrance sociale, mettant de fait en avant les effets subjectifs du phénomène de reconnaissance. Il amène l'idée que la reconnaissance est soumise à *des principes institués*. Il souligne également le rapport

conflictuel entre l'objectivité d'une justice de la reconnaissance et la subjectivité dans *les exigences de reconnaissance* individuelles. Or, nous interrogeons ce qui est préexistant à la détermination d'une reconnaissance objective et à ces *exigences* individuelles. Exigences qui, selon nous, s'inscrivent dans le désir de reconnaissance de soi. Nous souhaitons déterminer comment l'une (la reconnaissance par les déterminations objectives) et l'autre (la reconnaissance inscrite dans le désir) s'articulent ou – et – se mettent en tension dans les constructions de la réalité produite par le sujet. Ce questionnement induit celui du rapport entretenu de l'individu à l'institution d'une société (et non seulement aux institutions) d'un point de vue social et historique, dans la problématique de la reconnaissance. L'institution est donc également à questionner dans ses capacités "instituanes" du social et du sujet. Ce rapport à l'institution est à interroger du point de vue du sens, de son intériorisation et de sa part de réalité objective. Lorsque A. Honneth nomme *la valeur sociale* comme déterminante pour l'existence de l'individu, ou E. Renault *le rapport positif à soi*, les représentations qui y sont liées ne sont pas interrogées. Or nous pensons que ces représentations s'étaient par la construction du sens que le sujet donne à son désir de reconnaissance. En cela, nous interrogeons également l'épaisseur de ces représentations en ce qu'elles s'inscrivent dans une réalité sociale, une réalité pour l'individu construite en intériorité et qui s'ancre et s'exprime en extériorité dans l'intersubjectivité. La reconnaissance mutuelle est donc à penser par le biais de l'articulation de plusieurs problématiques où se jouent, pour le sujet, le rapport subjectif au collectif, au monde, à l'institution. Rapport où sont à considérer ses valeurs, son milieu, ses origines sociales et culturelles, sa généalogie, et la dimension du social et de l'historique dans laquelle le sujet s'inscrit. L'expérience de la reconnaissance mutuelle est donc à penser du point de vue du processus qui produit cette dernière.

Par ailleurs, le mépris de reconnaissance est aussi à examiner du point de vue des processus et des mécanismes qu'il touche. Aussi, la question de l'estime de soi ne se situe pas uniquement dans des actes visibles, mais également dans des éprouvés dont le sens est à rechercher chez l'individu lui-même, en remontant le cours des processus qui les produisent. La souffrance psychique qualifiée comme un *revers* du social par E. Renault nous semble devoir être étudiée par les cheminements – et leurs articulations –, qui la produisent sans prétendre déterminer quels registres sont les plus importants sur le plan de la production ou de la causalité.

Par l'approche phénoménologique, nous ne pouvons en effet accéder à la manière dont le sujet vit des expériences de non-reconnaissance, A. Honneth ayant d'ailleurs, selon

nous, le mérite de souligner la nécessité d'une approche empirique pour appréhender le mépris. Néanmoins, la phénoménologie nous apporte les supports théoriques et réflexifs qui nous faisaient défaut pour penser les liens entre désir de reconnaissance et sentiment d'appartenance chez les premières générations de descendants de migrants vietnamiens. Dans ces liens, nous interrogeons donc en quoi « la souffrance est perte de sens » (Barus-Michel, 2004, p. 30), mais aussi en quoi ce sens à chercher s'inscrit dans le changement (les transformations sociales), vécu par le sujet, dont les enjeux pour tisser le lien social prennent leurs sources dans le groupe primaire, par la transmission intergénérationnelle, et dans la dimension sociale et historique. Pour appréhender ce sens, nous cherchons dans le chapitre suivant à faire le lien entre rapport à l'institution, désir de reconnaissance et déni de reconnaissance.

Chapitre 6

Le social-historique, l'institution et les significations imaginaires
sociales

Dans ce chapitre, nous nous proposons en premier lieu de questionner le rapport de l'individu à l'institution, rapport qui amène en partie le désir de reconnaissance. En cela, il est intéressant d'interroger, avec Cornélius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société* (1975).

1 - *L'institution imaginaire de la société*, selon Cornélius Castoriadis

L'institution permet à la société de vivre en tant qu'entité dans une cohérence d'existence. La société se forge et crée pour elle-même de nouveaux besoins et l'institution valide leur nécessité, vitale ou non. Selon Castoriadis, l'institution n'est pas première. C'est l'imaginaire qui permet la création de l'histoire des sociétés, de l'institution et du *social-historique*. Ce dernier, symbolisé, toujours en création et en continuité avec le temps, n'est donc pas inscrit dans des déterminations, mais est *autocréation*. Le monde *social-historique* s'institue, se crée et continue de se créer par l'imaginaire social. Celui-ci provient toujours d'un « déjà là » à imaginer. En cela, Castoriadis pose un *imaginaire radical*, originel, élément de la psyché.

L'imaginaire radical permet la construction d'un univers de significations créé par l'homme, lequel « est un animal inconsciemment philosophique, qui s'est posé les questions de la philosophie dans les faits longtemps avant que la philosophie n'existe comme réflexion explicite ; et il est animal poétique, qui a fourni dans l'imaginaire des réponses à ses questions » (Castoriadis, 1975, p. 222). Par exemple, la nation, à l'instar de l'institution, remplit ce rôle unificateur permettant l'identification, « triplement imaginaire » en ce que la nation relie par une « histoire commune », qui ne l'est pas, une histoire du passé, et une histoire mythique qui permet l'unification. Ainsi, les sociétés créent leur propre image du monde, lui donnant des significations pour pouvoir l'investir et élaborent donc un certain « ordre du monde » (1975, p. 224). Selon l'auteur, « image du monde et image de soi sont de toute évidence toujours liées » (1975, p. 225), ce qui explique que chaque culture véhiculant ses traditions, ses valeurs, et également un sens global de fonctionnement de la société, est liée à un *imaginaire central*.

Par ailleurs, le social et l'historique sont à penser ensemble. Ils sont *auto-altération*, le social ne pouvant exister et se faire que comme histoire et « l'historique se fait et ne peut se faire que comme social » (Castoriadis, 1975, p. 320). Pour Castoriadis, toute société institue son temps, elle « existe en instituant le monde comme son monde, ou son monde comme le monde, et en s'instituant comme partie de ce monde. De cette institution, du

monde et de la société par la société, l'institution du temps est toujours composante essentielle ». Ainsi, « le social-historique est une temporalité, chaque fois spécifique, institué comme institution globale de la société et non explicité comme tel » (1975, p. 279). Le social-historique peut donc être global et sociétal, chaque société instituant son social-historique.

Cet acte instituant, qui donne du sens à une image du monde, produit les *significations imaginaires sociales*. Ces dernières sont ce en quoi la société se définit et existe. Le monde des significations imaginaires est, en effet, à penser comme « premier, inaugurale, irréductible du social-historique et de l'imaginaire social tel qu'il se manifeste chaque fois dans une société donnée » (1975, p. 532). Elles ne sont pas déterminées ni représentables, « leurs signifiants se signifient eux-mêmes (puisqu'ils ne renvoient à aucun réel, aucun rationnel que l'on pourrait désigner) » (1975, p. 216), mais sont une source inépuisable. L'auteur apporte comme exemple les significations de la langue française. Ces significations sont une multiplicité sans être une, car nous ne pouvons dénombrer leurs contenus comme multiplicité ni comme un tout. Cependant les termes qui y sont puisés sont repérables et entendables. Nous pouvons y prendre un ensemble de termes liés entre eux, ou non. Ils sont également altérables et se transforment, s'actualisent. Un seul terme de la langue est un faisceau de renvois à ce qui devient des significations. Celles-ci sont indéfiniment déterminables, mais ne sont pas déterminées. Les déterminations n'épuisent jamais la signification et renvoient même à un point de départ. Les significations imaginaires se constituent en *magma* inépuisable où la société vient y prendre ses modes de représentations, d'organisation pour s'instituer. Mais non dans une logique reproductible. Une société, en s'instituant, institue son magma de significations imaginaires sociales. Elle est « institution du faire social et représenter/dire social » (1975, p. 521). Le social-historique est alors « émergence de la signification et de la signification comme instituée » (1975, p. 520). Les significations sont donc porteuses d'un rôle au sein de la société. Elles structurent les représentations et sont génératrices de valeurs, de ce qui est bon ou non. Elles organisent les affects d'une société donnée. En d'autres termes, elles permettent de constituer l'identité d'une société.

Cette dernière s'inscrit dans un *réseau symbolique*, car « tout ce qui se présente à nous, dans le monde social-historique, est indissociablement tissé au symbolique » (Castoriadis, 1975, p. 174). Les institutions sont inscrites dans un symbolique. Prenons comme exemple la pièce d'identité française qui est symbolique de l'appartenance à la nation française. Elle n'est pas simplement un papier indiquant des informations

personnelles. Car « toute vue fonctionnaliste connaît et doit reconnaître le rôle du symbolique dans la vie sociale » (1975, p. 175). Le symbolique contient donc une part de réalité fonctionnelle, néanmoins il reste aussi inscrit dans un « déjà là », un « naturel » (1975, p. 188) déjà présent. Cette création symbolique ne s'effectue pas, en effet, dans une liberté totale. Un symbole, même s'il paraît comme allant de soi, ne peut être posé ni comme déterminé, ni comme aléatoire. Il est toujours attaché à une référence dont les contours sont indéfinissables et s'inscrivent de manières multiples et larges. Dans l'exemple de la carte d'identité, les symboles peuvent s'étendre aux valeurs, à l'appartenance, à la géographie, à l'histoire, etc. Pour Castoriadis, le symbolisme ne peut être neutre, car il prend toujours sa source dans un signifiant « déjà là », un « déjà constitué ». En cela, le symbolisme ne peut exister sans se lier à l'imaginaire et inversement. En effet, le symbolisme implique un imaginaire, premier, pour pouvoir constituer quelque chose qui ne l'est pas encore. Et l'imaginaire a besoin du symbolisme pour matérialiser ce qui est évident pour le rendre existant. Ainsi, pour l'auteur, cette capacité à imaginer ce qui n'est pas et d'en rendre une représentation, présuppose cet *imaginaire radical* qui serait premier dans l'imaginaire et le symbolisme.

La constitution du symbolique a, donc, des conséquences dans « la vie sociale et historique ». Particulièrement, dans le fait que ses signifiants « ne sont pas totalement asservis au “contenu” qu'ils sont supposés véhiculer » (1975, p. 182). En cela, on ne peut exclure l'écart entre la fonctionnalité objective des institutions et les effets réels de ce fonctionnement. Dire, avec Castoriadis, que le symbolisme porté par les institutions est neutre ou s'accorde avec sa fonctionnalité n'est pas recevable. Les institutions ont, donc, pris leur source dans l'imaginaire social où s'articulent fonction symbolique et fonctionnalité économique. Comme l'imaginaire est inhérent au fonctionnement de la société, il l'est également pour les institutions. Pour Castoriadis, il existe donc une « fonction de l'imaginaire de l'institution ». « L'institution est un réseau symbolique, socialement sanctionné, où se combinent en proportion et en relation variables une composante fonctionnelle et une composante imaginaire » (1975, p. 197).

Projet d'autonomie, hétéronomie et aliénation

Néanmoins l'institution, tout en ayant sa fonction instituante, reste une production de l'homme, tout comme les significations imaginaires. Cette perspective de production, dans un « déjà là », imaginaire radical, permet de soutenir que la société s'auto-institue

dans une double forme sociale, entre création et aliénation, qui est respectivement l'autonomie et l'hétéronomie.

L'autonomie est ce désir de vérité, et donc qui demeure un projet, malgré l'assujettissement. Pour l'auteur le *projet d'autonomie* se donne à voir dans la possibilité, pour le sujet « d'être responsable et d'agir de façon délibérée » (1986-87, p. 117). Car c'est en pratiquant l'autonomie qu'on la développe. En effet, pour Castoriadis, l'autonomie est un mouvement du sujet qui ne se situe pas dans une *prise de conscience* de l'état d'autonomie à celui d'hétéronomie, mais dans un « autre rapport entre conscience et inconscience, entre lucidité et fonction imaginaire, en une autre attitude du sujet à l'égard de soi-même, en une modification profonde du mélange activité-passivité, du signe sous lequel celui-ci s'effectue, de la place respective des deux éléments qui le composent » (Castoriadis, 1975, p. 155). Ainsi, « l'autonomie n'est donc pas élucidation sans résidu et élimination totale du discours de l'Autre non su comme tel. Elle est instauration d'un autre rapport entre le discours de l'Autre et le discours du sujet » (Castoriadis, 1975, p. 155). Et l'individu, s'il est pris dans une répétition du rapport au symbolique, peut également prendre conscience de ce rapport et lui donner une autre voie, s'inscrivant dans le projet d'autonomie. Pour Castoriadis, le langage en donne un exemple. Le sujet ne peut s'affranchir du langage pour s'exprimer, mais par contre il peut l'utiliser pour dire ce qu'il veut.

L'hétéronomie, quant à elle, rejoint d'une certaine manière l'aliénation. En d'autres termes, l'institution est assujettie à sa propre création, et donc à elle-même, d'où l'aliénation, c'est-à-dire l'« état où la société, du fait qu'elle impute à un autre la création de ses institutions, de sa loi, de son nomos, et des significations imaginaires sociales correspondantes, s'interdit par là même d'y changer quoi que ce soit » (Castoriadis, 1986-87, p. 45) et « l'aliénation apparaît comme une modalité du rapport à l'institution » (Castoriadis, 1975, p. 171). Autrement dit, « l'aliénation se présente d'abord comme aliénation de la société à ses institutions, comme *autonomisation* des institutions à l'égard de la société. » (1975, p. 171). Cela se traduit, chez le sujet, par le fait qu'il « est dominé par un imaginaire vécu comme plus réel que le réel, quoique non su comme tel, précisément parce que non su comme tel. L'essentiel de l'hétéronomie – ou de l'aliénation, au sens général du terme – au niveau individuel, c'est la domination par un imaginaire autonomisé qui s'est arrogé la fonction de définir pour le sujet et la réalité et son désir » (Castoriadis, 1975, p. 152).

Avec Castoriadis, nous considérons la notion d'imaginaire comme première dans la constitution du rapport à l'institution et à l'organisation sociale. Ce rapport s'inscrit dans la dimension socio-historique propre à chaque société. Cette dernière crée ses propres significations imaginaires sociales qui génèrent les valeurs, la culture, soit son identité même.

Nous envisageons également l'institution comme instituée par l'homme et instituant celui-ci (et elle-même). De ce lieu, nous considérons la possibilité pour le sujet d'accéder à un *projet d'autonomie* et/ou de s'inscrire dans une *hétéronomie* qui rejoint l'aliénation, c'est-à-dire que le sujet est dominé par un *imaginaire autonomisé*. Avec Castoriadis, considérant que l'imaginaire est premier, nous interrogeons en quoi il préside au désir de reconnaissance.

2 - L'imaginaire présidant au désir de reconnaissance

Avec Castoriadis, nous pensons donc le désir en lien à l'imaginaire et subordonné à celui-ci. Le désir de reconnaissance du sujet l'est donc également. Ce dernier peut ainsi s'inscrire dans un assujettissement subordonné à un imaginaire autonomisé. Néanmoins, l'orientation de Castoriadis est macrosociale. Or, nous interrogeons l'imaginaire d'un point de vue social et individuel, car l'imaginaire s'exprime dans la réalité sociale et dans celle du sujet. Ce dernier est inscrit dans un social-historique, un collectif et une temporalité. Cependant, les agissements du sujet, dans la dualité de l'hétéronomie et de l'autonomie, entre création et aliénation, restent en partie insaisissables car il n'en est pas conscient. En d'autres termes, l'imaginaire est aussi à interroger de manière individuelle, comme inhérent à l'être, à l'agir et au devenir du sujet. Tel un imaginaire qui le construit à son insu.

C'est avec F. Giust-Desprairies que nous concevons une approche clinique de l'imaginaire, social et individuel. L'auteure situe le sujet aux prises, dans ses réalités internes et externes, avec les processus constitutifs de l'imaginaire social et individuel.

Du point de vue du sujet, l'auteure reconsidère l'imaginaire leurrant, posé par Jacques Lacan, qui est de l'ordre de l'illusion. Pour ce dernier, dans la phase du miroir, l'enfant imagine, en se voyant, son corps constituant un je qui reste *spéculaire et leurrant*. Néanmoins, pour F. Giust-Desprairies, le sujet s'inscrivant dans le temps et dans l'histoire, et dans la capacité à symboliser, il se dégage partiellement de l'illusion pour accéder au désir à travers un imaginaire porteur de création. En cela, l'auteure analyse à travers le

discours du sujet « l'imaginaire fécondant [qui] a à voir avec l'irruption et l'inattendu [qui] est aussi ce qui permet le dévoilement de ce qui se cache « dans les profondeurs de la réalité plate », c'est-à-dire qu'il produit des significations imaginaires sociales qui représentent des potentialités instituant » (Giust-Desprairies, 2003, p. 104).

Par son approche psychosociologique, dont nous nous réclamons, l'auteure écarte la théorie des représentations sociales qui ne rend pas compte des « dynamiques relationnelles et des processus psychiques qui les accompagnent » (Giust-Desprairies, 2003, p. 48), c'est-à-dire du caractère subjectif et intersubjectif de la représentation, concept utilisé par les psychosociologues cliniciens. Néanmoins, à ce concept, l'auteure préfère celui d'imaginaire, qu'elle différencie de la représentation, matérialisable pour le sujet dans sa part de réalité. En cela, F. Giust-Desprairies s'inscrit dans le cheminement de Castoriadis, « pour penser le sujet dans la représentation sociale » (Giust-Desprairies, 2003, p. 51), c'est-à-dire penser le sujet qui a déjà été théorisé comme acteur d'interactions sociales⁸³, lesquelles se fondent sur la *formation des conduites et des communications sociales* en ignorant qu'elles « sont initié[e]s, subi[e]s, accepté[e]s ou rejeté[e]s par des sujets » (Giust-Desprairies, 2003, p. 49). Car l'auteure prend en compte un sujet divisé « entre l'idéalisation de l'objet et des réticences individuelles » (Giust-Desprairies, 2003, p. 51).

L'imaginaire individuel est ainsi le « lieu d'un rapport en partie idéalisant et en partie conflictuel entre une réalité et un sujet » (Giust-Desprairies, 2003, p. 103). Il contient des éléments de l'idéalité du Moi et des éléments du Je, subjectivant. Il est constitution du psychisme dans « sa formation évolutive, [dans la] détermination de l'identité individuelle à l'intérieur des réalités sociales » (Giust-Desprairies, 2003, p. 189). L'imaginaire individuel est donc à penser avec l'imaginaire social. En effet, il se constitue des utilisations que le sujet fait, subjectivement, des significations sociales issues d'éléments de l'imaginaire social. Néanmoins, « l'imaginaire social et l'imaginaire individuel ne se recouvrent pas. Ils se confrontent, se sollicitent mutuellement, mais sans se rejoindre entièrement » (Giust-Desprairies, 1989, p. 24).

L'imaginaire social apparaît alors comme un processus « par lequel la société présente une réalité donnée en l'associant à un système de valeurs » (Giust-Desprairies, 1989, p. 22). Pour l'auteure, cette combinaison – en considérant qu'elle se situe dans un processus – permet un fonctionnement sur deux scènes. L'une permet de valoriser l'objet.

⁸³ L'auteur se réfère à la psychologie sociale, laquelle se base sur l'interactionnisme.

Elle soutient donc la reconnaissance. Cette scène est celle qui se situe sous les projecteurs. L'auteur utilise d'ailleurs la métaphore du théâtre ; l'autre scène est alors celle de l'ombre qui se situe en dehors du faisceau des projecteurs. Cette scène est celle de la fonction défensive, du déni. « L'imaginaire n'est pas à comprendre comme représentation, mais comme présentation, création, production. Il y a le choc du monde et, à chaque fois, pour la société comme pour l'individu, un théâtre qui s'ouvre » (F. Giust-Desprairies, 2004, p. 436). L'imaginaire est fonction du psychisme, lequel est producteur du fantasme qui est le *résultat d'une opération complexe*. L'imaginaire social doit aussi être pris comme un système de représentations qui régule, suivant une logique interne, les comportements sociaux. Il fonctionne, enfin, comme système symbolique en ce qu'il peut être de l'ordre de l'idéologie en lien avec l'imaginaire individuel. Et « envisager la dimension idéologique de ce système de représentations, c'est indiquer qu'il reflète un ordre de pouvoir, un type de rapport de force, eux-mêmes résultant de la structure sociale, tout en cachant l'ancrage d'une telle structure dans le temps et dans l'histoire » (Giust-Desprairies, 2003, p. 96). La composante idéologique est alors à considérer avec les utilisations imaginaires de l'individu. Celle-ci « se situe dans une dimension du rationnel » (Giust-Desprairies, 2003, p. 96).

L'imaginaire tel qu'il est défendu par l'auteure permet, selon nous, d'approcher un versant du désir de reconnaissance avec lequel il s'articule. Il situe l'idéologique dans sa part de réalité et permet de penser le sujet dans un processus de construction ancré dans la dimension socio-historique. Il porte également à notre attention la reprise, au niveau individuel, de significations sociales éléments de l'imaginaire social, et donc de l'institution, par le sujet pour se représenter « un aspect de sa vie subjective » (Giust-Desprairies, 1989, p. 24). Car en posant l'imaginaire au centre de toutes représentations individuelles et collectives, nous nous accordons avec Castoriadis dans le fait que « nous parlons d'imaginaire lorsque nous voulons parler de quelque chose d'« inventé » – qu'il s'agisse d'une invention « absolue » (« une histoire imaginée de toutes pièces ») ou d'un glissement, d'un déplacement de sens, où des symboles déjà disponibles sont investis d'autres significations que leurs significations « normales » ou canoniques », et que « dans les deux cas, il est entendu que l'imaginaire se sépare du réel, qu'il prétende se mettre à sa place (un mensonge) ou qu'il ne le prétende pas (un roman) » (1975, p. 190). La reconnaissance, en tant que désir de celle-ci par le sujet, se situe alors dans *cet aspect de sa vie subjective* où est, en même temps, posée une valorisation de l'objet dans le social. La reconnaissance relie, en effet, « une donnée nouvelle à une valeur préexistante, enracinée

de longue date dans l'affectivité collective » (Giust-Desprairies, 1989, p. 22) qui est aussi élément du désir de l'individu. Ce rapport du sujet au collectif, inducteur de fantasme comme formation de l'imaginaire⁸⁴ et en ce qu'il s'ancre également dans un imaginaire social, nous amène à questionner davantage par la visée de la psychanalyse les fondements de la construction de soi. Fondements qui organisent les rapports du sujet à l'ensemble social et à l'institution.

Avec Castoriadis et F. Giust-Desprairies, nous envisageons donc un sujet dont le désir de reconnaissance est présidé par l'imaginaire. Imaginaire social en lien au contexte socio-historique de la société dans laquelle il s'est construit et à l'imaginaire individuel. Par ce dernier, se constituent ses rapports au monde, rapports où se jouent l'idéalité et le conflit. Dans le cas, des premières générations de descendants de migrants, nous avons vu que la reconnaissance est objet d'un désir. Désir dont l'imaginaire qui le préside convoque un conflit que certains auteurs, rappelons-le, ont nommé par l'*ambivalence*, *la double vie*. C'est de ces phénomènes de la construction de soi qui complexifie l'approche du désir et du sentiment d'appartenance dans le contexte de biculturalité que nous allons traiter dans le prochain chapitre.

⁸⁴ Du point de vue de la psychanalyse française (Laplanche, Pontalis, 1967).

Chapitre 7

La construction de soi : approche psychosociale et psychanalytique

La visée de la psychanalyse considère la construction psychique ancrée dans la régulation de positions qui s'affrontent. Elle nous permet d'apporter des significations à l'ambivalence - souvent soulignée en sociologie de l'immigration - que les premières générations de descendants de migrants vivent dans leur biculturalité et leur sentiment d'appartenance.

1 - L'ambivalence comme relation d'objet : l'approche kleinienne

L'ambivalence, dans sa définition psychanalytique, engage la dualité amour et haine face à l'objet investi. Ce que Freud (1923) affirme en considérant cette dualité comme des pulsions pour lesquelles il est possible de « substituer à l'opposition existant entre les deux instincts la polarité qui existe entre l'amour et la haine. » (p. 33). L'ambivalence se constitue donc aussi à partir de pulsions, Thanatos et Éros, la mort et l'amour ainsi nommés par Freud. L'ambivalence, traitée par les sociologues de l'immigration, nous montre que les sujets pris dans cette dualité sont enclins à agir par des démonstrations d'appartenance. Ce type d'agissements, correspondant à un investissement d'objet lié à cette dualité intérieure, a été questionné par Mélanie Klein avec la *relation d'objet*, laquelle est l'investissement que l'on fait d'un objet en lien à des éléments psychiques. Par exemple, dans les cas cités, cela peut se donner à voir par les actes démontrant l'appartenance des premières générations de descendants de migrants et la manière dont ils défendent cette appartenance.

Les travaux cliniques de Mélanie Klein reposent sur le jeu en thérapie avec des enfants. Elle s'attache à la signification de l'univers onirique de l'enfant, mais également à la signification des liens aux objets. Sa théorie est donc fondée sur une dialectique entre fantasme et réalité qui va forger le développement psychique. Le centre de sa théorie est la relation à l'objet dès la naissance de l'enfant. Le sein de la mère est l'objet concret d'une relation avec l'enfant, sein intériorisé de manière fantasmatique, inconsciente puisque, dans les débuts de sa vie, l'enfant ignore la réalité de cette relation. Néanmoins, il s'en fait une représentation psychique.

Mélanie Klein (1946-1963) identifie une relation à des objets partiels dès les débuts de la vie postnatale. Elle pose que le Moi commence à se développer de manière précoce : « le Moi est mis en marche et développé par l'instinct de vie. La voie par laquelle ceci est accompli passe par ses relations d'objet les plus précoces » (p. 63). C'est donc dès le début de la vie et par ses relations objectales que l'enfant fait les premières avancées de sa

construction identitaire. Rappelons que le Moi est un concept freudien qui s'étaye sur plusieurs registres. Du point de vue topique⁸⁵ le Moi se pose « en médiateur, chargé des intérêts de la totalité de la personne » (Laplanche, Pontalis, 1967, p. 241). Néanmoins il doit composer avec les autres instances psychiques et les *exigences de la réalité* qui le mettent dans une position de relative autonomie. Soulignons également que cette approche de Mélanie Klein développe des oppositions de la part des *psychologues du Moi*⁸⁶ tels que Anna Freud, qui s'inscrivent dans le concept freudien posant que le Moi ne peut se construire au stade précoce de l'enfance puisque le Moi se construit dans la relation extérieure et que le bébé n'a pas de relation extérieure. Cette controverse psychanalytique sur les débuts de la vie perdure aujourd'hui⁸⁷.

Pour Mélanie Klein, c'est la relation avec le sein de la mère qui développe deux types de relation objectale. Lorsque l'enfant est contenté et nourri, le sein est perçu comme bon et lié à l'instinct de vie. Lorsque l'enfant est dans l'envie de nourriture, qu'il associe au sein qui n'est pas là, il le perçoit comme mauvais, comme persécuteur et lié à l'instinct de mort. Le nourrisson ressent alors de l'angoisse. Le sein se trouve donc clivé en *bon* et *mauvais* sein et seuls ces objets existent dans les perceptions psychiques du nourrisson. Ce clivage est associé aux pulsions freudiennes et caractérisées plus tard par l'amour et la haine.

L'angoisse de l'enfant lié à ce stade d'évolution est la crainte de voir le *bon sein*, idéalisé, détruit par le *mauvais sein* qui pénètre le Moi et qui détruirait également le soi de l'enfant. Ainsi, le Moi introjecte le bon sein et projette le mauvais sein. En d'autres termes, ce qui bon est intériorisé et constitutif du Moi, et ce qui est mauvais est extérieur au Moi. Ce dernier se constitue donc en défense, dans un clivage, à l'angoisse qui découle de la possibilité de la destruction du *bon sein*. Cette angoisse est omnipotente et est constitutive du développement du Moi. Mélanie Klein nomme ce stade la *position paranoïde-*

⁸⁵ D'après le modèle freudien.

⁸⁶ « La psychologie du Moi représente l'étude du développement et de la structure du moi, après que Freud eut décrit le modèle structural [le moi, le ça, le surmoi] ». (Hinshelwood, 2000, p. 457).

⁸⁷ Cette conception du *stade oral* des objets partiels (où la mère est perçue comme contenant le pénis du père : *figure du parent recombéné*) constitue une divergence avec la théorie freudienne du stade du début du développement du Moi. Pour Freud, à la naissance, l'enfant n'a pas de relation objectale extérieure, donc son Moi se développe beaucoup plus tard, au début du complexe d'Œdipe. En cela, Freud différencie le narcissisme primaire, l'identification par laquelle l'enfant « se prend lui-même comme objet d'amour avant de choisir des objets extérieurs » (Laplanche, Pontalis, 1967), et secondaire qui caractérise la transformation de la libido sexuelle vers un objet extérieur. Pour Freud, « le Moi représente essentiellement le monde extérieur » (1923, p. 28), il ne peut donc se développer de manière précoce puisque l'enfant n'a pas de relation extérieure.

*schizoïde*⁸⁸. Paranoïde, car à ce stade c'est l'angoisse qui prédomine dans la vie du nourrisson. Schizoïde, car c'est le stade initial du clivage de l'objet en bon objet et mauvais objet. L'intégration du Moi, à ce stade précoce, se constitue par le bon objet introjecté. C'est donc à ce stade que sont développés les premiers mécanismes de défense, tels le clivage, l'identification projective, l'idéalisation, le déni, etc. « Le Moi cherche constamment à se protéger contre la souffrance et la tension que suscite l'angoisse ; il utilise ainsi des défenses dès le commencement de la vie postnatale » (Klein, 1957, p. 67). Pour l'auteure, ce clivage entre l'amour et la haine, ou entre le bon et le mauvais objet, préside à ce qui est l'état de confusion subjectif du sujet à l'âge adulte. Nous pouvons y associer l'état d'ambivalence, déjà évoquée à plusieurs reprises. Durant ce stade primaire, les sentiments *d'envie et de gratitude* se développent également. L'envie apparaît quand le nourrisson comprend que le sein est un sein nourricier et gratifiant. L'envie, si elle n'est pas satisfaite, stimule l'instinct destructeur et va donc engendrer une culpabilité, mais également l'idéalisation du sein envié. Néanmoins, le sein idéalisé n'est pas le bon sein introjecté, le bon objet, car il est apparu en défense contre le déni de l'instinct destructeur. Il n'est pas intégré au Moi comme le bon objet. Il est intégré par le Surmoi, ce qui devient sa partie de l'Idéal du Moi. Mélanie Klein propose un Surmoi précoce⁸⁹ comme « une version internalisées des parents qui attaquent le moi » (Hinshelwood, 2000, p. 72).

Ces sentiments développés et vécus au stade primaire peuvent être réactivés à l'âge adulte lorsque le bon objet semble nous échapper. La manière dont nous pouvons affronter des situations est donc évidemment singulière, car elle dépend, en partie, de la façon dont nous avons vécu les stades de l'enfance de la construction de soi (et du Moi) et en rapport avec l'extérieur. Les mécanismes de défense ont toujours cours à l'âge adulte, de manière plus ou moins intense. Éléments de la construction psychique, ils restent un moyen de lutter contre l'angoisse.

Mélanie Klein définit un stade ultérieur, celui de la *position dépressive* qui est la structuration psychique de l'enfance. Ce stade est caractérisé par la dépression, car il représente la culpabilité, le deuil (la perte du bon objet) et la nostalgie du bon objet tel qu'il est fantasmé dans les débuts de la vie. Car à ce stade, l'enfant perçoit peu à peu sa mère comme *objet total* et se rend compte de la possibilité de la perte de cet objet qui lui apporte

⁸⁸ Dans les quatre premiers mois de vie du bébé (Laplanche, Pontalis, 1967).

⁸⁹ En cela, elle diverge également d'avec Freud. Pour lui, le Surmoi représente, certes, « la première identification qui s'est produite », mais est « l'héritier du complexe d'Œdipe » (Freud, 1923, p.28) et vient d'une identification au père, à ce qu'il représente, c'est-à-dire la loi. Quant à l'Idéal du Moi, Freud le définit comme « héritier du narcissisme primaire » et représentant l'instance de la projection de l'idéal de soi-même.

l'amour. La mère n'est donc plus perçue uniquement par un clivage du bon et mauvais sein, stade des *objets partiels*. Dans la position dépressive, le Moi continue de se construire en prenant la charge de surmonter l'angoisse de cet état pour se protéger. Il le fait en développant un autre mécanisme, la *réparation*. Le *besoin de réparer* est lié à la culpabilité d'avoir haï, en fantasme, l'objet aimé, détruit quand il n'est pas là. La réparation procède, ainsi, de la souffrance du Moi. C'est à ce stade que les sentiments d'amour et de haine sont intégrés par l'enfant. L'enfant qui se construit est dans l'acceptation qu'il a possiblement perdu l'objet aimé, et parvient à un moyen pour réparer cet objet afin de retrouver son amour. Mais ses souhaits inconscients, fantasmés, de réparer, d'aimer et haïr sont contradictoires et entraînent des frustrations. En effet, pour Mélanie Klein, c'est à ce stade que commence le complexe d'Œdipe précoce⁹⁰ durant lequel les parents ne sont pas encore dissociés par l'enfant : « À mon avis le complexe d'Œdipe, naît pendant la première année de la vie, et commence par se développer chez les deux sexes suivant des lignes semblables. La relation au sein maternel est un des facteurs essentiels qui modèlent l'ensemble du développement affectif et sexuel » (Klein, 1947, p. 124). Le complexe d'Œdipe est « l'ensemble organisé de désirs amoureux et hostiles que l'enfant éprouve à l'égard de ses parents » (Laplanche, Pontalis, 1967, p. 79). L'Œdipe existe sous deux formes : positive, dans laquelle l'enfant désire la mort du parent de même sexe que lui. Inversée, dans laquelle l'enfant aime le parent du même sexe et haït le parent du sexe opposé.

Les capacités de l'enfant à parvenir à une médiation entre ses pulsions participent à sa construction⁹¹ par structuration du Moi. La réparation s'opère par des projections sur des objets externes qui représentent pour l'enfant l'objet interne endommagé. L'objet à réparer est une *représentation symbolique* où, selon Hanna Segal (1950) qui s'inscrit dans la pensée kleinienne, « un vrai symbole est mis à la place où se trouvait l'original ; sa particularité est d'être reconnu comme possédant ses propres caractéristiques, distinctes de la chose qu'il symbolise⁹² » (p. 352). Retrouver un objet bon à travers la réparation permet au Moi de préserver l'intégration du bon sein dans le Moi. « Les fantasmes de réparation ont ainsi un rôle structurant dans le développement du moi » (Laplanche, Pontalis, 1967, p. 290). Ainsi, la manière dont le sujet va développer ses relations objectales durant le

⁹⁰ En cela, elle s'oppose à la théorie freudienne qui pose que le conflit démarre beaucoup plus tard.

⁹¹ Freud et Abraham ont nommé *sadisme* l'ensemble des pulsions destructrices de l'enfant ; pour Mélanie Klein, la position dépressive est un stade où le sadisme veut être compensé par l'enfant, par la réparation.

⁹² Cité par Hinshelwood Robert. D. (2000, p. 352).

stade de la position dépressive participe de sa construction identitaire. À l'âge adulte, la réparation agit chez le sujet qui l'investit comme le moyen de trouver une médiation à un conflit psychique qui le fait souffrir. Pour M. Klein, à l'âge adulte, le *besoin de réparation* se désigne dans une *façon de réparer* où nous transformons « en bien le mal que nous avons fait en fantasme et pour lequel, inconsciemment, nous nous sentons encore coupable » (M. Klein, 1937, p. 100). *La réparation*, inconsciente, se déplace sur d'autres objets d'amour, d'autres objets d'investissement. Lorsque la position dépressive a été surmontée, elle a permis d'intégrer une confiance dans l'objet interne et dans le Moi. Mais « la position dépressive n'est jamais complètement élaborée. Les angoisses provoquées par l'ambivalence et la culpabilité, de même que les situations de pertes, qui réveillent des expériences vécues de dépression, ne nous abandonnent jamais » (Segal, 1969, p. 83). Par ailleurs, l'identification à la mère de la petite fille s'est constituée peu à peu par celle d'« une mère idéale et généreuse » (Klein, 1928)⁹³. Quant au petit garçon, il « est poussé par son amour et sa culpabilité à préserver son père comme figure intérieure et extérieure ».

Les travaux de Mélanie Klein étayent la complexité de l'ambivalence soulignée par les travaux consultés en sociologie de l'immigration. C'est donc par ces processus fondamentaux que nous venons d'évoquer – l'investissement d'objet, le besoin de réparation et les modalités de défenses conceptualisés par M. Klein –, que nous envisageons en partie la construction de soi, dans une biculturalité, des sujets de notre recherche. Or, nous souhaitons également considérer la construction de soi dans une approche psychosociale. Dans cette perspective, les travaux d'Erik E. Erikson complètent la construction psychique du sujet par son inscription sociale et culturelle.

2 - Une approche psychosociale de la construction de soi : les stades identitaires d'Erik Erikson

Rappelons qu'A. Honneth inscrit la reconnaissance dans une phase primaire de la construction identitaire, lieu de la reconnaissance par l'amour. En cela, il montre, en s'appuyant sur les travaux d'Erikson, que la confiance en soi en rapport avec le désir de reconnaissance s'édifie durant ce stade. Erikson conceptualise en effet différentes périodes de maturation pour appréhender les conflits et tensions qui constituent la construction

⁹³ cité par Jean Bégoïn (2001).

identitaire en considérant des éléments psychosociaux, culturels et institutionnels. Il inscrit cette construction dans un rapport extérieur que le sujet exprime par le *sentiment d'être*.

Le terme d'identité a été conceptualisé pour la première fois par Erik H. Erikson qui s'est appuyé sur le concept psychanalytique de l'identification décrit par Freud (1921)⁹⁴. Par ailleurs, lors d'un discours à Vienne en 1926⁹⁵, le fondateur de la psychanalyse souligne une « identité intérieure » des juifs, contenant des éléments spécifiques au judaïsme. Erikson (1968) écrit à ce propos que « c'est d'ailleurs la seule fois que Freud a utilisé le terme identité d'une façon plus qu'accidentelle et, fait notable, dans un sens essentiellement ethnique » (p. 17). Pour Erikson, l'identité est donc un processus de construction, mais dans un rapport socio-psychique où l'appartenance culturelle est aussi au fondement de cette construction. Ce processus suit des transformations et des évolutions et, de fait, « la discussion sur l'identité ne peut séparer la croissance personnelle des changements sociaux » (Erikson, 1968, p. 19). La construction et le développement de l'individu passent par des périodes significatives d'évolution dès le plus jeune âge. Erikson décrit huit stades qui, selon lui, aboutissent chacun à une crise « car la croissance et la prise de conscience naissantes de toute nouvelle fonction partielle vont de pair avec un changement d'orientation de l'énergie instinctuelle et, par le fait même, provoque à ce niveau une vulnérabilité spécifique » (Erikson, 1968, p. 98). Nous associons cette vulnérabilité aux conflits psychiques, aux tensions entre une intériorité et des événements extérieurs vécus par le sujet. Ces stades sont désignés par l'auteur en tant que « sentiments de » dans la mesure où le sujet est dans une expérience consciente de soi, et d'être perçu, et que ce sentiment d'être, à ces différents stades, est également en lien avec une construction psychique qui reste inconsciente, mais néanmoins agit dans la subjectivité. L'état dans lequel le sujet a le *sentiment d'être* oscille entre une position *positive* et une position *négative*, désignant une tension relative à sa capacité à produire un compromis entre les premières identifications parentales et les identifications extérieures. Chaque stade de la construction identitaire se compose de l'évolution de rapports psychiques, sociaux et institutionnels, « pour la simple raison que le cycle de vie humain et les institutions humaines ont évolué ensemble » (Erikson, 1968, p. 109). Notons que l'on retrouve cette idée conceptualisée par Cornélius Castoriadis (1986-1987) dans le devenir du sujet : « l'être doit être tel que des institutions existent dans un espace social » (p. 259). Les six

⁹⁴ Freud décrit l'identification dans le complexe d'Œdipe dans *Psychologie collective et analyse du Moi*, 1921.

⁹⁵ cité par Erik H Erikson (1968, p. 19).

premiers stades de construction identitaire posés par Erikson – qui nous intéressent plus particulièrement en ce qui concerne notre objet - désignent la maturation jusqu'au stade du jeune adulte.

Le premier stade est celui où se construit le *sentiment de confiance* et de *méfiance*. Durant le stade oral⁹⁶, qui marque l'état de dépendance, l'enfant développe un sentiment de confiance dans la relation à sa mère, ou sa représentante, en tension avec la méfiance que cette relation lui procure également. Erikson souligne que cette méfiance est donnée à voir dans les actes de *rage totale* du nouveau né insatisfait. La construction de ces sentiments conflictuels est fondamentale et persiste chez l'adulte. C'est principalement par la confiance en la mère, en ses soins, que l'enfant développe son sentiment de confiance au monde et en lui-même. Cette capacité est également en relation avec l'extérieur et les *tendances générales de la culture*, ainsi désignées par Erikson. Dès ses premiers contacts, l'enfant rencontre « les modalités de sa culture » (Erikson, 1968, p. 102). Le développement de cette confiance se fait également dans le rapport aux choses, dans ce qui est donné à l'enfant et dans la manière dont on les lui propose dans un modèle culturel spécifique. En effet, la manière dont est perçu, selon les appartenances culturelles, ce qui est « bon pour l'enfant » ou « ce que l'on peut faire pour lui » est condition « de ce qu'il est supposé devoir devenir » (Erikson, 1968, p. 102) dans l'espace de son appartenance familiale et culturelle. Ses pulsions, dans leur dualité et leur manifestation, se constituent en lien aux rapports à la mère et aux autres dans cet espace de construction. Or la confusion de la mère, qui se manifeste aussi en extériorité dans son rapport au monde social, lequel peut relever d'une autre culture que celle d'origine, peut troubler la confiance que l'enfant ressent.

Le second stade, qui participe à la construction psychosociale de l'identité, est pour Erikson celui qui participe à la constitution du *sentiment d'autonomie*, de *honte* et de *doute*. Il commence par la phase anale, définie par Freud, durant laquelle l'enfant apprend peu à peu à maîtriser ses sphincters. Le rapport à l'analité est culturel, ainsi que sa représentation symbolique. À ce stade, l'enfant doit prendre confiance en lui, acquérir de l'indépendance et la manière dont sont perçus ses actes, dans son environnement, est fondamentale pour sa construction. Le soutien dans ses progrès installe peu à peu son autonomie et l'écarte du doute qu'il a de lui-même. Le développement de son autonomie est condition d'une confiance développée au stade primaire. Par ailleurs, le sentiment

⁹⁶ Stade défini par Freud tel la première phase de l'évolution libidinale où le plaisir de l'enfant est lié à l'excitation de la cavité buccale et des lèvres dans l'absorption de nourriture (Laplanche, Pontalis, 1967).

d'autonomie est en rapport avec le comportement des parents. L'enfant vit une autre dualité entre autonomie et interdit, ce qui le positionne de nouveau dans une dépendance. *Le faire bien* ou le *ne pas avoir le droit de faire*, que l'enfant intègre comme loi dans son Surmoi⁹⁷, dépendent également de l'autonomie même des parents. Celle-ci est « le reflet de la dignité des parents en tant que personnes autonomes » (Erikson, 1968, p. 117) ainsi que de sa signification culturelle institutionnalisée, tout comme pour la honte. Les sentiments de honte et de doute s'articulent à la culpabilité. Lorsqu'elle se présente, « la honte suppose que l'on est complètement exposé et conscient d'être observé – en un mot que l'on prend conscience de soi. On est visible, mais on n'est pas prêt à être vu... » (Erikson, 1968, p. 114). Elle suggère donc à l'enfant qu'il est, dans sa totalité, mauvais. Or culturellement, la honte qui se lie à la culpabilité n'est pas exprimée ni perçue de manière identique par tout environnement social. Elle a un caractère destructeur de soi qui « est compensé, dans certaines civilisations par des moyens permettant de “sauver la face” » (Erikson, 1968, p. 114). Rappelons, en l'occurrence, que cette spécificité indiquée par Erikson se retrouve dans les modalités culturelles vietnamiennes. À ce stade, le sujet se construit peu à peu dans une régulation pour compenser ses sentiments dans une continuité de rapport sociaux et culturels. Des manifestations violentes de pulsions opposées donnent à voir que l'enfant se débat dans cette régulation entre un désir d'être (autonome) et, simultanément, un désir d'être aimé par son investissement de l'obéissance à la loi.

Le stade suivant de construction est celui où se constituent le *sentiment d'initiative* et celui de *culpabilité*. L'enfant parle, se déplace, s'identifie à ses parents. Ce stade marque une crise pour Erikson, dans la mesure où l'enfant est davantage dans une réalité de ses *ambitions* et de ses *projets*. Dans cette période, se situent le stade phallique, que Freud définit par la différenciation sexuelle, mais aussi le stade de latence et celui du refoulement de l'Œdipe. L'identification commence à se faire à l'extérieur du groupe familial. L'enfant se confronte à l'institution sociale. Il intègre les *modalités sociales fondamentales* qui attribuent également un devenir à chaque sexe. La pression sociale et psychique des identifications maintient les sentiments d'angoisse et de culpabilité, liés à la jalousie qui procède de la triangulation freudienne⁹⁸. Mais le fils peut entretenir des rapports affectifs avec le père, de l'ordre de la *camaraderie*, et la fille avec sa mère, « ce qui peut constituer une expérience d'égalité de valeur, en dépit, de l'inégalité quant au plan d'évolution »

⁹⁷ Instance psychique définie par Freud comme le censeur du Moi et le contenant les interdits parentaux et les exigences sociales (Laplanche, Pontalis, 1967).

⁹⁸ C'est-à-dire la relation à trois : l'enfant, la mère et le père.

(Erikson, 1968, p. 125) soutenant ses initiatives. Dès lors, nous pouvons supposer que l'enfant se trouve dans un rapport moins intense avec ses pulsions. Il est davantage dans l'acceptation d'une autonomie relative où l'aide des parents dans ses initiatives pourrait se traduire par « je suis ce que j'imagine que je serai » (Erikson, 1968, p. 126). Dans le cas inverse, l'enfant se situe dans une culpabilité. Selon Erikson, ce stade marque enfin que « l'enfant commence à se rendre compte que toute cette affaire n'est pas une question de perfection universelle, mais de force arbitraire » (Erikson, 1968, p. 123). Au-delà du rapport parental, la construction psychique et sociale du sujet réside dans un compromis entre ces mondes socio-culturels intériorisés.

Un quatrième stade de maturation dans le développement de l'enfant est la constitution du *sentiment d'industrie* et de celui *d'infériorité*. Erikson le définit davantage comme le *sens de l'industrie*. L'enfant *veut faire, veut être* à l'image du monde social, des choses et des individus qui l'entourent et qu'il découvre de plus en plus. Il se fait reconnaître dans ce qu'il produit à l'école et à la maison. « C'est là un stade éminemment décisif au point de vue social », qui amène le développement du « sentiment de l'éthos technique d'une culture » (Erikson, 1968, p. 130). L'affirmation de son Moi, qui se développe en partie par la régulation peu à peu des premiers conflits psychiques, le fait agir dans cette bipolarité du *sens de l'industrie* et du *sentiment d'infériorité*. Le jugement des autres (tout autre que les parents) participe à son évolution psychique et sociale. Néanmoins, par exemple, « si, là, [...] il découvre immédiatement que la couleur de sa peau ou son milieu familial constituent des facteurs qui, plutôt que ses désirs ou que sa volonté d'apprendre, décident de sa valeur en tant qu'élève ou apprenti, la propension humaine à se sentir indigne peut être fatalement aggravée en tant qu'elle détermine le développement du caractère » (Erikson, 1968, p. 129). Le sentiment d'identité de l'enfant commence à advenir. Il se construit également par le jugement de l'extérieur, de l'espace social et culturel dans lequel il vit, par les représentations qui sont telles des déterminations du devenir du sujet. L'excès de cette position serait que « l'enfant accepte le travail comme critère unique de ce qui vaut la peine d'être fait, sacrifiant volontiers l'imagination et le plaisir du jeu » (Erikson, 1968, p. 132). En d'autres termes, ce stade conduit par excès à une aliénation de soi.

Le stade suivant est celui du *sentiment d'identité* ou de *confusion d'identité*. Il s'agit aussi de la période de maturation sexuelle, la fin de la période de latence décrite par Freud, celle que l'on appelle également l'adolescence et qui est, dans nos sociétés occidentales, cette période de transition entre l'enfance et l'âge adulte. La fin de ce stade se

caractérise par un sentiment d'identité plus affirmé. Le Moi du sujet a intégré les derniers conflits de l'enfance, ce qui permet de renforcer son rôle. Néanmoins, le clivage entre les pulsions se renforce de nouveau dans cette période de maturation sexuelle. Le besoin de se détacher des identifications parentales et celui de s'attacher à d'autres identifications dans la société actualisent des tensions psychiques. Soulignons que, dans l'approche kleinienne, la haine, inconsciente, qui se renforce face aux parents, qui est la réactivation du conflit primaire d'identification, met l'adolescent dans la nécessité de chercher d'autres objets d'amour intérieurs et extérieurs. Le sujet est en recherche d'« idéaux durables comme gardiens d'une identité finale » (Erikson, 1968, p. 132). Le groupe social est perçu comme un nouvel environnement où l'on doit adapter ce que l'on a acquis, et ce que l'on est socialement et psychiquement. Le regard des autres devient le *miroir social* dont on a besoin pour se faire accepter et reconnaître. Cette adaptation dépend de la régulation des conflits de l'enfance, mais également de l'appartenance sociale et culturelle transmise par les parents dans laquelle ce sentiment d'identité advient en rapport avec un *sentiment de liberté* qui s'inscrit dans les modalités culturelle. « Dans la jungle sociale de l'existence humaine il n'est pas de sentiment d'être en vie sans le sentiment d'identité » (Erikson, 1968, p. 135).

Le dernier stade, qui nous intéresse, est celui du jeune adulte, celui du sentiment d'intimité et d'isolement. L'âge adulte mène, en effet, au sentiment de devenir un être singulier. Le besoin d'intimité se produit par l'intimité sexuelle, mais également par la singularité des relations sociales et psychiques. Le sujet continue de se construire en s'accordant avec d'autres personnes dans une relation d'amour, d'amitié ou d'investissement. Ce stade de l'intimité est révélateur de la faiblesse de l'identité où des conflits psychiques latents apparaissent. Car le jeune adulte investit l'amour dans l'acte sexuel qui est comme l'accomplissement des fantasmes infantiles de l'Œdipe. « Tomber amoureux signifie alors bien souvent tomber dans son propre reflet en se blessant et en faisant mal au miroir » (Erikson, 1968, p. 175). Ce que M. Klein, notons-le, soutient par la maturation du développement du Moi qui permet de déplacer l'amour fantasmé sur d'autres relations, « ce sont les fantasmes liés à ces impressions qu'il désire redécouvrir plus tard dans sa relation amoureuse » (Klein, 1937, p. 125).

Avec Erikson et M. Klein, nous pouvons envisager l'ambivalence des sujets de notre recherche inscrits dans un processus de maturation de construction identitaire. Maturation qui se constitue par un rapport à l'institution dans une réciprocité : « chaque génération apporte à ces institutions des vestiges de besoins infantiles et sa ferveur juvénile

et en reçoit » (Erikson, 1968, p. 109). Cette réciprocité est aussi la réciprocité de la reconnaissance face à l'institution. Cette réciprocité est produit de la construction identitaire ancrée dans une continuité où se développe le sentiment d'être. Ce sentiment s'est constitué d'éléments inscrits dans les dimensions socio-psychiques et culturelles des espaces sociaux et familiaux. Particulièrement, les modalités culturelles ont une certaine importance dans la manière dont le sujet inscrit son *sentiment d'autonomie et de liberté*. Ses modalités culturelles sont tant celles dans lesquelles s'inscrivent des éléments de l'autonomie des parents qu'ils ont transmis que celles provenant du pays de socialisation des enfants. Ces derniers se construisent donc dans l'acceptation des interdits parentaux et des exigences sociales et culturelles. Néanmoins cette acceptation reste en tension avec le défi de *l'autonomie* (Castoriadis) *et de l'initiative* (Erikson), c'est-à-dire de ce que nous envisageons comme la subjectivation. Cette régulation, entre le sentiment d'être et celui de la culpabilité de ne pas répondre aux attentes des exigences, mène le sujet au *besoin de réparation* (Klein). L'investissement d'objets, dans lesquels la réparation est fantasmée, est un moyen de résolution des conflits infantiles pour structurer son Moi.

Dans ce chapitre, nous venons donc de voir en quoi la construction de soi se constitue par des rapports objectaux ambivalents qui peuvent mettre le sujet à l'âge adulte en tension. Rapports qui vont aussi déterminer le sentiment de soi, d'être. Nous avons également introduit comment la maturation de l'individu (psychique et sociale) advient et s'ancre dans des processus en lien aux espaces familial et socio-culturels. Néanmoins, pour nous, le processus de construction de soi est encore à conceptualiser dans la mesure où nous cherchons à déplier les processus de transmission des modalités culturelles, dans un espace social temporel, qui étayent le désir de reconnaissance et le sentiment d'appartenance. Ces processus se produisent dans le groupe familial, lieu de transmission également des interdits et des rapports entretenus à ces derniers. C'est ce que nous allons aborder dans le chapitre suivant.

Chapitre 8

La transmission intergénérationnelle : un contrat narcissique

La construction psychique de l'enfant, en ce qu'elle se constitue des modes subjectifs de la relation objectale, déterminera son rapport, par ses investissements, au monde. Cette construction se réalise en premier lieu dans le groupe primaire, lieu où se fonde le rapport aux parents, aux autres, aux choses. Avec Freud, la communauté (humaine), qui peut être associée au groupe primaire, se fonde et se perpétue sur la transmission intergénérationnelle d'un contrat à soutenir. Freud souligne cette transmission dans *Pour introduire au narcissisme* (1914). Ce concept de contrat est repris par Piera Aulagnier et René Kaës. Nous l'abordons dans ce chapitre.

1 - Le narcissisme : constitutif des désirs transmis

Le narcissisme est un concept psychanalytique dont Freud donne une première définition en 1911, où il l'explique à travers le comportement du sujet : « Le sujet commence par se prendre lui-même, son propre corps, comme objet d'amour⁹⁹ ». C'est un stade où le jeune enfant se découvre comme objet et commence à s'aimer. C'est également la période où il sort de l'objet qu'il constituait dans la fusion avec sa mère. Freud différencie, plus tard, le narcissisme primaire, qui serait l'état le plus précoce de la constitution du Moi au stade où il n'y a pas de rapport extérieur, et le narcissisme secondaire (1914)¹⁰⁰, qui serait alors le stade de la composition du Moi, où l'enfant se prend comme objet d'amour, avant de passer au stade des investissements objectaux. La composante primaire du narcissisme a fait débat chez ceux des psychanalystes qui estiment que la relation d'objet existe dès le stade primaire, comme nous l'avons souligné avec Mélanie Klein. C'est donc davantage le narcissisme secondaire qui rassemble les psychanalystes, considéré comme concept de narcissisme au sens large. De son côté, Lacan en apporte une conceptualisation plus empirique. Il attribue une image symbolisante à ce passage dans l'évolution et la construction de soi, celle où le jeune enfant se regarde, se découvre dans un miroir. Pour Lacan, ce regard sur soi-même est une identification propre qu'il nomme le *stade du miroir*. Il est « *une identification*¹⁰¹ au sens plein que l'analyse donne à ce terme : à savoir la transformation produite chez le sujet, quand il assume une image » (Lacan, 1949, p. 450). Dans sa définition large, le narcissisme, provenant de la période infantile, reste intériorisé par le sujet à l'âge adulte et participe à la constitution du Moi idéal. Le Moi idéal est donc ce que le sujet a été en tant qu'objet d'investissement

⁹⁹ Cité par J. Laplanche et J.-B. Pontalis (1967, p. 261).

¹⁰⁰ Freud Sigmund. (1914). Pour introduire le narcissisme. In *La Vie sexuelle*. Paris : Puf, 1969.

¹⁰¹ En italique dans le texte.

pour lui-même, c'est-à-dire d'amour pour lui-même. Ainsi, l'individu tout au long de sa vie cherche à regagner sa perfection narcissique : « ce qu'il projette devant lui comme son idéal est le substitut du narcissisme perdu de son enfance » (Freud, 1914, p. 98). Lorsque l'adulte devient à son tour parent, il y a chez les parents, selon Freud, une résurgence de ce narcissisme idéalisé et jamais atteint. Mais il est cette fois investi sur l'enfant : « si l'on considère l'attitude de parents tendres envers leurs enfants, l'on est bien obligé d'y reconnaître la reviviscence et la reproduction de leur propre narcissisme qu'ils ont depuis longtemps abandonné » (Freud, 1914, p. 96). L'enfant devient porteur de projets et de l'idéalisation de leur toute-puissance fantasmée : « l'enfant aura la vie meilleure que ses parents, il ne sera pas soumis aux nécessités dont on a fait l'expérience qu'elles dominaient la vie », « il accomplira les rêves de désir que les parents n'ont pas mis à exécution » (Freud, 1914, p. 96). L'auteur amène ainsi l'idée de cette transmission psychique des désirs non réalisés à l'enfant, lequel les reçoit comme héritage.

Le contrat narcissique : l'apport de Piera Aulagnier

Piera Aulagnier (1975) reprend cette idée de la transmission et de cet héritage qui lie les membres d'une communauté, dont parle Freud, pour conceptualiser le *contrat narcissique* entre l'enfant et les parents qui se réalise dans l'espace familial, le groupe primaire. Avec P. Aulagnier, le contrat narcissique se constitue des liens psychiques complexes transmettant les modèles (intégrant les valeurs et les idéaux culturels et sociaux) entre parents et enfant, modèles qui vont permettre à ce dernier de prendre une place au sein du groupe familial. L'enfant, en s'appropriant cette transmission, aura suffisamment confiance pour s'émanciper du groupe familial vers le monde social. Ainsi, l'enfant est porteur d'un héritage constitué du modèle de son groupe. Il commence à se construire en tant que Je, et les idéaux des parents transmis deviennent une part de ses idéaux. Car « dès sa venue au monde, le groupe investit *l'infans* en tant que voix future à laquelle il demandera de répéter les énoncés d'une voix morte et de garantir ainsi la permanence qualitative et quantitative d'un corps qui s'autorégénérerait de manière continue » (Aulagnier, 1975, p. 189). Elle ajoute : « quant à l'enfant il demandera, en contrepartie de son investissement du groupe et de ses modèles, qu'on lui assure le droit à occuper une place indépendante du seul verdict parental, qu'on lui offre un modèle idéal que les autres ne peuvent renier, sans par là même renier les lois de l'ensemble, qu'on lui permette de garder l'illusion d'une persistance atemporelle projetée sur l'ensemble et, avant tout, sur un projet de l'ensemble que ses successeurs sont supposés reprendre et préserver ». En

d'autres termes, les membres du groupe familial investissent, de manière non su, l'enfant comme porteur d'un ensemble de valeurs et d'idéaux du groupe qui lui permettront de vivre son "indépendance" tout en préservant sa constitution identitaire, et l'appartenance à son groupe primaire. Porteur d'un capital primaire, issu de son milieu familial, il pourra à son tour le transmettre.

Le contrat se situe donc dans l'échange inconscient d'un idéal contre sa réalisation, elle-même idéalisée. Ce contrat garantit également une "toute puissance", car il est unique et premier, et provient de l'amour fantasmé, "authentique" et "véritable", des parents pour l'enfant qui devient adulte. Ce contrat permet donc à l'enfant, représentant l'autre contractant, de construire sa place en tant que sujet à advenir, de s'approprier le modèle familial (social et culturel) comme sien, modèle qu'il transmettra à son tour, modèle, à présent, fondateur de sa construction identitaire.

Le contrat narcissique est donc ce qui permet au Je d'advenir. Ce Je que P. Aulagnier décrit comme psychique, historisé, car il s'inscrit dans une réalité social-historique. C'est avec ce contrat que l'individu sortira du groupe familial et rencontrera l'extérieur, en tant que sujet appartenant à un groupe d'origine. C'est de ce contrat que l'enfant prendra connaissance du rapport des parents au champ social, qu'il se construira dans cet espace qui lui donnera les contours de sa capacité à établir une « relation autonome » et « directement marquée par sa propre évolution psychique, ses particularités et la singularité des défenses mise en œuvre » (Aulagnier, 1975, p. 190).

Si Piera Aulagnier conceptualise les types de liens entre les parents et l'enfant qui participent à sa construction identitaire et aux caractéristiques de ses futurs rapports à l'extérieur, elle ne détaille pas les rapports à proprement parlés. Or René Kaës reprend la notion de contrat narcissique qu'il développe pour rendre compte de la confrontation des termes du contrat du sujet avec l'ensemble social.

2 - Le contrat narcissique comme rapport à l'ensemble social

R. Kaës prolonge, en effet, le concept de contrat au-delà du milieu originare pour faire le lien avec le monde social, et donc l'institution. Trois idées sont ainsi à retenir : l'individu s'inscrit dans une chaîne à laquelle il est assujetti et en même temps il est « lui-même sa propre fin » (Freud, 1914, p. 85)¹⁰². Deuxièmement, les parents transmettent leurs rêves et idéaux à l'enfant qui en constitue une part de son narcissisme, qui est donc en

¹⁰² Souvent cité par R. Kaës.

partie hérité. La troisième idée est que « l'idéal du Moi est une formation commune à la psyché singulière et aux ensembles sociaux (famille, institution nation) » (Kaës, 1987, p. 29). Le contrat narcissique est l'attribution d'une place dans le groupe, comme une transmission inconsciente au *nouveau venu*. Ce contrat a une fonction structurante dans la construction du sujet. P. Aulagnier qualifie les parents de *garants* du contrat. Et Kaës précise que la mère est le lien de transmission dans lequel s'organisent également les rapports du contrat avec le pouvoir et l'autorité (culturelle et sociale) eux-mêmes en rapport avec des garants métasociaux. Il ajoute que « parmi ces garants, le mythe et l'autorité jouent un rôle fondamental » (Kaës, 2009, p. 63). L'autorité est ce qui permet au contrat d'être intégré comme irréductible, indiscutable par le sujet. L'autorité a une fonction organisatrice de la construction identitaire du sujet. Elle « procède de l'organisation des liens et des relations qu'elle établit pour assurer le socle narcissique de sujets qui peuvent, à cette condition, accepter l'autorité de la tradition et recevoir suffisamment de certitude pour interpréter le monde » (Kaës, 2009, p. 63). Ainsi cette autorité est une forme de loi, loi sociale et culturelle impérative intégrée par l'enfant. Le contrat narcissique permet ainsi de lier ce qui est de l'ensemble social et ce qui est de l'individu. Ses termes « exige que chaque sujet singulier prenne une certaine place offerte par le groupe et signifiée par l'ensemble des voix qui, avant chaque sujet, a tenu un certain discours conforme au mythe fondateur du groupe. Ce discours, chaque sujet d'une certaine manière doit le reprendre. C'est par lui qu'il est relié à l'Ancêtre fondateur » (Kaës, 1987, p. 29). C'est donc le contrat qui relie l'individu à l'Ancêtre fondateur, et donc à l'institution, pensée inconsciemment comme divine. De fait, « l'adhérence narcissique à l'objet institutionnel commun concerne l'origine commune des sujets liés dans le fantasme familial » (Kaës, 1987, p. 31). La fondation implique également la mort, dont le contrat est également porteur. « Toute fondation institutionnelle contient, cachés, la continuité d'un mandat et sa rupture – le meurtre et la filiation » (Kaës, 1987, p. 30). L'individu est lié à l'institution, au social, à travers le contrat narcissique. Le rapport à l'institution devient donc en partie hérité.

Pour R. Kaës les termes du contrat s'inscrivent chez le sujet sous plusieurs formes. La première, qui nous concerne moins, se situe dans la phase originaire de la construction de l'individu, s'inscrivant dans « l'espèce humaine ». Cette forme est pour Kaës celle que Freud décrit en 1914 dans *Pour introduire au narcissisme*, c'est-à-dire en lien avec le stade du narcissisme primaire. Les deux autres formes du contrat narcissique instruisent davantage notre conception de la construction de soi.

Les formes du contrat dans la construction de soi

L'une des formes du contrat se réalise dans le groupe primaire, c'est-à-dire dans l'espace familial, lieu de transmission des valeurs culturelles et sociales, des identifications, des idéaux et des imaginaires liés à la culture. Lorsque l'enfant est en âge d'aller vers l'extérieur, cet autre espace social et culturel, il y confronte son modèle. Nous noterons qu'Erikson, abordé précédemment, décrit les différentes phases de la construction du sujet dont les conflits transparaissent au moment de la confrontation de ces deux espaces, particulièrement à l'adolescence. Pour revenir au contrat narcissique, c'est dans la troisième forme posée par R. Kaës que l'aspect de la confrontation avec l'extérieur est soulevé. Cette forme s'établit alors dans les groupes secondaires, de la rencontre avec l'extérieur, l'ensemble social et culturel. Cet espace de rencontre est le lieu des confrontations, des identifications qui participent à la construction identitaire du sujet. Dans cette confrontation, le sujet compare, oppose (ou s'identifie) son modèle, dont il a hérité et qu'il a construit pour soi de manière complexe, à l'ensemble des valeurs qui lui sont présentées. « Toute appartenance ultérieure, toute nouvelle adhésion à un groupe, comme tout changement dans le rapport du sujet à l'ensemble remet en cause, et dans certains cas en travail, les enjeux du contrat ; elles se motivent d'un doute et se referment sur une nouvelle certitude » (Kaës, 1993, p. 273). Ces « enjeux de la filiation » (Kaës, 1993, p. 107) mettent en tension ce qui relève du contrat narcissique et ce qui s'y confronte. Le sujet peut alors se ressaisir du contrat et chercher à s'en approprier (ou non) la consistance, subjectivement, contre l'assujettissement aux termes intériorisée. Cette réappropriation peut s'avérer plus ou moins conflictuelle. Elle peut dévoiler un entre-deux dans lequel le sujet se situe à des moments de son développement. L'entre-deux représente les espaces conflictuels (ou *doute avant une nouvelle certitude*) dans lequel il se situe, la période de l'adolescence étant caractéristique de cet entre-deux ; en cela, R. Kaës s'accorde avec Erikson¹⁰³. Pour R. Kaës, cette tension résulte de la *dette narcissique*. Cette dette est ce qui met le sujet en tension car il se doit d'être fidèle aux termes du contrat du modèle familial. Le sujet est porteur de cette dette intériorisée.

Le contrat, lien à la reconnaissance

Le contrat narcissique, dans sa dimension irréductible amène « critique et repositionnement » (Kaës, 2009) par le sujet, nous venons de l'aborder. C'est le champ

¹⁰³ C'est nous qui le disons.

social et culturel qui devient espace de repositionnement dans la mesure où le contrat y confronte les possibilités de son expression. Cela réfère aussi aux changements qui affectent la structure familiale et qui ont donc une incidence sur le contrat. Ce dernier, parce qu'il lie le sujet à son milieu originaire (c'est-à-dire l'inscrit également dans une appartenance généalogique et en fait l'un de ses représentants dans le champ social et culturel), est ce qui interagit avec la notion de reconnaissance dans le registre du psychique. D'une part, le sujet est reconnu par son milieu originaire par le biais du contrat, d'autre part, à l'extérieur du groupe familial, le sujet tente de se faire reconnaître avec cette part de ses contenus intériorisés. L'hypothèse de Kaës est que « le contrat narcissique introduit une inflexion notable dans la problématique de la reconnaissance, en assurant l'inscription du sujet dans le rapport généalogique et dans la synchronie des contemporains [...] la problématique en jeu est celle de la reconnaissance comme processus d'appartenance ou de non-appartenance, comme intégration ou comme exclusion » (2009, p. 76). L'auteur introduit un questionnement relatif aux fonctions du contrat narcissique dans la reconnaissance mutuelle entre groupe familial et enfant, contrat qui participe donc au sentiment d'appartenance de l'enfant, dans sa construction identitaire à l'âge adulte.

Nous venons de voir que nous considérons, avec R. Kaës, le contrat narcissique comme central dans le versant psychique de la reconnaissance. Cette orientation complète l'approche de la reconnaissance par l'amour, telle que nommée par A. Honneth. Cette reconnaissance par l'amour est la reconnaissance qui s'établit par le contrat entre les parents et l'enfant. C'est en respectant les termes que le nouveau venu est reconnu et reconnaît à son tour son appartenance. C'est également, selon les caractéristiques du contrat et de ses termes, confrontés à l'extérieur, que l'enfant se sentira suffisamment reconnu par l'ensemble social. Le contrat narcissique devient le contenant de l'ensemble des éléments de la transmission intergénérationnelle, c'est-à-dire tant des valeurs sociales et culturelles des parents qui instituent leurs significations imaginaires sociales, nous l'avons abordé avec Castoriadis et F. Giust-Desprairies. C'est aussi les termes du contrat qui participent aux éléments constituant le projet d'autonomie du sujet et de son aliénation, de son assujettissement. Rappelons également que l'imaginaire préside au désir, et donc au désir de reconnaissance qui s'inscrit également dans le rapport institutionnel. Ce qui nous amène à questionner le rapport du sujet à l'institution par la visée de la psychanalyse.

Chapitre 9

Le rapport du sujet à l'institution par la psychanalyse

Dans ce rapport à l'institution, il nous faut préciser quel type d'institution nous considérons. Rémi Hess, dans le *Vocabulaire de psychosociologie*, souligne le caractère polysémique du concept, mais deux conceptions peuvent être dégagées : l'une renvoie à l'institution, en tant qu'instituée « comme forme sociale établie » (Hesse, 2004, p. 181), et l'autre « aux processus par lesquels une société s'organise » (op. cit.), à savoir des processus instituants. Or, dans la question du sentiment d'appartenance des descendants de migrants vietnamiens, nous considérons l'institution en tant que « structure du vivre-ensemble d'une communauté historique – peuple, nation, région, etc. – structure irréductible aux relations interpersonnelles et pourtant reliée à elles en un sens remarquable » (Ricœur, 1990, p. 227)¹⁰⁴. Nous considérons également l'approche de Castoriadis, que nous avons déjà convoquée, en ce que l'institution, instituée, de la société se réalise par la société instituante. Aborder le rapport du sujet, dans notre objet de recherche, à l'institution, c'est donc aussi considérer le processus instituant. Lorsque nous parlerons des structures instituantes (les organisations), nous emploierons le terme au pluriel : les institutions.

1 - L'institution dans le champ de la psychanalyse

Interrogeons le statut de l'institution dans la visée de la psychanalyse pour comprendre le rapport du sujet à celle-ci. Dans ce qui suit, nous tenterons d'articuler les conceptions psychanalytiques liées à l'institution avec celle d'auteurs de référence cités en amont. C'est en partie avec René Kaës que nous approchons, par la psychanalyse, la question de l'institution en tant qu'instituée. L'auteur souligne la difficulté, pour cette discipline, de s'intéresser à un objet hétérogène. Elle est en premier lieu entendue, dans son versant social, comme « une *formation de la société et de la culture* ; elle en suit la logique propre. Instituée par la divinité ou par les hommes, l'institution s'oppose à ce qui est établi par la nature » (Kaës, 1987, p. 7). Elle est un cadre institué par la loi et la coutume. Elles règlent les rapports entre individus d'une société et s'imposent comme préexistante dans la permanence. Dans son versant psychique, chez le sujet, « elle mobilise des investissements, et des représentations qui contribuent à la régulation endopsychique et qui assurent les bases de l'identification du sujet à l'ensemble social » (Kaës, 1987, p. 10).

¹⁰⁴ Cité par Abel Olivier (1996, p. 49).

Les enjeux pour le sujet

Dans le rapport du sujet à l'institution plusieurs espaces d'analyse peuvent, de fait, être considérés. L'un de ces espaces est celui de la relation d'objet entretenu par le sujet à l'institution. L'institution représente le social et donc la loi qui s'inscrit, en partie, comme interdit dans la construction psychique du sujet. Le lien à l'institution touche les fondements narcissiques et ce qui nous rattache à l'objet idéalisé et persécuteur et crée notre appartenance à l'institution. L'enjeu du narcissisme est le fait que « nous sommes pris dans le réseau du langage de la tribu et souffrons de ne pas y faire reconnaître la singularité de notre parole » (Kaës, 1987, p. 1). Ce lien à l'institution peut-être associé à celui de la relation objectale avec la mère. L'institution est *mère-institution*. René Kaës, souligne que « l'imaginaire social et individuel a toujours recherché un garant méta-social et méta-psychique au droit, ce n'est pas sans raison qu'il soutient l'origine divine de l'institution. Pour l'inconscient, en effet, l'institution s'inscrit dans l'espace du sacré » (Kaës, 1987, p. 28).

Un second espace est celui de la genèse même de ce rapport, en ce que l'institution est élément de la psyché et réfère à l'instituant et l'institué (Castoriadis). L'institution est à penser en tant que « métacadre », ce que représentent la société et la culture¹⁰⁵. Penser ce rapport, c'est penser « l'institution [qui] nous précède, nous assigne et nous inscrit dans ses liens et dans ses discours ; mais avec cette pensée, qui bat en brèche l'illusion centriste de notre narcissisme secondaire, nous découvrons aussi que l'institution nous structure et que nous contractons avec elle des rapports qui soutiennent notre identité » (Kaës, 1987, p. 2). Kaës nous rappelle que cette considération avait déjà été soumise par Freud¹⁰⁶ dans le fait que la transmission intergénérationnelle s'inscrit dans le psychisme et comporte la « transmission des traces » (Kaës, 1987, p. 10) qui finalement sont aussi les traces de l'institution. Cette dernière demeure *ce déjà-là* (nommé par Castoriadis) comme élément constitutif de l'inconscient. L'institution, dans le lien au sujet, est ainsi à la fois éléments du dedans et du dehors. Elle est constituante de la psyché comme constituante des liens avec l'extérieur.

Un autre espace est aussi à considérer, en ce que le sujet est sujet du collectif. La vie institutionnelle, ou dans l'institution, convoque d'autres types de productions psychiques dont l'analyse réfère aux rapports intersubjectifs et aux rapports du sujet à

¹⁰⁵ Mais également par exemple un dispositif psychanalytique.

¹⁰⁶ Dans *Totem et Tabou* (1912-1913), *Psychologie collective et analyse du moi* (1921) ou encore *Malaise dans la culture* (1929-1930).

l'intersubjectif. À cet égard, R. Kaës a posé des concepts de la groupalité, que nous aborderons dans la méthodologie. Le collectif, et plus spécifiquement la groupalité, met en œuvre des processus de liens intepsychiques qui s'inscrivent dans « la double nécessité de l'institution et des sujets qui en sont partie constituante et prenante » (Kaës, 1987, p. 12). Dans cet espace, l'institution est à penser comme agissant dans la dépossession de soi, l'assujettissement et la détermination. Néanmoins, « là où l'institution était, du je peut advenir » (Kaës, 1987, p. 3). En d'autres termes, nous pensons qu'au-delà de l'aliénation la subjectivation peut se présenter. Dans une dimension psychosociale, nous pouvons dire que le sujet est pris dans des déterminations, mais, lorsqu'il en prend conscience, il est en mesure de les transformer.

Dans la vie institutionnelle, pour Kaës, la crise de la modernité a lieu lorsque le sujet se situe dans une rupture de continuité du sens, tenus par les garants métasociaux et culturels intériorisés, face aux institutions en contradiction et qui ne remplissent plus leur rôle. Cette prise de conscience se fait dans la crise, dans la tension, également à travers des symptômes qui s'expriment par des souffrances. Par exemple, la souffrance psychique liée au *déni de reconnaissance* (Renault, 2004). Car l'individu étant lui-même institué, « nous ne pouvons pas penser ce niveau de la fonction psychique de l'institution hors de l'expérience affolante de sa faillite » (Kaës, 1987, p. 5). Le *Je* advient dans l'institution par un processus où l'assujettissement et la détermination inconsciente du rapport à celle-ci ne se situent plus dans des liens de dénégation. Le rapport du sujet à l'institution actualise donc des enjeux liés aux espaces que l'institution occupe dans la constitution psychique du sujet.

Les alliances inconscientes, le pacte dénégatif

Se construire dans plusieurs groupes, espaces, construisant par là même les termes du contrat narcissique, les confrontant, et participer au *vivre-ensemble* constituent la production d'espaces *d'alliances inconscientes* où s'inscrit la *dénégation*. Conceptualisées par R. Kaës (1987, 1993, 2009), les *alliances inconscientes* sont « une formation psychique intersubjective construite par les sujets d'un lien pour renforcer en chacun d'eux certains processus, certaines fonctions, ou certaines structures dont ils tirent un bénéfice tel que le lien qui les conjoint prend pour leur vie psychique une valeur décisive. L'ensemble ainsi lié ne tient sa réalité psychique que des alliances, des contrats, et des pactes que ses sujets concluent et que leur place dans l'ensemble les oblige à maintenir. L'idée d'alliance inconsciente implique celles d'une obligation et d'un assujettissement ». Ces alliances

rendent possible l'entente dans les termes du contrat narcissique. C'est par cet accord inconscient que les sujets peuvent continuer à investir, à idéaliser tout en opérant des mécanismes de défense, tout en répondant aux termes acceptés et intériorisés du lien. Le prix de ce lien « est ce dont il ne saurait être question entre ceux qu'il lie, dans leur intérêt mutuel, pour satisfaire à la double logique croisée du sujet singulier et de la chaîne » (Kaës, 1987, p. 33). Les alliances inconscientes se constituent aussi dans les liens aux groupes secondaires, aux institutions, aux organisations.

L'imaginaire de la création de l'ensemble social, selon Freud (1912-1913) qui en raconte la genèse dans *Totem et Tabou*, se fonde sur un contrat inconscient acceptant l'oubli du meurtre du père et la continuité de sa représentation dans le mythe pour la survie du groupe. Reprenant cette image, nous envisageons l'institution se fondant ainsi sur l'oubli. Instituée par l'humanité, elle s'édifie, pour le sujet comme pour le collectif, avec des espaces de déni. Leurs nécessités sont de contenir ce qui viendrait mettre en péril les investissements et les liens dont elle est l'objet. Pour R. Kaës, il s'agit de « l'utopie » dans sa formulation culturelle, un état qu'il conceptualise sous le nom de *pacte dénégatif*. « J'appelle pacte dénégatif la formation intermédiaire générique qui, dans tout lien – qu'il s'agisse d'un couple, d'un groupe, d'une famille ou d'une institution – voue au destin du refoulement, de déni, ou du désaveu, ou encore maintient dans l'irreprésenté et dans l'imperceptible, ce qui viendrait mettre en cause la formation et le maintien de ce lien et des investissements dont il est l'objet » (1987, p. 32). L'auteur associe ce type d'alliance inconsciente à la *communauté de déni* de Michel Fain (1981).

L'institution se fonde donc en creux sur le déni, sur le silence qui n'est pas le non-dit, car il est insu, *irreprésenté* et *imperceptible*. Cet irreprésentable, qui demeure celui de sa propre origine même, est condition de son existence, de sa survie et de celle du sujet dans ses investissements, ses croyances, ses idéaux. Néanmoins, dans un besoin de continuité du sens, « le sens que [l'institution] impose au réel, au besoin [se réalise] par la fonction de « l'histoire officielle » » (Kaës, 1987, p. 34). La destruction de l'institution nous confronterait à la mort, là où il n'y a plus d'idéaux, ni de lois, ni d'investissements. Le déni s'inscrit par des liaisons entre le sujet et l'institution afin de maintenir l'existence de l'un et l'autre.

Nous avons abordé le rapport à l'institution, spécifiquement avec R. Kaës, tel que nous le considérons par le biais de la psychanalyse. Ce rapport nous donne à voir le processus du *déni de reconnaissance* par l'institution tel que E. Renault le soulignait. Ce déni qui produit de la souffrance chez le sujet est un déni qui touche au rapport à la *mère-*

institution et donc à des éléments intériorisés, éléments métasociaux et culturels, de la construction identitaire du sujet. R. Kaës y analyse également les processus et les productions – nous touchons aux éléments constituant du psychisme – de l’instituant et l’institué que nous avons abordés avec Castoriadis dans une dimension macrosociale.

2 - Les processus de la construction de soi des premières générations de descendants de migrants vietnamiens

De manière générale, les Vietnamiens nés en France sont comme tous les autres enfants du monde. Les théories psychanalytiques sur la formation des instances psychiques dans l’enfance, sur les attributs du psychisme, et dans la manière dont elles président au sentiment d’être, tout en considérant le rapport aux éléments socio-culturels sont envisagées comme générales¹⁰⁷.

En nous appuyant sur les concepts des auteurs de référence choisis, nous examinons des espaces d’articulation psychique, socio-historique et culturelle spécifiques dans les processus de construction identitaire des premières générations de descendants de migrants vietnamiens. Ces espaces sont pour nous producteurs de tensions qui s’inscrivent dans la construction de soi.

En premier lieu, nous posons l’intégration des modalités culturelles au stade des objets totaux. L’enfant, lorsqu’il est suffisamment âgé pour percevoir la mère comme objet total (pour M. Klein, il s’agit des deux parents), rencontre les modalités de sa culture. Les premières générations de descendants de migrants vietnamiens ont intégré les modalités de leur culture dans l’enfance. Ces modalités sont liées à l’appartenance culturelle des parents, et s’inscrivent dans la dimension socio-historique (et de l’imaginaire social) de leur socialisation (première et seconde), à une vietnamité qu’ils transmettent, résultat, en partie, de leur héritage socio-psychique. Par exemple, les liens que les parents vont avoir avec la société française, de par leur origine sociale, les représentations collectives de leur intégration en France, leur parcours migratoire, l’Histoire, etc., vont s’inscrire dans leur rapport avec l’enfant. La propre confiance en soi des parents, dans leur sentiment d’être, participe également à celui des enfants. Ce sentiment d’être des parents se constitue, en partie, en rapport à la reconnaissance de leur appartenance à la société française, et donc en rapport aux représentations et aux significations imaginaires sociales liées à leur

¹⁰⁷ Nous n’entrons pas dans la controverse psychanalytique entre l’approche kleinienne et l’approche freudienne du Surmoi et du complexe d’Œdipe.

intégration en France. Cette transmission, qui s'effectue également dans la socialisation française, est aussi inhérente à des rapports intériorisés. Elle s'articule dans un espace temporel où l'héritage porté aux enfants est aussi lui-même héritage d'un autre temps. En l'occurrence, cet héritage réfère à la propre histoire, dans toutes les dimensions de la subjectivité, des parents nés au Vietnam. Cette relation aux parents permet à l'enfant de structurer son Moi, de cliver le bon objet et le mauvais objet.

Un autre espace est celui de la composition du Surmoi et l'intégration des interdits culturels et sociaux. Nous considérons le Surmoi comme instance régulatrice du Moi, composée des interdits, culturels et sociaux, transmis par les parents. Et nous considérons le complexe d'Œdipe comme fondateur des relations primitives du sujet à sa mère et à son père en tenant compte de son sexe. Le Surmoi du sujet, qui se compose également durant la structuration psychique dans l'enfance lorsque le Moi est en construction, se constitue en partie des valeurs de la *vietnamité* et des interdits. De manière générale, le Surmoi a intégré que haïr ses parents entre dans les interdits. Le comportement des parents, dans leur rapport à ce que l'enfant *peut faire* et à ce qu'il *ne doit pas faire*, est produit de leurs propres rapports institués, lesquels participent à la construction de ce que le Moi de l'enfant doit devenir. Cette construction est régulée par le Surmoi qui pose les limites des initiatives de l'enfant, c'est-à-dire de son autonomie, de sa subjectivation. Les modalités culturelles vietnamiennes nous montrent que l'autonomie et le rapport à l'institution peuvent s'inscrire dans un héritage confucéen où l'assujettissement est justement une valeur reconnue pour la socialisation. L'autonomie devient alors une valeur qui réfère à la marginalisation. Cette situation a divers effets dans la construction de soi des premières générations de descendants. Les injonctions propres à la culture vietnamienne, qui sont assimilées à des interdits, représentent inconsciemment les parents dans le Surmoi de l'enfant. Aller contre ces interdits produit de la culpabilité, car l'acte entre en confrontation avec le contrat narcissique établi avec les parents ou le groupe familial. Car, inconsciemment, aller contre les interdits, c'est nuire au bon objet, représentant des parents, et c'est perdre leur amour. Dans cet espace de transmission, le sujet intègre également les *modalités sociales fondamentales* de sa culture propres à son sexe.

L'espace suivant que nous considérons est celui de la reconnaissance et de l'idéalisation. L'enfant se construit pour être reconnu par le monde social, lorsqu'il est en âge d'une autonomie suffisante pour être en contact avec l'espace extérieur du groupe familial. Cette période de socialisation est une confrontation des éléments de son contrat narcissique, de lui-même. Cette confrontation, qui continue de se produire tout au long de

la vie, s'établit sur plusieurs registres (les modalités culturelles, l'institution, les représentations, les significations imaginaires sociales) et dans différents lieux de socialisation, privé et institutionnelle spécifique, tels que l'école. Pour les premières générations de descendants de migrants vietnamiens, ce sont des lieux de confrontation des représentations collectives liées à leur appartenance culturelle, lesquelles participent à leur *sentiment d'être* et à leur construction identitaire. En cela, les rapports socio-historiques entre le Vietnam et la France sont à considérer. L'enfant est donc aussi héritier¹⁰⁸ de ces rapports. Cette période du développement de l'enfant confronte son désir de reconnaissance de l'adulte en devenir et ses valeurs. Cette confrontation de valeurs se réalise avec celles de la société française dont le rapport à l'autonomie et l'assujettissement à la hiérarchie, nous l'avons souligné, prend d'autres fondements pour les premières générations de descendants de migrants vietnamiens. Ce clivage peut produire une envie à l'égard des valeurs de la société occidentale auxquelles le sujet n'a pas accès au sein de son groupe familial. Cette envie, impossible à assouvir, stimule des instincts inconscients destructeurs. Le déni inconscient de cette pulsion produit l'idéalisation de l'objet et des mécanismes névrotiques. L'envie du sujet de s'inscrire également dans des valeurs occidentales peut produire l'idéalisation de ces valeurs et compose, en partie, l'Idéal du Moi, lequel se constitue donc d'éléments des idéaux des parents et d'éléments des idéaux issus du contexte de la socialisation française et des rapports intersubjectifs.

L'adolescence (et le conflit subjectivé) est un autre espace d'articulation des tensions. L'adolescence est le stade de la maturation sexuelle et identitaire. Pour les premières générations de descendants de migrants vietnamiens, ce stade est représentatif de la *confusion identitaire* (Erikson) qui s'exprime dans un clivage de valeurs culturelles dans lesquelles les individus se sont construits. La confusion d'identité apparaît lorsque l'individu est exposé, entre autre, à la « définition psychosociale de soi-même » (Erikson, 1968, p. 174). Cette période de subjectivation peut donc nous permettre de voir comment les personnes s'affirment dans le processus d'individuation et quels sont les rapports qu'elles entretiennent avec ces différentes valeurs, parentales et extérieures françaises. Elle nous permet également d'observer comment ils parviennent à des médiations, en considérant leur biculturalité, pour gérer les tensions entre leur désir d'avoir des rapports sociaux inscrits dans des valeurs occidentales et la culpabilité de délaisser les valeurs

¹⁰⁸ Bourdieu (1964) et Sartre (1964) ont largement contribué à développer cette notion d'héritage social. Et en sociologie clinique, Vincent de Gaulejac (1987, 1999) décrit l'héritage comme un contenant de déterminismes psychiques et sociaux.

parentales, représentant les parents et, en même temps, à l'adolescence, le mauvais objet. Ces désirs d'identifications extérieures au groupe primaire entrent en tension avec les exigences du Surmoi. Par ailleurs, les parents sont également des rivaux sexuels.

Le besoin de réparation à l'âge adulte (ou la résolution des conflits) est un autre espace. À l'âge adulte, lorsque le sujet va prendre la place de son père ou de sa mère, en fantasme, des conflits psychiques latents qui n'ont pas été régulés dans les stades de développement antérieurs, réapparaissent. Cet espace où émergent ces conflits, est celui où nous rencontrons les sujets de notre recherche. Les tensions qui s'expriment consciemment, ou se traduisent inconsciemment, sont liées aux relations parentales et à l'idéalisation de valeurs occidentales porteuses de significations imaginaires (produite par l'imaginaire social français). Ces conflits viennent de l'envie d'être, et d'être reconnu, dans des valeurs occidentales, idéalisées. Cette envie, comme nous l'avons souligné, a stimulé (dans l'enfance et peut-être encore maintenant) des instincts destructeurs inconscients produisant une culpabilité. Les sujets se trouvent alors dans le *besoin de réparer* (Klein) le bon objet, c'est-à-dire le père ou la mère, qu'ils ont haï en fantasme. En effet, les parents ne peuvent être porteurs de ces valeurs occidentales qu'ils désirent. À l'âge adulte, ce besoin de réparer se produit dans l'investissement d'objets en lien avec (ou symbolisant) le père ou la mère que le sujet a haï. Dans certains cas, cette relation rappelle le stade œdipien, dans la mesure où l'individu masculin investit un lien avec sa mère et l'individu féminin un lien avec son père. Ce *besoin de réparer* provient de celui de résoudre des tensions psychiques et d'apaiser une souffrance. Le sujet parvient à des médiations, des *façons de réparer*, pour structurer son Moi, dans le désir inconscient, et conscientisé, de se sentir mieux. Il est dans une situation entre *amour et haine*, dans un entre-deux entre des valeurs dont certaines représentent les parents, mais aussi la *mère-institution* (Kaës), et d'autres valeurs qu'il désire investir, exprimées par un *désir de subjectivation*. Or ces valeurs (de vietnamité et de francité) que nous soulignerons à plusieurs reprises dans notre travail sont le versant social de significations inscrites dans l'imaginaire. Les valeurs s'adosent à des croyances, des certitudes qui se fondent sur l'imaginaire social qui côtoie l'imaginaire individuel du sujet.

Par ailleurs, nous allons également considérer un autre espace qui, celui-ci, sera géographique. Par ce choix, nous voulons identifier davantage la dimension du social-historique dans notre problématique. Nous avons fait le choix de déplacer notre questionnement sur le territoire du Québec (Canada francophone), à Montréal.

Dans ces espaces, que nous allons observer au cours de nos analyses, nous tenons compte des pactes de dénégation entretenus au sein du groupe primaire, mais également avec la *mère-institution*. Afin de démontrer la validité de nos premières hypothèses de recherches, c'est donc dans un premier temps en considérant ces espaces de construction de soi que nous allons examiner comment les sujets de notre recherche nous donnent à voir leurs rapports aux valeurs. Pour compléter l'ensemble de notre corpus théorique, nous posons dans la troisième partie notre orientation épistémologique et méthodologique.

CONCLUSION de la deuxième partie :

La biculturalité dans la construction de soi des premières générations de descendants vietnamiens

La biculturalité mobilise chez les premiers descendants de migrants un désir de reconnaissance *d'appartenance à la société globale* (Barou). La phénoménologie nous montre que seule une méthodologie de l'empirique pouvant approcher l'éprouvé et en remonter le processus peut approfondir cette question de désir de reconnaissance. Or ce processus qui désigne la construction de soi du sujet est à considérer dans l'intrication de différents registres de productions d'éléments identitaires où se jouent des rapports intersubjectifs, constituant du lien social. En cela, la place du sujet dans l'institution et dans le contexte socio-historique de naissance et de socialisation (et dont il hérite) est à examiner à travers les liens et les significations qu'elle produit.

Pour penser le sujet de notre recherche inscrit dans un social et une temporalité, c'est-à-dire penser le rapport du sujet à l'institution, nous nous inscrivons dans une conception de l'institution comme *mère-institution*. Elle est ce qui constitue le rapport à la nation dans son rôle unificateur, tel que souligné par Castoriadis. Elle agit comme métacadre, protection, contenant social et culturel, rappelons-le. Le rapport du sujet à l'institution est pour nous à entendre en tant que rapport aux représentations collectives (sociale et psychique en ce qu'elles transportent de l'imaginaire) et culturelles de la nation, et du symbolique qui lui est inhérent. Ce rapport est constituant de la construction de soi du sujet, du point de vue des valeurs, de la culture, mais aussi des significations imaginaires sociales et de leurs processus de production. Ce rapport se pense comme une construction de soi constituée par un *déjà là* du lien à l'institution, inscrit dans la dimension socio-historique. Le sujet, également partie prenante de l'institution instituée et instituante, peut néanmoins agir dans celle-ci. Il peut être considéré comme possibilité de transformation par *un projet d'autonomie*, espace-temps de subjectivation, de dé-assujettissement partiel, où le *je peut advenir*. Dans cette dualité, le rôle de l'institution est fonctionnel et symbolique à la fois. Sa fonctionnalité apparaît par le biais des institutions. Néanmoins, bien que représentantes de la République, et donc du symbolisme de l'*égalité*, de la *liberté* et de la *fraternité*, elles entrent en contradiction avec ce symbolisme. Dans l'approche de notre objet de recherche concernant les premières générations de descendants de migrants vietnamiens, nous considérons cet écart participant aux rapports des sujets à l'ensemble social. Les significations imaginaires de ces derniers, créatrices même du pouvoir *faire dire/représenter* (Castoriadis), peuvent entrer en contradiction avec l'institution, intériorisée en tant que *mère-institution*, élément de la psyché et fonction de la continuité du sens. L'écart pour les premières générations de descendants de migrants se situe en effet entre un imaginaire, irréductible au symbolique, d'une institution juste (et qui permet à

tous les citoyens d'être égaux en liberté et en droit) et la fonctionnalité économique et politique qui remet en cause cette égalité. Cet écart étant établi par l'instituant qui est également l'institué participe des significations imaginaires sociales, c'est-à-dire des rapports sociaux et du lien social. Pour les sujets de notre recherche, ces rapports sont à considérer dans un espace interculturel, dans le sens où les enjeux de leur construction identitaire (considérant les différents espaces de construction au cours de leur processus d'individuation) s'inscrivent dans une biculturalité (française et vietnamienne) dont ils sont originaires. Par ces considérations, nous n'écartons pas le fait que tout individu peut-être situé par plusieurs appartenances culturelles et que le cadre analytique dépend de la définition que l'on choisit de l'origine culturelle. Or il s'agit pour nous de regarder cette dernière dans le sens où, pour reprendre à notre compte Castoriadis, chaque société institue son social-historique. Nous nous référons donc à la société française et à la société vietnamienne. Examiner les enjeux liés à l'espace socio-historique, c'est aussi envisager l'imaginaire central d'une société comme lien au sens global de son fonctionnement. Or, rappelons-le, « image du monde et image de soi sont de toute évidence toujours liées » (Castoriadis, 1975, p. 225). Nous pouvons dire également qu'imaginaires central (social) et individuel sont toujours liés. Ils se confrontent. En cela, pour appuyer nos hypothèses sur les enjeux de la transmission et du lieu où elle se produit nous nous intéresserons à des descendants de migrants vietnamiens nés dans un autre contexte, celui de la société québécoise.

Une part de notre question porte sur les processus de construction des sujets de notre recherche en ce que le contexte socio-historique d'une société inscrit l'individu dans un imaginaire social et un imaginaire individuel, producteurs de significations – par exemple les significations imaginaires en lien à l'histoire de la colonisation en France ou du multiculturalisme canadien (ou interculturalisme québécois) – tout en l'inscrivant dans des logiques psychiques universelles comme la dualité création/aliénation par rapport à l'institution. Nous interrogeons alors la confrontation de ces significations à travers les productions qu'elle génère dans les rapports sociaux et la qualité du lien social, notre méthodologie nous permettant de produire une situation sociale interculturelle. Ses significations intériorisées prennent le sens de valeurs pour le sujet qui les parlent. Dans le rapport interculturel, le désir de reconnaissance des sujets de notre recherche, par le biais des imaginaires qui le président, est un objet de ces productions comme processus d'appartenance ou de non-appartenance, donné à voir par un sentiment d'appartenance implicite du sujet. Il se constitue d'un désir qui prend son origine du lien primaire avec la

mère (ou sa représentante) au sein du groupe familial dont les idéaux vont construire, en partie, l'Idéal du Moi du sujet, soutenu par les termes du contrat narcissique. Le désir de reconnaissance se fonde en partie sur le narcissisme de l'enfant que les interdits, lois et culture permettent de refouler cette part de toute-puissance du Moi en développement. Néanmoins, ce désir ne peut se faire sans tenir compte de *l'irréductible social* (V. de Gaulejac), déjà présent sous les termes du contrat narcissique garant de la transmission intergénérationnelle, la mère étant « la première, et massive représentante de la société auprès du nouveau né » (Castoriadis, 1990, p. 207).

Nous pensons alors ce sujet désirant, en ce qu'il se construit dans la double nécessité de la subjectivation et de l'assujettissement, en ce qu'il est le produit d'une transmission intergénérationnelle et en ce qu'il est aussi, rappelons-le, *lui-même sa propre fin*. Il est alors comme tout individu « confronté à une contradiction identitaire majeure : être semblable sans être identique, s'affirmer comme être singulier sans rompre les liens avec "les siens", devenir un autre sans cesser d'être le même » (V. de Gaulejac, 2009, p. 186). Pour se construire, l'individu doit croire à son unité, à son identité et inconscientiser cette dualité, l'incertitude de l'objet unique qui l'aurait forgé, le bon, désigné par M. Klein, alors qu'il s'est construit par le tiraillement. Le sujet est dans la nécessité de croire qu'il est la réalité de ce qu'il pense être, car le réel de ce qu'il est, aux prises avec l'imaginaire, n'est pas représentable pour lui-même. Du moins est-il scellé par certaines alliances inconscientes donnant la possibilité d'une vie où il accéderait à la réalisation de son propre projet, comme sujet *capable, agissant et souffrant* (Ricoeur) inscrit dans cette permanente dualité de création/aliénation.

Il nous faut à présent entrer dans la constitution de notre approche de l'empirique et de notre méthodologie. Celle qui peut nous permettre d'approcher l'éprouvé et de constituer une situation interculturelle avec des premiers descendants de migrants vietnamiens.

TROISIEME PARTIE :

Approche épistémologique et méthodologie

« Ce ne sont pas seulement les discours psychologiques et les discours sociologiques qui sont mutuellement irréductibles et entre lesquels existe un rapport de complémentarité. La même irréductibilité réciproque et le même rapport de complémentarité peuvent exister aussi entre deux perspectives ou deux théories »

Georges Devereux, 1972

Dans cette partie, nous abordons notre positionnement épistémologique ainsi que les méthodologies que nous avons choisies pour étayer de manière empirique nos hypothèses de recherche. Nous justifierons de l'emploi de plusieurs méthodes : le récit de vie, le photolangage, le groupe restreint.

Chapitre 10

Posture clinique et méthodologie complémentariste

Vouloir considérer le sujet comme le contenant de tensions, produites entre des contenus psychiques et des exigences sociales, nous inscrit dans une approche interdisciplinaire entre sociologie et psychanalyse dont la psychosociologie et la sociologie clinique se réclament.

1 - Le choix de la posture clinique

Nous abordons ici en premier lieu la posture clinique de notre approche, c'est-à-dire les questionnements qu'elle soulève chez le chercheur face à son objet.

La mise en question de l'implication et de l'objectivation

Lorsque Weber (1904) pose le principe de *neutralité axiologique*, il souligne que celle-ci sous-tend une pensée scientifique qui ne serait pas attachée au jugement de valeurs mais qui s'étayerait sur le rapport à celles-ci pour comprendre les phénomènes sociaux. Pour nous, un double questionnement se pose alors concernant le rapport à l'objet de recherche. En premier lieu, celui qui a trait à la neutralité. Car celle-ci amène à penser un chercheur dont la visée serait la neutralité et l'objectivité, sans affects par rapport au traitement de son objet. La sociologie reconnaît à présent qu'il s'agit là d'une idéalisation du modèle de la recherche. Le second questionnement concerne le rapport aux valeurs, en ce que ce rapport est aussi culturel et inscrit dans la temporalité historique. À cet égard, Georges Devereux (1967) souligne, dans un débat touchant à l'ethnologie, mais qui concerne tout autant notre travail, que « les déformations ethnocentriques caractéristiques, dues à la culture à laquelle on appartient, sont inévitables. » (p. 198). Le chercheur est inconditionnellement dans un *enracinement social*. Sa socialisation institue *ces déformations*, contenus de représentations intériorisées qui s'expriment dans son rapport au monde et à son objet de recherche. L'auteur ajoute que « plutôt que de les déplorer [les déformations], nous devons en tenir compte, comme de sources d'erreur systématique » (Devereux, 1967, p. 198). En d'autres termes, ces éléments sont à introduire comme des données analysables. En cela, la *source d'erreur* est à envisager tel un versant de l'accès à la compréhension de phénomènes. Cette compréhension ne peut donc se réaliser sans la prise en compte du propre rapport du chercheur à l'objet de recherche. Ce que Weber (1904) conceptualise par l'approche *compréhensive*, l'empathie dans la recherche. En ce sens, au début du XX^e siècle, alors que le monde scientifique est encore dans une pensée très positiviste, il pose les jalons d'une sociologie compréhensive où la subjectivité, même

si le terme n'est pas employé à l'époque, est la possibilité par laquelle le chercheur peut comprendre la société. Par cette prise de conscience et son analyse, le chercheur s'écarte d'un jugement pour faire émerger une objectivation de l'objet. Mais quel sera alors l'objet en question ? L'auteur souligne que l'objet se construit par le biais de ce qui est porté à l'attention du chercheur : « une portion seulement de la réalité singulière [qui] prend de l'intérêt et de la signification à nos yeux, parce que seule cette portion est en rapport avec les idées de valeurs culturelles avec lesquelles nous abordons la réalité concrète » (Weber, 1904, p. 327). En d'autres termes, nous nous intéressons aux réalités sociales que nous comprenons, qui nous touchent, parce que cela fait écho, en nous, à nos valeurs, à nos idéaux. Cet intérêt est pris dans la complexité de notre investissement dans l'objet de recherche.

Dans cette perspective, la posture clinique, dont l'étymologie grecque du terme signifie « au pied du lit » (*Clinike*) se situe dans la prise en compte de la subjectivité de l'interviewé lors de la rencontre et également de l'intersubjectivité qui s'y joue. Cette rencontre, en effet, n'est pas à considérer du seul côté de l'interviewé, car le chercheur, dans une position empathique, l'éprouve lui aussi. Cet éprouvé devient, avec l'approche clinique, un élément de l'objet de recherche. En cela, je m'accorde avec V. de Gaulejac (1996) qui se réfère à G. Devereux (1967) en ce que « l'analyse du contre-transfert du chercheur devient l'élément central de la démarche clinique » (p. 297). En psychanalyse, le contre-transfert est la signification de ce que représente « l'ensemble des réactions inconscientes de l'analyste à la personne de l'analysé et plus particulièrement au transfert de celui-ci » (Laplanche et Pontalis, 1967, p. 103). De la même manière, le psychosociologue clinicien réagit par sa subjectivité et son intériorité à ce que l'interviewé manifeste (par son discours comme par son comportement), réactions qui s'inscrivent dans un éprouvé, lequel pourrait être associé à ce que Weber désigne par ce qui fait *significations aux yeux du chercheur*. Néanmoins, les significations en lien à cet éprouvé ne sont pas à chercher dans la réalité immédiate du rapport, mais à analyser dans l'après-coup. Cet éprouvé qui se joue lors de la rencontre intersubjective et qui surgit pour le chercheur participe du versant empirique de la recherche clinique. L'analyse de l'éprouvé du chercheur vient alors nourrir l'étayage de l'énigme de ce qui mobilise chez l'interviewé des affects. Ce type de recherche n'est possible que dans un consentement mutuel (implicite) de co-construction. L'approche psychosociologique se veut une discipline de l'intervention. Dans notre recherche, il s'agit alors de considérer qu'à partir du moment où

il y a une offre de parler de soi (demande du chercheur), la réponse à cette offre (réponse des personnes pour la recherche) ne peut être qu'une demande (Giust-Desprairies)¹⁰⁹.

Cet éprouvé s'associe à ce que l'on nomme l'implication du chercheur. Or cette dernière se pose et s'insinue de manière complexe dans nos réflexions et nos choix relatifs à la recherche. Elle nous apparaît dans sa complexité comme le contenant d'un ensemble de liens que nous avons avec l'objet de recherche, sa naissance, sa construction, son cheminement, son devenir, en nous et hors de nous. L'implication est ce terme général qui « permet d'inclure toutes les relations subjectives qui lient le chercheur à son objet de recherche » (Ophélie Avron, 1986)¹¹⁰. Or mes origines vietnamiennes de par mon père, et françaises de par ma mère, caractérisent, en partie, ce lien que je peux avoir à l'objet de recherche. J'ai vécu dans un environnement où les valeurs françaises, occidentales, et les valeurs vietnamiennes constituaient une part de la transmission familiale. Ce lien pourrait s'accommoder d'une évidence : en tant que Vietnamiennne d'origine, je me sens concernée par des problématiques touchant cette population. Mais l'évidence de cet implicite ne donne pas pour autant un éclairage sur la nécessité de mon investissement à mener cette recherche. Pour Piera Aulagnier (1986), le « Je » est « condamn[é] à investir »¹¹¹ : « Condamné pour et par la vie à une mise en pensée et à une mise en sens de ton propre espace corporel, des objet-buts de tes désirs, de cette réalité avec laquelle tu devras cohabiter, qui leur assurent de rester, quoi qu'il arrive, les supports privilégiés de tes investissements » (1986, p. 326). Cette phrase de l'auteur, qui résonne comme une fatalité, nous amène à questionner les choix que nous faisons qui nous poussent parfois irrémédiablement à investir des objets, mais que les raisons peuvent en rester non su, nous laissant peut-être croire, au destin, au hasard. Ainsi, l'implication et l'éprouvé du chercheur touchent également à des phénomènes inconscients.

L'implication a trait aux phénomènes d'identification et de transfert vécus par le chercheur. Elle se pose d'autant plus comme difficulté de distanciation que le chercheur est concerné par la question que pose sa recherche. Cette problématique nous renvoie, selon la formule devenue célèbre, à la question du *chercheur comme premier objet de sa recherche*, de Jacqueline Barus-Michel (1986) : s'il y a un premier, c'est qu'il y a un second, nous dit-elle également. Le second est toujours une part de nous-mêmes, mais peut-être est-il lié à cet espace d'autonomie recherché, jamais atteint, car idéalisé, qui se pose entre nous et

¹⁰⁹ Séminaire de recherche du LCS (2011).

¹¹⁰ Cité par Giust-Desprairies (2004).

¹¹¹ Fréquemment citée par F. Giust-Desprairies.

notre rapport au monde. Si nous considérons ces deux parts, nous cherchons à les partager, les assembler, pour parvenir à produire du sens par l'objet de recherche. Celui-ci se constituant, en partie, comme une prolongation de nous-même, la mise en travail de l'implication nous amène sur le registre du personnel et de l'intime, et nous confronte à la question du narcissisme que Freud (1911) définit comme « le sujet [qui] commence par se prendre lui-même, son propre corps, comme objet d'amour¹¹² ». L'objet de thèse peut donc devenir un objet d'amour de soi, le reflet d'un journal intime. La difficulté touche alors à la distanciation et à la prise de conscience du lien à l'objet. La position du chercheur est alors celle d'être en mesure de faire objet de réflexion dans l'après-coup de ce qui a une résonance avec sa subjectivité. Car le travail théorique n'est possible qu'avec « la nécessaire mise à distance de la subjectivité » alors que « la pratique clinique est une pratique impliquée » (Giust-Desprairies, 2004, p. 128).

Par ailleurs, au-delà de la considération de l'éprouvé du chercheur, celui-ci a à faire avec l'ethnocentrisme. Questionner en quoi le sentiment d'appartenance des premières générations de descendants de migrants est convoqué dans le rapport interculturel est à double tranchant. Car poser ce questionnement en dévoile également l'aspect normatif. À titre d'exemple, la question d'appartenance, dans certaines recherches sur l'immigration, est désignée dans celle de l'intégration pour les enfants issus de l'immigration et nés dans le pays d'accueil. Or nous l'avons souligné, ayant vécu leur première socialisation en France, l'intégration en tant que telle ne se pose pas pour eux. Néanmoins cette question sociale s'est déplacée sur cette population. La réponse est alors analysée sur la mesure de l'appartenance, ou de la non-appartenance. En d'autres termes, on pourrait tout aussi bien demander à ces personnes : êtes-vous des citoyens à part entière ? L'aspect normatif est alors au centre des analyses des réponses. À cet égard, nous avons trouvé des travaux questionnant l'intégration à travers des *indicateurs d'intégration* dans lesquels les références culturelles sont incluses. Ces indicateurs nous interrogent dans la mesure où ils nous paraissent s'associer à des catégorisations pour définir l'appartenance ou non à une société. Nous interrogeons la finalité d'une telle démarche par rapport à la question des représentations de l'unicité de la nation, déjà soulignée, qui deviennent la norme sur laquelle s'ancrent certaines recherches. Lesquelles amènent la question de la légitimité de l'appartenance (et ses dérives) au-delà de la question de la citoyenneté dans le débat public. À cet égard, F. Giust-Desprairies souligne que « dans l'analyse quantitative des

¹¹² (Laplanche, Pontalis, 1967, p. 261).

représentations, on isole l'objet et la représentation et on contribue ainsi à former une réalité qui était plutôt fluctuante. On peut se demander si on ne participe pas alors à favoriser des phénomènes de catégorisation et d'étiquetage » (2003, p. 47). Or dans ces travaux, Maryse Tripier (2004) analyse que les représentations portant sur le migrant se constituent également par les travaux qui en sont effectués sur eux en partie par la commande publique, le politique usant également de ces travaux dans les discours médiatisés. Ceci nous montre, par ailleurs, l'ancrage des représentations instituées et instituanes en lien à ces indicateurs. En cela, la posture clinique est un outil de réflexivité et d'introspection pour le chercheur.

Tout en tenant compte de l'implication du chercheur, la recherche clinique implique alors de considérer les processus de construction du discours de l'individu. Plus spécifiquement, elle s'attelle à analyser les processus producteurs de ce qui fait événement dans le discours de la personne interviewée pour en apporter des significations. Car « remonter le cours d'un événement pour en toucher l'épaisseur qualifie la démarche clinique. Raconter son expérience, explorer son monde, bousculer, remodeler, reconfigurer leur construction » (Giust-Desprairies, 2006, p. 177). Il s'agit alors d'utiliser de méthodologies permettant d'analyser en quoi se donne à voir *l'instituant* et *l'institué* (Castoriadis) et comment ils président à l'objet du désir du sujet. En ce sens, tel que le souligne F. Giust-Desprairies, la pratique clinique « permet d'éclairer comment le sujet met en scène une problématique personnelle dans une situation sociale sollicitante, telle qu'il nous les donne à voir dans l'usage qu'il fait des représentations à partir desquelles il pense et parle son expérience » (2004, p. 96). Dans le questionnement touchant à l'objectivation dans la recherche, nous pensons que la démarche nécessite « de poser l'intersubjectivité comme condition même du processus d'élaboration des connaissances. Ainsi le chercheur clinicien s'attache-t-il à examiner le passage qui mène d'une pensée empirique à une pensée scientifique, la pensée objective étant considérée davantage comme une conquête que comme une donnée » (Giust-Desprairies, 2004, p. 129). En nous inscrivant dans cette perspective, nous pensons que l'objectivation nécessite de parvenir à une pratique qui interroge l'unique (l'individu) comme participant de l'ensemble (la société humaine) et qui analyse la transversalité des processus (Giust-Desprairies)¹¹³ comme accès à la connaissance.

¹¹³ Séminaire de recherche du LCS (2011).

2 - Vers une méthodologie complémentariste : le récit, le photolangage et le groupe

Nous allons ici traiter de notre terrain. Ce dernier s'est déroulé sur plusieurs périodes. Une première série d'entretiens individuels a été réalisée de 2007 à 2008, puis la constitution d'un groupe restreint de cinq personnes durant 4 mois entre 2009 et 2010. D'autres entretiens ont ensuite été entrepris à Montréal (Québec, Canada) entre 2010 et 2011¹¹⁴. Au final, une vingtaine d'entretiens individuels ont été réalisés auxquels viennent s'ajouter les rencontres groupales instituées pour la recherche et d'autres entretiens informels.

Rencontre avec des premières générations de descendants de migrants

L'Union des jeunes Vietnamiens de France (UJVF) m'est apparue comme un lieu où je pouvais rencontrer des personnes pour ma recherche. Cette association, couplée à l'Union des Vietnamiens de France (UVF) qui est l'entité pour les séniors, a été créée en 1976. Elle est issue d'une première association politisée, créée en 1965, l'Union des étudiants vietnamiens en France (UEVF), qui luttait contre la mainmise des États-Unis au Vietnam et pour l'indépendance et la réunification du pays comme d'autres associations vietnamiennes de cette époque. Actuellement, l'activité politique n'existe plus¹¹⁵ et les jeunes (la plupart sont des premières générations de descendants de migrants) y vont pour apprendre la langue, effectuer d'autres activités et surtout rencontrer d'autres Vietnamiens nés en France. Le fait d'être membre de cette association est souvent pour eux en lien avec le désir des parents qui eux-mêmes l'étaient, ou le sont encore via l'UVF. Dans les années soixante, l'association, créée par des étudiants venus en France faire leurs études, concernait des personnes socialement aisées au Vietnam, qui avaient fréquenté les institutions éducatives françaises (au Vietnam comme en France).

Dans le travail que je me propose de faire, je m'intéresse à l'âge adulte, celui où l'individu entre dans une indépendance face à son groupe familial, peut vivre en couple, et prend la place de ses parents, socialement et fantasmatiquement. Les personnes rencontrées en France ont été choisies entre 26 et 35 ans. Car nous considérons cette tranche d'âge comme un espace de maturation où des conflits latents non résolus par le sujet dans les

¹¹⁴ J'y ai également vécu quelques temps, travaillant au centre de recherche METISS (Migration et ethnicité dans les interventions en santé et en services sociaux), entre autres.

¹¹⁵ Depuis les accords de Paris, en 1973, pour mettre fin à la guerre du Vietnam ayant provoqué des scissions entre les groupes militants.

périodes antérieures peuvent apparaître – nous l’avons posé avec les travaux d’E. Erikson et de M. Klein.

Par ailleurs, nous l’avons souligné : pour explorer empiriquement la dimension socio-historique, nous portons notre hypothèse de recherche à Montréal, au Québec (Canada francophone). Le choix de ce lieu s’inscrit dans la volonté de voir comment se joue le lien à la France (à l’époque coloniale), par la transmission intergénérationnelle, pour des premières générations de descendants vietnamiens au Québec¹¹⁶. Les personnes entretenues se sont trouvées être toutes plus jeunes, de l’ordre des vingt-cinq ans. Il n’a pas été possible de rencontrer des personnes plus âgées. Néanmoins, notre visée n’est pas de faire une comparaison ou d’analyser la dimension de la subjectivité, mais d’identifier la dimension socio-historique dans les problématiques identitaires. Par ailleurs, l’âge de la génération vietnamienne née au Canada s’explique par le fait que les parents sont arrivés dans les années quatre-vingt. Le Canada a, en effet, accueilli une immigration vietnamienne à partir de 1975, à la fin de la guerre du Vietnam, et qui a perduré (ce qui n’a pas été le cas de la France). Le désir¹¹⁷ de venir sur un territoire francophone, au Québec, plutôt qu’anglophone, représenté par tout le reste du pays (nous en donnerons des précisions), est en lien avec le fait que les parents ont été éduqués dans les institutions françaises au Vietnam, s’inscrivant dans des origines sociales aisées eux aussi. Immigrant souvent avec les grands-parents qui eux-mêmes parlaient parfaitement le français, choisir le Québec permettait de faciliter l’intégration du groupe familial.

Le choix des interviewés de notre recherche par leur lien à la francité (qu’ils soient de France ou du Canada) implique qu’ils s’inscrivent souvent, par leur généalogie, dans des origines sociales aisées au Vietnam. Or, dans l’Indochine française, les classes dominantes ont une éducation héritée des lettrés et donc ancrée dans des valeurs du code confucéen (Vu-Renaud, 2002) qui devient un protocole au sein du groupe familial. Par ce choix des origines sociales, nous envisageons d’autant plus que dans le milieu familial des personnes interviewées sont transmises des valeurs confucéennes. Néanmoins, l’ensemble des valeurs de la société vietnamienne s’ancre dans ce dogme antique, ce que souligne Didier Bertrand, pour qui le confucianisme est une « morale sociale » (2000, p. 20). Il est, au Vietnam, « une entreprise morale d’ajustement au monde » qui « influence la

¹¹⁶ Pouvoir traiter de notre objet en français est par ailleurs une facilité.

¹¹⁷ Lorsqu’il s’agit d’une immigration de réfugiés, ces derniers n’ont pas le choix du pays d’accueil (signataire de la convention de Genève). Néanmoins s’ils sont acceptés au Canada, ils peuvent choisir leur province d’habitation soit francophone, soit anglophone.

constitution de la personne » (Didier Bertrand, 2000, Op. cit., p. 25). Les fondements de l'organisation et de la construction du Vietnam avec le code confucéen constituent une part des éléments culturels de la société vietnamienne en ce qu'ils président aux traditions et aux comportements sociaux, nous l'avons souligné. Mais ces fondements participent également des représentations que les membres d'une communauté se font d'une réalité, pour reprendre l'idée de Michel Rautenberg (2008). Ces représentations sont pour nous à explorer en remontant le processus qui les amène à être parlées et vécues par les sujets de notre recherche.

Approche méthodologique complémentariste

Nous utilisons ici le concept de Devereux (1972) de *complémentarisme* en ce que « le complémentarisme n'est pas une « théorie », mais une généralisation méthodologique. Le complémentarisme n'exclut aucune méthode, aucune théorie valable – il les coordonne » (Devereux, 1972, p. 21). Or nous considérons que l'analyse des processus socio-psychiques participant à la construction de soi du sujet implique la nécessité de déployer des dispositifs cliniques permettant d'articuler le matériel de terrain issu des deux registres. À cet égard, V. de Gaulejac (1999) souligne que *l'exploration inconsciente et l'exploration sociologique* ne peuvent pas suivre les mêmes voies. Les dispositifs cliniques qui donnent accès à ces voies nous permettent « d'interroger la problématique de l'individu tel qu'il intègre, découvre, construit, habite les données sociales (histoire, culture, norme, valeur, milieux...). L'épistémologie clinique tient précisément sa spécificité de la non-séparation à priori du sujet connaissant et de l'objet à connaître. » (Giust-Desprairies, 2004, p. 61).

Nous utilisons ainsi *l'histoire de vie* adaptée de la méthode du *Roman familial* (De Gaulejac 1987, 1999)¹¹⁸. Ce dispositif prend son ancrage dans les premiers séminaires *Roman familial et trajectoires sociales* que Vincent de Gaulejac a mis en place, il y a maintenant plus de vingt ans, avec Michel Bonetti et Jean Fraisse. Le Roman familial se constitue de l'histoire de famille qui se transmet d'une génération à l'autre et dans laquelle le sujet s'inscrit lui-même. La méthodologie permet de faire émerger, par l'analyse du récit de la personne, les déterminismes familiaux, sociaux et psychiques par lesquels il se construit. Pour appuyer ce projet, j'ai présenté aux interviewés le croquis d'une structure

¹¹⁸ V. de Gaulejac reprend cette notion chez Freud (1909).

généalogique¹¹⁹. Ce support a permis de poser le cadre et que la personne réfléchisse à son histoire sur trois générations, ce qui n'aurait peut-être pas été facile sans ce soutien, m'obligeant alors à diriger davantage l'entretien. Par ailleurs, dans les modalités culturelles vietnamiennes, comme nous l'évoquerons au cours de ce travail, parler de soi n'est pas dans les habitus. Connaissant en partie cette spécificité, le support joue le rôle de facilitateur dans le contact avec l'interviewé.

L'histoire de vie, pour nous, par son aspect semi-directif, est le lieu pour comprendre (par l'actualisation de l'histoire même) en quoi certains événements passés et vécus (ou non) apportent des significations pour le présent. Car « le récit n'est pas innocent » (Ricœur, 1996, p. 202). Il a trait à la construction identitaire. Il est caractérisé par « la vie singulière », c'est-à-dire le « caractère non transférable du souvenir d'une mémoire à une autre » (Ricœur, 1996, p. 203). Le récit devient ainsi l'éprouvé raconté tel qu'il a été vécu, entendu, pensé par la personne et non une histoire à l'identique de celle transmise, ou déjà racontée. Ce récit s'inscrit dans une construction qui comporte un passé, un présent et un désir d'avenir. Pour parvenir au sens que la personne donne à son histoire, il est alors nécessaire d'inscrire cette histoire au centre d'un contexte social. En cela, nous nous accordons avec Michel Legrand (1993) sur le fait que « la trajectoire sociale individuelle s'inscrit dans une trajectoire sociale collective, celle-là du groupe social auquel l'individu appartient par la médiation familiale, de sorte que prendre connaissance de la première supposerait d'abord de la réinsérer dans la seconde » (p. 60).

Après avoir réalisé les histoires de vie avec plusieurs personnes, j'ai pris le parti de me concentrer sur deux d'entre elles, pour les analyser dans mon travail de recherche. Ainsi, la recherche se base sur l'analyse de plusieurs entretiens effectués avec deux personnes. À cela plusieurs raisons. En premier lieu, le rapport aux deux personnes sélectionnées s'est avéré s'inscrire dans une situation clinique où une réelle demande, de leur part, d'élucider une énigme de soi liée à leur biculturalité apparaissait. Or, dans la posture clinique que je revendique, il ne m'était pas possible de ne pas considérer cette demande comme essentielle à un travail processuel de co-construction de sens. Ce choix est devenu une condition de l'approfondissement possible de ce qui m'était donné à entendre, donné dans le sens du don de Mauss (1923-1924) qui appelle au contre-don. Car « l'écoute clinique dans sa logique, s'intéresse au singulier. La conséquence en est que la théorisation n'est pas nécessairement liée à la quantité du matériel recueilli. Elle est

¹¹⁹ Voir annexe.

d'abord un travail de la pensée, elle est fonction de la minutie et de la disponibilité qui s'attachent à l'écoute et à l'observation » (Giust-Desprairies, 2004, p. 122). Cet approfondissement, en ce qu'il nécessite de la part des interviewés un investissement de cette co-construction, aurait été décentré par l'articulation d'autres histoires de vie. Histoires qui m'ont été racontées lors d'entrevues comme réponse à ma demande, sans que soit manifesté de la part des interlocuteurs un désir d'élucider cette question de biculturalité. Par ailleurs, le processus de co-construction s'est poursuivi dans le désir des deux sujets de ma recherche de continuer à participer à mon travail en intégrant le groupe institué pour la recherche (dont j'explique la méthodologie ci-après). En outre, mon choix a également été motivé par le fait qu'il s'agissait d'un homme et d'une femme, tout deux étant d'un âge proche (une trentaine d'années), âge qui correspond, nous l'avons souligné, à un stade de construction de vie d'adulte et de changement de place fantasmatiquement (de celle de l'enfant à celle de parent). Nous observerons d'ailleurs au cours de nos analyses la spécificité de cette période de vie. Cette spécificité se donne à voir dans le fait qu'entre les premiers entretiens puis les rencontres dans le groupe institué pour la recherche s'est écoulé plus de deux ans. Ce temps est significatif dans la vie de nos deux protagonistes en ce qu'il s'accompagne de changements marquant leur vie d'adulte. Et c'est justement le processus de co-construction dans la recherche et d'approfondissement qui nous ont permis d'analyser ces changements dans les registres du social et du psychique.

La deuxième méthodologie employée est celle du photolangage, conceptualisé par Alain Baptiste et Claire Bélisle en 1978. La méthode consiste à répondre à une question, posée par l'animateur-trice et suivant certaines consignes, par le choix d'une photographie parmi plusieurs centaines disposées sur une table¹²⁰. Ensuite, l'objectif est que chacun des participants explique son choix. Cette méthode nous permet de mettre en évidence le lien entre l'image choisie, la représentation qu'en donne la personne et la question. La démarche qui consiste à apporter à une question posée une signification par l'image permet d'étayer un imaginaire auquel le langage seul activé par la pensée ne donne pas forcément accès. Le photolangage, dans notre recherche, est proposé de manière individuelle et non en groupe, car l'objectif n'était pas de fonder l'ensemble des analyses sur cette méthodologie. En travaillant sur l'une des histoires de vie choisie pour notre recherche l'utilisation du photolangage m'est apparue utile lors d'un deuxième entretien pour tenter

¹²⁰ Dans un temps court et limité.

d'accéder à cette part d'imaginaire. La méthode est adaptée pour être au plus près de l'objet de recherche. Suite à la sélection de 234 photographies¹²¹, deux questions sont posées à l'interviewé en deux temps distincts : *Qu'est-ce que cela signifie être vietnamien pour toi ?* et *Qu'est-ce que cela signifie être français pour toi ?* Questions auxquelles il répond par le choix, à chaque fois, d'une photographie.

En troisième méthodologie, nous utilisons, nous l'avons dit, le groupe dans l'objectif de confronter et d'actualiser un rapport interculturel qui ne pouvait se faire par la seule méthodologie de l'histoire de vie. Car nous posons que le rapport groupal est aussi de l'ordre du rapport social. Il transporte les représentations, les imaginaires (individuel et social) et les transmissions intergénérationnelles, ce qui nous permet d'examiner les modalités du sentiment d'appartenance donné à voir, énoncé clairement ou non, dans un rapport interculturel.

La complexité de l'approche groupale nécessite que nous la traitions plus précisément dans le chapitre suivant. Par ailleurs, nous tenons à préciser que, par la suite, l'analyse des récits et des échanges groupaux se fait en premier lieu au fil du texte. Ce qui amène en dernière analyse (l'analyse des processus) parfois à une répétition des citations.

¹²¹ Droits d'auteurs déposés par les dépositaires de la méthode.

Chapitre 11

Le groupe pour analyser le rapport interculturel

Pour constituer une rencontre interculturelle, nous avons recours à la méthodologie du groupe. Cette dernière permet de donner à voir des rapports sociaux et des processus psychiques du sujet. L'enjeu est pour nous d'observer ces rapports dans un contexte d'interculturalité. Pour être en mesure de produire un dispositif de terrain, nous avons donc exploré l'histoire des premières expériences de groupe et les cheminements qui ont mené aux questions sur le collectif dans une orientation psychosociale. La psychosociologie et les théories du groupe en psychanalyse s'ancrent dans des réflexions, au fil des siècles, autour de l'individu, et de l'individu dans la société et le collectif.

1 - L'origine d'une approche psychosociale et psychanalytique par le groupe

Avant le siècle des Lumières (avec Hobbes et Locke en Angleterre) puis pendant (avec Rousseau en France)¹²², les philosophes questionnent déjà l'être et son rapport au social, le contrat, implicite et explicite, qui le lie à la société. À une époque où la religion maintient un cadre de pensée et de censure, le désir de raisonner au-delà des carcans permet néanmoins l'émergence de la critique des rapports sociaux et amène un regard sur la domination et, d'une certaine manière, sur l'ethnocentrisme¹²³. Cependant, c'est le début du XIX^e siècle qui marque un tournant, déjà engagé à la fin du siècle des Lumières, dans la manière de penser la société. La conception religieuse laisse place à d'autres théories sur le devenir de l'humanité. Les questions par rapport à soi dans l'organisation sociale, comme le besoin de reconnaissance pour être, mais également pour faire société, se posent. À ce propos, Hegel apporte par la *Phénoménologie de l'esprit* (Hegel, 1807) une réflexion sur l'auto-conscience et sur la nécessité d'une réciprocité des rapports entre individus, d'une reconnaissance mutuelle dans le contrat social, dans l'être-ensemble, qui inspire plus tard l'École de Francfort, et le développement de la Théorie critique. Cette période se prolonge par le développement du positivisme, initié par Auguste Comte, qui signe, également, la création du terme sociologie en 1838. Dans ce courant, *l'esprit* humain se pose davantage comme l'organe du comportement et devient objet à "scientificiser". On cherche des lois, des classifications où la philosophie n'a pas sa place. À partir de la deuxième moitié du XIX^e siècle, la question des significations pour comprendre le devenir de l'humanité devient aussi un objet de préoccupations tout en restant dans un modèle positiviste qui fait autorité dans la recherche. Néanmoins, nous l'avons souligné, dans cette

¹²² *Le Léviathan* (Hobbes, 1651) ; *Second traité du gouvernement civil* (Locke 1690) ; *Du contrat social* (Rousseau, 1762).

¹²³ Dont témoignent les *Lettres persanes* de Montesquieu (1721).

perspective, Max Weber théorise *l'approche compréhensive* dans les sciences sociales et amène à considérer la réflexivité et la question du sens pour l'individu. Dans ce sillon, le soi, comme intériorité, devient objet de science avec, entre autres, le développement de la psychanalyse¹²⁴, qui consacre, en effet, l'individu comme être subjectif, et également comme sujet psychique, et non plus seulement comme objet social. Freud, neurologue de formation¹²⁵, amène, en effet, à une époque où la pathologie n'est expliquée et soignée que par la médecine, l'idée d'un appareil psychique qui fonctionnerait « selon les mêmes lois générales que les appareils organiques [...], mais sur un autre plan de réalité » (Perron, 2009, p. 12). Car à la fin du XIX^e siècle, ce qui concerne la pathologie de l'esprit est du domaine de la psychiatrie, science qui relie les troubles psychiques à l'organique. Dans ce contexte, suite à un processus réflexif qu'il alimente avec Josef Breuer (qui travaille alors sur l'hypnose¹²⁶), et le côtoiement et l'enseignement¹²⁷ de Charcot (qui traite l'hystérie en France), Freud s'intéresse au conflit psychique. Avec Breuer, Freud développe la méthode de la catharsis à travers l'hypnose : « nous attirions directement l'attention du malade sur la scène traumatique au cours de laquelle s'était produit le symptôme, nous cherchions à déceler dans cette scène le conflit psychique et à mettre en liberté le sentiment refoulé. Ce faisant, nous avons réussi à découvrir le processus psychique caractéristique des névroses » (Freud, 1914, p. 87). Mais surtout, Freud va abandonner l'hypnose pour travailler directement avec le patient éveillé : « j'abandonnai donc l'hypnose et je n'en conservai que la position du patient, couché sur un lit de repos, derrière lequel je m'assis, ce qui me permettait de voir sans être vu moi-même » (Freud, 1925, p. 23). Il ajoute plus loin « je tiens compte du nouvel état des choses en appelant cette méthode d'investigation et de guérison non plus catharsis, mais psychanalyse » (Freud, 1925, p. 25). Le phénomène de refoulement devient la pierre angulaire de cette nouvelle méthode qui consiste à redonner la parole au patient. Freud, dont les premières réflexions sur cette pratique se fondent sur le refoulement, pense donc l'individu inscrit dans un processus de construction psychique qui l'amène également à penser l'individu dans le collectif. Freud s'intéresse ainsi aux travaux de Gustave Le Bon (1895) qui fait l'hypothèse d'une *âme collective* de la foule. En reprenant les travaux de ce dernier, le fondateur de la psychanalyse approfondit la question du sujet dans le collectif et éveille à ce qui constitue aujourd'hui la genèse des théories du

¹²⁴ Mais également dans la littérature, la poésie et l'art avec le Romantisme.

¹²⁵ À ce propos Freud déclare être devenu médecin à contre cœur. (Freud, 1914).

¹²⁶ L'hypnose permet de produire la catharsis, la reproduction de scènes vécues passées.

¹²⁷ Freud suit des cours à la Salpêtrière avec Charcot et devient également le traducteur de ses leçons en Allemand. Charcot l'introduit dans son intimité. (Freud, 1925).

groupe. Il nomme ce nouveau champ d'étude la *psychanalyse collective* (Freud, 1921). Il y soulève, particulièrement, deux problématiques qui constituent les pierres angulaires des théories sur les processus de groupe qui sont développées dans la seconde moitié du XX^e siècle. *Totem et Tabou* (Freud, 1912-13) apporte, en effet, un questionnement sur la relation au chef. Puis, dans *Psychologie collective et analyse du Moi* (1921), Freud amène la notion de *base inconsciente commune à tous*, en d'autres termes, l'idée d'une réalité psychique commune qui permet l'unité du collectif. L'auteur porte également à notre attention l'idée d'un phénomène de groupe qui agit le sujet de manière intrapsychique. Ce dernier est influencé par les autres membres qui forment le collectif, car il ressent le besoin, inconscient, de parvenir à une entente entre les membres : « l'individu, englobé par la foule, renonce à ce qui lui est personnel et particulier et se laisse suggestionner par les autres, nous avons l'impression qu'il le fait, parce qu'il éprouve le besoin d'être d'accord avec les autres membres de la foule » (Freud, 1921, p. 26). Pour Freud, c'est Éros qui permet les liens entre les membres dans le groupe. Néanmoins, il s'agit d'hypothèses que l'auteur ne validera pas par l'expérience du groupe.

L'intérêt de Freud pour l'individu dans le collectif¹²⁸, qui questionne de fait la constitution du lien social, correspond à la période de la montée du nazisme en Allemagne portée par Hitler. De même, des travaux de recherche de l'après-guerre questionnant la subjectivité, même si elle n'est pas nommée comme telle à cette époque, s'interroge sur la façon dont l'homme a pu parvenir à de telles horreurs en suivant un seul individu. L'approche psychosociale prend son essor à partir de là. Par cette approche, Erikson (1968), qui travaille sur les traumatismes des soldats, est le premier à soulever la question de l'identité psychique et sociale, rappelons-le. Les expériences de groupe se multiplient, particulièrement en Angleterre et aux États-Unis, où des chercheurs ont immigré durant avant et après la Seconde Guerre mondiale¹²⁹. Cependant, il n'existe pas une seule psychologie sociale du groupe, car ses influences sont multiples. En effet, certaines approches tendent à se présenter comme une science expérimentale¹³⁰, pour parvenir à une

¹²⁸ De même, Sherif Muzafer (1936-37) est le premier à développer les questions de l'influence de l'individu dans le groupe dans une approche expérimentale. La notion d'influence est reprise plus tard dans une approche psychosociologique par des auteurs tels que Serge Moscovici (1979) et Claude Faucheux (avec Serge Moscovici, 1967).

¹²⁹ Aux États-Unis a immigré Kurt Lewin, d'origine allemande ; en Angleterre, Sigmund H. Foulkes d'origine juive-allemande, Balint Michael, d'origine hongroise.

¹³⁰ Par exemple, la psychologie sociale expérimentale qui se fonde sur les modèles de l'expérience biologique, tels que l'expérience de Milgram (Milgram, 1963). C'est pour se démarquer de cette tendance, entre autres, que certains chercheurs aujourd'hui se regroupent davantage derrière l'appellation

connaissance de l'homme, et en quelque sorte pouvoir mieux prévenir son comportement – la maîtrise est, en effet, une défense contre la peur du chaos, ravivée, en partie, par les conséquences de la Seconde Guerre mondiale –, par exemple avec l'interactionnisme de Bales¹³¹ qui classe les types de communication dans un groupe de discussion, ou la sociométrie de Moreno¹³² dont les premières théories s'étaient sur des questionnaires mesurant trois types de relations humaines (sympathie, antipathie, indifférence) pour déterminer, par une représentation graphique, des liens socio-affectifs. Cette tendance est davantage américaine. Néanmoins, ces approches côtoient la psychanalyse provenant de la formation et de l'origine européenne des chercheurs¹³³.

Dans cette perspective, l'apport de Kurt Lewin, travaillant avec Ronald Lippitt¹³⁴, est majeur dans le développement des recherches portant sur la dynamique de groupe. Lewin met en évidence l'interdépendance entre les membres d'un groupe et la réalité de dynamiques de groupe. Avec Lippitt, il engage des expériences avec des préadolescents (puis plus tard avec des adultes). Ils créent différents groupes et étudient le comportement et les réactions des individus ainsi que le groupe en lui-même, comme entité sociale, sous différentes organisations thématiques : le groupe démocratique, le groupe autocratique, le groupe laisser-faire. Ils mettent en évidence la nécessité pour le groupe, afin de fonctionner, de substituer au Moi individuel, un Moi de groupe. Aussi, ils observent « des interdépendances existant entre le rôle du leader, la composition du groupe, l'histoire du groupe et la structure de personnalité des membres » (Lippitt, White, 1947, p.291)¹³⁵.

De l'autre côté de l'océan, particulièrement en Angleterre, le développement s'inscrit dans une approche plus psychanalytique que psychosociale. L'individu dans le groupe est appréhendé comme sujet psychique. Dans ce cheminement, les travaux de Wilfred Bion¹³⁶ deviennent centraux. Bion, qui a été psychanalysé par M. Klein, apporte, d'une part, la relation d'objet dans la situation de groupe, d'autre part, conceptualise la réactualisation de processus primaires présents dans ce que peut contenir la mentalité des

psychosociologie, qui est davantage une discipline de l'intervention et la recherche-action, plutôt que de l'expérimentation.

¹³¹ (Bales, 1958). In Lévy André (1965).

¹³² Américain d'origine roumaine. Moreno J.-L., 1965. *Psychothérapie de groupe et psychodrame*, Paris, Puf. Moreno a effectué ses études à Vienne (Autriche) où il rencontre Freud, avant d'immigrer en 1926. Les travaux de Moreno, en particulier concernant *l'empathie*, bien que présenté dans un esprit positiviste, ont influencé les psychosociologues tels Carl Rogers, Max Pages, André de Peretti.

¹³³ Comme Moreno qui développe également la psychothérapie de groupe, le sociodrame aux États-Unis.

¹³⁴ Publié après la mort de Lewin (White, Lippitt, 1960).

¹³⁵ (Lévy, 1965).

¹³⁶ Bion devient la figure de proue de la Tavistock Clinic, centre de thérapie psychanalytique à Londres, à la moitié du XX^e siècle avec les expériences de groupe.

membres. Bion les nomme les présumés de base. En d'autres termes, les membres sont traversés par des affects d'origine primaire qui agissent dans la constitution et dans ce qui devient l'objet du groupe. Ainsi, le groupe amène une connaissance des membres par leurs liens à leur groupe primaire¹³⁷ qui touchent à leur construction identitaire. Car le groupe « ne fait que révéler quelque chose qui, sans lui, demeurerait invisible » (Bion, 1961, p. 90). Durant la même période que Bion, Sigmund H. Foulkes travaille également sur les groupes. Il est à l'origine du groupe-analyse. Il considère le groupe comme une totalité capable d'écouter, mais également d'interpréter. Ainsi, le groupe, « devient un instrument efficace dans le processus de traitement [analytique] » (Foulkes, 1964, p. 39). En effet, pour l'auteur le groupe analytique contient une matrice, à l'instar des présumés de base de Bion. Foulkes ne s'inscrit pas dans la notion de dynamique de groupe développée par Lewin, mais évoque plutôt des processus de groupe. Selon l'auteur, le groupe fonctionne par libre association, comme dans un traitement analytique individuel ; cependant, il préférera la notion de résonance¹³⁸ entre les membres : « l'idée derrière le concept de résonance est qu'un individu exposé à un autre individu et à ses communications, sous forme de comportement et de mots, semble instinctivement et inconsciemment y répondre de la même façon » (Foulkes, 1964, p. 428). La particularité que présente Foulkes, par rapport à la psychothérapie de groupe, est que les processus de groupe sont analysés, et pas seulement l'individu dans le groupe. Le groupe-analyse doit chercher à comprendre « ce que l'attitude et les pensées d'un membre du groupe signifient pour les autres et comment chacun réagit de façon spécifique au problème commun du groupe » (Anzieu, 1975, p. 184). L'analyse et l'interprétation des contenus du groupe, par le groupe lui-même, portent à dégager des contenus latents. En d'autres termes, elles extraient ce qui n'est pas dit, mais donné à voir. En dernière analyse, le groupe-analyse tient compte du fait que « l'individu dans la vie est également déterminé par les différents groupes dont il est une partie plus ou moins fondamentale : sa culture, son pays, sa famille, son clan, son époque » (Foulkes, 1964, p. 257). À l'instar de Bion qui utilise, quant à lui, le terme de leader, Foulkes nous porte également à l'attention le rôle du conductor du groupe et de son influence au sein du groupe. Les deux auteurs reprenant la notion de chef chez Freud. En d'autres termes, l'animateur joue le rôle du Surmoi dans le groupe. Cet apport de Foulkes

¹³⁷ Terme amené par C. H. Cooley (1909) : « le groupe primaire se définit comme une entité observable [...] composée de personnes qui partagent des valeurs et des croyances communes » (Aymard, 2004, p. 136).

¹³⁸ Nommé par Foulkes pour la première fois en 1948 et par Ezriel, en 1950 et 1966.

permet donc de questionner les phénomènes transférentiels entre membres et avec l'animateur-trice¹³⁹ comme dans une thérapie individuelle.

En France, dans les années soixante-dix, les chercheurs en psychologie sociale et en psychosociologie clinique puisent ainsi dans les travaux anglais et américains. Ces chercheurs viennent pour la plupart de la psychanalyse. Car les travaux sur les groupes ont eu peine à se développer en France dans la mesure où les psychanalystes s'y intéressant devaient affronter l'inertie de l'approche psychanalytique individuelle. De fait, ils se tournent vers les théories de la psychologie sociale pour développer la *psychanalyse de groupe* qui permet de toucher au lien social contrairement à la thérapie individuelle. « On voit ainsi que l'invention psychanalytique du groupe prend appui, pour s'en départir, sur une pratique qui n'est pas immédiatement donnée par la psychanalyse. Une crise et une rupture sont nécessaires pour y avoir accès » (Kaës, 1976, p. 8). Le groupe devient un objet de recherche comme lieu d'observation du social et des liens intra et inter-psychiques et met en évidence que « la psychanalyse ne peut rendre compte à partir de la seule situation de la cure des postulats spéculatifs de Freud sur les groupes, les foules et les institutions » (Kaës, 1976, p. 8). En effet, la situation de groupe est une situation sociale, rappelons-le. Elle « laisse entrevoir des processus fondamentaux qui peuvent être rencontrés et observés plus tard dans la vie réelle » (Foulkes, 1964, p. 151). Néanmoins, une problématique qui concerne *la vie réelle* reste à questionner par le biais des processus de groupe, celle qui nous intéresse spécifiquement : le rapport interculturel.

L'approche par le groupe interculturel

En France, *les prémices d'une recherche transculturelle* sont amenées par Jean-Claude Rouchy, en 1982 qui est à l'initiative de la *Société française de psychothérapie psychanalytique de groupe* (SFPPG)¹⁴⁰ dont l'objectif premier est « de travailler sur les différences culturelles et sur les bases culturelles de la psyché, qui structurent l'individu à la fois au plan intrapsychique et dans son rapport aux autres » (Rouchy, 1994, p. 9). L'auteur définit la *dimension transculturelle* comme le dépassement des différences liées à

¹³⁹ Un autre apport, provenant de l'Angleterre, est celui de Micheal Balint qui développe des groupes de médecins. Balint a été psychanalysé par Sandor Ferenczi et Karl Abraham, et est proche de M. Klein et Donald Winnicott. Ces groupes portent le nom de *Groupe Balint* (1966) où des praticiens questionnent leur rapport aux patients et, de fait, leurs pratiques. Les groupes *d'analyse de pratique et d'implication* actuels prennent une part de leur origine dans les expériences de Balint. Néanmoins, cette pratique concerne moins notre dispositif.

¹⁴⁰ Les premiers à participer à cette rencontre sont Elisabeth Foulkes (Londres), Edmond Gililieron (Lausanne), Kurt Husemann (Düsseldorf), René Kaës (Lyon), Ursulla Keller-Husemann (Düsseldorf), Jaak Le Roy (Maastricht), Enrico Pozzi (Rome), Malcom Pines (Londres), Rogers Snakkers (Bruxelles).

l'appartenance culturelle et *la dimension interculturelle* comme « mettant l'accent sur les aspects conflictuels existant dans les rapports entre des personnes et des groupes de cultures différentes » (Rouchy, 1994, p. 16). Les premières recherches, sur des groupes de travail européens, ont lieu, la première fois, à Maastricht¹⁴¹ en 1985. Le dispositif mis en place repose, entre autre, sur des groupes constitués par langue (anglais, français, italien) avec des personnes parlant leur langue maternelle, d'autre parfaitement la langue et d'autres moins. Les enjeux psychiques de ces rencontres *transculturelles* étaient donc particulièrement liés à l'appartenance culturelle par le biais de la langue. R. Kaës (1994) souligne, ainsi, *la souffrance de la langue*, dans le sens où ne pas posséder la langue majoritaire qui se parle devient une souffrance pour le sujet. Cet aspect nous concerne moins dans la mesure où le groupe que nous avons constitué est composé de personnes nées en France et maîtrisant parfaitement la langue. Cependant, cette rencontre amène d'autres enjeux qui poussent à réflexion. À cet égard, Rouchy nous porte à l'attention d'autres phénomènes qui sont liés à la dimension intergénérationnelle sollicitée dans le groupe. En effet, la question des traumatismes historiques apparaît dans certains groupes convoquant, entre autres, les rapports de la France et de l'Allemagne pendant la Seconde Guerre mondiale. Mais surtout, cela montre que *les enfants ont à souffrir* de ces transmissions « qui n'ont pas été élaborées par leurs propres parents [...] en représentations symbolisables – donc ce qui a été transmis comme évènement brut – est à l'origine de conduites de négation, de forclusion ou de réparation¹⁴² » (Kaës, 1994, p. 30). Par ailleurs, Rouchy souligne également les *aspects conflictuels de la dimension de l'interculturalité*, non seulement entre les membres, mais également à l'égard du dispositif et des analystes des différents groupes. Ces aspects montrent la dimension transférentielle, qui confronte les analystes eux-mêmes à des tensions. En effet, le contexte d'interculturalité convoque chez tous « des mécanismes primaires des incorporats culturels » (Rouchy, 1994, p. 17).

Ces réflexions nous amènent à penser que la constitution d'un groupe de rencontre de personnes d'origine culturelle française et d'origine culturelle vietnamienne va permettre de réactualiser des phénomènes liés à l'appartenance au groupe primaire. Ainsi que de donner à voir des conflits intergénérationnels chez les premières générations de descendants de migrants vietnamiens, conflits liés, entre autres, à l'histoire des parents, à la

¹⁴¹ Puis à Heidelberg et à Oxford.

¹⁴² Forclusion (terme introduit par Jacques Lacan) : « mécanisme spécifique qui serait à l'origine du fait psychotique, il consisterait en un rejet primordial d'un "signifiant" [...] fondamental hors de l'univers symbolique du sujet » (Laplanche, Pontalis, 1967). Par ailleurs, Lacan associait ce terme à celui de rejet employé par Freud.

colonisation, au racisme. Nous préférons le terme intergénérationnel à celui de transgénérationnel car, reprenant ici l'idée de J.-C. Rouchy, nous pensons dans ce travail la transmission dans ses aspects conflictuels entre génération.

L'utilisation des théories psychanalytiques du groupe, et donc l'observation des processus psychiques à l'œuvre, à deux visées dans notre recherche. L'une est d'actualiser et d'étayer le sentiment d'appartenance des sujets dans un rapport interculturel intériorisé. Les membres s'inscrivant, non seulement comme tout individu dans un groupe primaire, mais également dans un groupe d'appartenance culturelle. L'autre est de permettre de comprendre ce qui advient au niveau psychique entre les membres par le dispositif que nous mettons en place. Néanmoins, notre objectif est d'analyser le rapport interculturel dans l'articulation des registres du social et du psychique, ce qui a pour nécessité de considérer le groupe comme situation sociale, rappelons-le, lieu d'enjeux sociaux.

Dans l'expérience des rencontres transculturelles de la SFPPG, les enjeux se fondent sur la langue comme vecteur de la différence culturelle. Néanmoins, les autres valeurs liées à l'appartenance culturelle sont d'autres éléments qui interviennent au sein d'un rapport interculturel pouvant produire du conflit et de la souffrance, et engager certains enjeux. On peut parler la même langue et souffrir de la différence culturelle.

2 - Approche conceptuelle du groupe interculturel et pratique du groupe

L'idée de constituer un groupe que nous nommons interculturel car réunissant des personnes d'origine culturelle diverses, néanmoins toutes nées en France, nous a amené à travailler différents concepts¹⁴³. L'enjeu, pour étayer nos hypothèses, est de construire un cadre pour analyser les processus à l'œuvre.

Pour poser un cadre conceptuel du groupe, nous partons de la question de la relation d'objet de M. Klein, présenté auparavant, et du déplacement des concepts kleinien dans les rapports qui se jouent dans le groupe, tels que Bion (1961) le pose. L'auteur utilise les travaux de M. Klein pour montrer que « l'individu aux prises avec les complexités de la vie en groupe a recours, au moyen d'une régression parfois massive, à des mécanismes décrits par M. Klein (1931, 1946) comme caractéristiques des premiers stades de la vie mentale » (Bion, 1961, p. 95). L'individu dans le groupe, animé par le désir, parfois malgré lui, d'entrer en lien avec les autres membres, vit une réactualisation

¹⁴³ J'ai également suivi une formation du CIRFIP (Centre international de recherche, formation et intervention psychosociologique) en dynamique de groupe pour pouvoir vivre les processus de groupe et animer un groupe.

de phénomènes primaires du jeune enfant dans ses premiers contacts avec le sein maternel. Se rejoue alors, dans cette relation d'objet avec le groupe et les membres, cette dualité du bon et du mauvais objet. Cette régression produit une *dépersonnalisation*, réactualisant celle du jeune enfant dont le Moi n'est pas encore constitué, qui prend part à la constitution d'un Moi du groupe. L'individu est dans une « perte de son “individualité distincte” (Freud, Psychologie collective, p. 21) » (Bion, 1961, p. 95). Le groupe et l'individu vivent les positions kleinienne, paranoïde-schizoïde et dépressive, et des fantasmes. Les relations d'objet entre membres peuvent s'associer à des relations d'objet d'ordre primaire, c'est-à-dire à des relations d'ordre psychique où s'inscrit l'ordonnement des instances psychiques. L'objet dans la relation est un objet de partage (Gimenez, 2006) entre les membres.

La conceptualisation du fonctionnement des liens interpsychiques dans le contenant qu'est le groupe est posée par R. Kaës par la formation d'un *appareil psychique groupal*. Ce dernier permet à l'auteur de rendre compte de la « construction commune des membres d'un groupe pour constituer un groupe » (Kaës, 1976, p. 185). L'appareil psychique groupal est compris tel qu'en mesure « d'assurer la médiation et l'échange de différences entre la réalité psychique dans ses composantes groupales, et la réalité groupale dans ses aspects sociétaux et matériels » (Kaës, 1976, p. 185). Cet appareil est, selon l'auteur, ainsi le moyen de considérer ce qui se passe au sein du groupe par les phénomènes intra et interpsychiques convoqués par la constitution du groupe. L'appareil psychique groupal est à penser comme une *fiction efficace* dans la mesure où, en effet, cet appareil n'est pas constitué d'une structure concrète, mais se constitue par des *organiseurs groupaux du psychisme* qui permet les liens interpsychiques entre les membres. Néanmoins, ce qui nous intéresse dans le concept de R. Kaës se situe dans les processus à l'œuvre de constitution des liens au sein du groupe sans pour autant considérer une structure psychique groupale organisatrice des liens au sein du groupe. Car nous soutenons dans notre travail également la constitution de rapports intersubjectifs (tant sociaux que psychique) comme étayage à la dynamique de groupe. Ainsi, nous portons particulièrement notre attention sur les *conditions psychologiques*, ainsi nommée par l'auteur, qui amènent les processus de constitution de la groupalité. Dans ces conditions, *une représentation-but inconsciente de l'objet-groupe* mobilise les individus et « cette représentation oriente les rapports de chacun avec chacun et certains de ces rapports avec l'environnement, par référence à cet objet » (Kaës, 1976, p. 185). Par ailleurs, les relations « internes et externes doivent s'inscrire dans une représentation socio-culturelle fonctionnant comme modèle de l'objet-

groupe » (Kaës, 1976, p. 185). En d'autres termes, le groupe doit permettre la constitution d'un objet commun à investir qui produira les liaisons, ou déliaisons, entre les membres. Objet qui fait sens pour les membres rendant possibles leurs investissements et leurs échanges. Dans notre travail, dans l'analyse des processus groupaux, nous nous intéresserons aux effets d'éléments constitutifs de la groupalité posés par R. Kaës. Éléments tels que la *composante psychique et sociale* du groupe que nous associons au modèle de groupe choisi et à l'objet d'investissement du groupe, c'est-à-dire que le groupe s'est constitué dans un but précis. Ce but est le levier d'imaginaire (et de fantasmes), de liaisons entre l'individu et la groupalité. La deuxième composante s'inscrit dans *une détermination réelle*, soit dans la réalité de l'émergence du groupe (quel environnement est producteur du groupe) qui met l'imaginaire en jeu. La dernière composante est *une référence, inscrite dans l'ordre sociétal symbolique* qui pour nous engage la dimension de l'institution et la dimension socio-historique. Par ailleurs, nous en avons souligné les concepts, les alliances inconscientes posées par R. Kaës produites dans et par la groupalité intéressent également notre travail.

Pour constituer notre groupe interculturel, nous posons donc un cadre et un dispositif qui permettent de nous amener aux résultats escomptés (l'analyse de rapports socio-psychiques interculturels) en tenant compte de l'analyse des processus groupaux. Nous identifions ainsi les composantes impliquées dans la constitution du groupe. La *composante psychique et sociale du groupe* s'inscrit dans la non-directivité et suit un cadre structurant dont les consignes sont : le respect de chacun pour chacun, pas de violence (ni verbales, ni physiques), la bienveillance entre les membres, l'écoute, la ponctualité dans les rencontres. Le dispositif se base sur l'objet de la rencontre pour lequel les personnes m'ont contactée, à savoir un groupe dont le thème est *la construction de soi*. Il est aussi précisé aux participants que les animatrices¹⁴⁴ interviennent peu dans les échanges, sauf pour maintenir le cadre et parfois, faciliter la compréhension de ce qui se dit. Aucune question n'est donc posée au départ et la dynamique du groupe se déploie par l'intersubjectivité groupale. La deuxième composante, la *détermination réelle*, repose sur le fait que les rencontres se font dans une salle de bâtiment universitaire, et que l'annonce de la proposition de cette rencontre a été diffusée en partie à l'université. Les critères de

¹⁴⁴ Par souci du maintien du cadre, j'ai co-animé ce groupe avec une consœur doctorante en psychosociologie

l'annonce étaient d'être né-e-s en France et avoir entre 26 et 35 ans¹⁴⁵. Par ailleurs, les deux personnes d'origine vietnamienne qui participent au groupe et qui nous ont déjà raconté leur histoire de vie, ont été contactées directement par moi-même pour leur proposer ce projet. Soulignons également que la question de l'interculturalité de cette rencontre n'est pas énoncée d'emblée, car nous souhaitons observer son avènement comme composante constitutive de cette groupalité, une référence qui s'inscrit dans *l'ordre sociétal symbolique*.

En constituant ce groupe, nous constatons que les composantes s'articulent entre elles et n'ont pas de contours déterminés. *La détermination réelle* peut par exemple avoir également une implication psychique pour les membres, autant que le thème de la *construction de soi* peut être une *détermination réelle* de constitution du groupe et être également producteur de *l'objet-groupe*. Le lieu universitaire peut également participer à *l'ordre sociétal* par son caractère symbolique de la groupalité. Néanmoins, l'ensemble des composantes nous semble réuni pour observer les processus de groupe qui, pour nous, doit se construire par des liens intersubjectifs où s'inscrivent des éléments d'un rapport interculturel.

Enfin, précisons que la rencontre a eu lieu une fois par mois durant quatre heures, et cela pendant quatre mois. Je souhaitais réunir six personnes, dont trois d'origine vietnamienne. Il en a été autrement et j'ai pris le parti que cela intégrait les risques de la recherche. Le groupe s'est ainsi composé, de personnes nées en France¹⁴⁶ : Anaïs (26 ans) d'origine française, Éric (26 ans) d'origine française, Ariane (27 ans) d'origine indo-libanaise, Nam (30 ans) et Céline (31 ans) d'origine vietnamienne, anciens participants ayant effectué leur histoire de vie et que nous allons suivre au fil de ce travail.

¹⁴⁵ Nous estimions que les personnes de cette tranche d'âge sont dans une phase de construction de soi où elles s'inscrivent davantage dans une concrétisation professionnelle et des choix d'adulte, désirant opérer une séparation (inconsciente) avec les parents par l'affirmation de soi, nous l'avons souligné pour les entretiens.

¹⁴⁶ Les noms ont été modifiés.

CONCLUSION de la troisième partie :

Une épistémologie de l'empirique

L'approche que nous avons choisie pour répondre à notre questionnement nous amène à envisager une méthodologie complémentariste. La clinique et la perspective psychosociale induisent une relation spécifique avec les individus interviewés de la recherche. Cette relation pose alors, au sein du monde scientifique, la question de l'objectivité. À cela, nous avons répondu par la considération du processus d'objectivation, tel une *conquête* et non tel une *donnée* (Giust-Desprairies). Ce processus s'inscrit dans l'analyse de matériel qui mobilise tant le registre social que le registre psychique. Les dispositifs mis en place situent l'observation dans ces registres à différents niveaux de notre questionnement. Ils démontrent le caractère empirique de l'approche clinique : l'histoire de vie, le photolangage et le groupe interculturel.

Par ces dispositifs, nous voulons toucher tant à la question de la subjectivité qu'à celle de l'intersubjectivité. La subjectivité en ce que l'individu puisse se raconter, dire son vécu et comment il se représente lui-même à travers son historicité. L'intersubjectivité, car elle est le fondement du lien social, du vivre-ensemble. Dans ce dernier, nous considérons spécifiquement le rapport interculturel, rapport qui se pose comme une évidence du monde actuel où les mobilités et les migrations participent de ce vivre-ensemble. C'est cette intersubjectivité du rapport interculturel et des éléments (sociaux, historiques et psychiques) qu'il vient mobiliser et actualiser que nous cherchons à observer par le groupe restreint. Groupe certes institué pour la recherche, mais qui relève également d'une situation sociale où viennent se jouer ces éléments.

Par ailleurs, l'approche clinique, en ce qu'elle est aussi le lieu de l'intersubjectivité, doit s'étayer par l'analyse de l'implication du chercheur dans cette relation avec l'interviewé et les membres du groupe. Analyse indispensable au processus d'objectivation. Processus que nous présentons par ce travail.

Poursuivons alors par les données empiriques et leurs analyses.

QUATRIEME PARTIE :

Le sentiment d'appartenance dans le rapport interculturel comme processus psychosocial: récits et analyses

« Un discours est, certes, déterminé par ce sur quoi il porte ; mais à côté de ce contenu évident il en est un autre, parfois inconscient et presque toujours implicite, qui lui vient de ses utilisateurs : auteurs et lecteurs, orateurs et public. Affirmer cette dualité ne revient pas à opposer l'objectif et le subjectif, ou le collectif et l'individuel : même si la personnalité subjective y est pour quelque chose, c'est plutôt à un ensemble de positions, d'attitudes et d'idées partagées par la collectivité à un moment de son histoire qu'on a affaire quand on examine la pression des sujets parlants et interprétants sur la formation des discours »

Tzvetan Todorov, 1989

Cette partie nous montrera les processus à l'œuvre, tant à travers les histoires de vie que les échanges au sein du groupe interculturel. Ce sont ces processus que nous analyserons et par lesquels nous tenterons de donner notre compréhension du sujet.

Chapitre 12

Histoires de vie de Nam et de Céline

Dans ce chapitre nous analysons l'histoire de vie de Nam et de Céline au fil du texte.

1 - Nam se raconte

Le lien familial, une valeur socio-culturelle vietnamienne

Au moment de notre rencontre, Nam a vingt-huit ans. Il est ingénieur en informatique. Il a commencé à travailler dès la fin de ses études en 2004. Son histoire généalogique commence d'emblée par la précision qu'il n'a pas connu ses grands-pères. Par contre, sa grand-mère paternelle habitait près de chez lui avec l'une de ses filles. Les souvenirs qu'il garde d'elle (elle est décédée) sont ceux de relations affectives et de moments culinaires : « *Elle venait me chercher à l'école primaire et maternelle. C'est les souvenirs que j'ai principalement. Elle venait me chercher et m'emmenait chez elle et me faisait des bons petits plats. C'est une grand-mère très affective que j'ai connue pas très longtemps, pas beaucoup, mais de qui j'étais très proche. Elle parlait très peu français, quasi pas français* ». Même si elle ne parlait pas le français, et si cette période dure peu de temps, il se sent très proche d'elle. La relation, l'échange, et l'affection se font sur un autre mode que celui du langage. Nam vit une phase de construction où l'enfant s'attache à d'autres personnes que ses parents. L'image qu'il donne de sa grand-mère est maternelle.

Pour Nam, l'idée de transmission de la culture vietnamienne par sa grand-mère est associée à la cuisine (il l'évoque à plusieurs reprises), à des actes. Cette transmission s'inscrit dans une relation affective : « *J'ai surtout le souvenir des bons petits plats qu'elle concoctait, plus que de savoir est-ce qu'on discutait, est-ce qu'elle me transmettait quelque chose vraiment explicitement. C'était d'être à son contact, et puis elle venait me chercher à l'école, on mangeait, on discutait un petit peu* ». Le rapport que Nam entretient avec sa grand-mère ne s'effectue pas nécessairement sur le mode de la parole, bien qu'il parle le vietnamien : « *J'ai un peu du mal à voir toutes les valeurs qu'elle a pu me transmettre. Ça fait longtemps et ça ne passait pas forcément par le langage. Même si je pense qu'elle me racontait des histoires* ». La transmission semble, néanmoins, se produire et Nam en donne une image d'Épinal : celle de la grand-mère qui raconterait une histoire à son petit-fils. Nous pouvons supposer que, pour Nam, la notion de transmission n'est pas quelque chose de tangible, ce qui semble normal. Néanmoins, dans les représentations collectives françaises, la transmission s'attache à l'enseignement, à la parole. De fait, Nam recherche ce modèle dans ses souvenirs. Quand je lui dis que les valeurs, « *ça peut être aussi des*

choses que l'on ressent », il ajoute « *c'est vrai que c'était une grand-mère assez douce* ». Nam associe l'affectif à une valeur. La relation affective semble être une valeur que sa grand-mère lui a transmise.

Les grands-parents paternels de Nam étaient issus d'un milieu bourgeois venant du centre du pays, Hue, puis habitant le sud, Saigon. Ils ont placé leurs enfants à l'école française puis les ont envoyés en France faire leurs études. Son grand-père était pharmacien et sa grand-mère (deuxième concubine) ne travaillait pas : « *C'était plutôt une famille privilégiée. À l'époque, il n'y avait vraiment pas beaucoup de pharmaciens. Ils avaient une grande maison* ». Les grands-parents ont transmis la pratique du *Culte des ancêtres* qui semble être une tradition incontournable pour la famille. Par contre, la religion semble tenir une place moins importante : « *Je crois que ma grand-mère était bouddhiste, non chrétienne, mais je pense que dans toute la famille il y a l'importance du Culte des ancêtres. À chaque fois que l'on commémorait la mort de mon grand-père, on faisait ça avec toute la famille* ». Nam place le Culte des ancêtres au même titre que la religion et qu'une pratique assidue.

Du côté maternel, ses grands-parents ont les mêmes origines sociales que du côté paternel. Le grand-père était aussi pharmacien et la grand-mère, outre le fait de n'être pas la femme légitime, mais également la concubine, ne travaillait pas. Nam sait peu de choses sur l'histoire respective de ses grands-pères maternel et paternel : « *Les échos que j'ai, c'est que c'était quelqu'un [le grand-père maternel] de bon vivant. Assez autoritaire, les deux d'ailleurs* ». Pour Nam, l'autorité comme valeur transmise est une évidence. Dès qu'il en parle, il évoque d'emblée son père : « *Du coup je pense que le côté autoritaire de mon grand-père a dû se transmettre sur mon père. Même s'il n'est pas si autoritaire que ça, il a eu une éducation assez ferme* ». Cependant, Nam relativise cette autorité et ne veut pas accabler son père. Il ne peut pas lui en vouloir puisqu'il « *n'est pas si autoritaire que ça* ».

Nam retient les moments émouvants de sa première rencontre avec sa grand-mère maternelle au Vietnam en 2001. Il attache de l'importance à ce voyage. À travers cette rencontre, il évoque un lien implicite qui lie la famille : « *C'est marrant parce que je dis que je ne la connaissais pas [sa grand-mère maternelle], mais dès qu'on s'est rencontré j'ai senti un lien de famille. En tout cas de sa part* ». Il voit un comportement chez sa grand-mère qu'il associe à un lien familial. Le lien familial semble être une évidence de la part de la grand-mère. Nous pouvons supposer que Nam ne sent peut-être pas ce lien. Cette rencontre avec sa grand-mère s'inscrit dans des modalités vietnamiennes de la considération du lien familial. Néanmoins, il encense ce moment : « *J'ai ressenti un*

accueil super chaleureux. Et ça, ça m'a touché, car je me suis dit que même si elle ne me connaissait peut-être que par des photos elle pouvait m'accueillir comme ça à bras ouverts et me faire découvrir un petit peu là où elle vivait. C'était un moment vraiment émouvant. J'ai vraiment un grand souvenir de cet accueil vraiment super chaleureux. » Nam rationalise cette rencontre sur le lien familial et la reconnaissance. On suppose que cela à une signification à ses yeux : *« Ce que j'aime bien d'elle, c'est l'accueil, la reconnaissance de la famille »*. Sa grand-mère se comporte comme une Vietnamiennne idéale, culturellement parlant. Néanmoins, Nam met un bémol. Si dans la culture vietnamienne on peut manifester son affection à certains moments pour montrer le lien familial, cela ne signifie pas que les familles soient parfaites : *« Même s'il y a beaucoup de problèmes dans la famille. Ça, c'est assez particulier des familles vietnamiennes. Les liens sont assez forts en interne, mais les haines aussi »*. Les problèmes familiaux font partie de la culture vietnamienne dans le sens où ils sont absorbés sans conflit extérieur. Phénomène différent de la culture française où les conflits sont parlés. Qu'y a-t-il donc de si particulier dans les familles vietnamiennes ? Pour Nam, il y a le fait qu'on honore la famille et que l'affection est "absolue" lorsque le lien de famille est là. Mais la réalité est autre, et pourtant chacun continue à encenser le lien familial. En allant au Vietnam, il cherche à atteindre ce qu'il s' imagine de la famille vietnamienne, chose qu'il semble voir chez sa grand-mère, *« en tout cas chez elle »*. Il est à la recherche de cette image, d'une culture dans laquelle il n'est pas né. Il décrit les rapports au sein de la famille vietnamienne comme une tragédie grecque composée de situations d'amour et de haine, *« les liens »* et *« les haines »*, comme un mythe où les relations passionnelles sont exacerbées. Cependant, nous voyons également qu'il tempère un peu l'authenticité des liens, *« les liens sont assez forts »*. Les liens ne sont pas forts, mais le sont relativement. Peut-être qu'ils ne sont pas aussi forts que Nam l'aurait souhaité.

Dans la famille vietnamienne, le Culte des ancêtres reste l'élément important de la transmission culturelle. Il est assimilé à une pratique religieuse traditionnelle, inévitable, incontournable. Nam précise qu'à présent, c'est son choix personnel de pratiquer le Culte. Il s'affirme en tant que sujet : *« Mais de toute façon, ce que j'ai retenu de religieux, c'est le Culte des ancêtres, et que moi je garde vraiment aussi profondément, auquel j'attache de l'importance »*. Néanmoins, la pratique du Culte des ancêtres est vécue comme une injonction familiale qui enseigne, et à laquelle on ne peut désobéir : *« C'est un moment assez important où tu dois faire l'effort de te libérer pour que tout le monde se réunisse »*.

Le fait qu'il lie la pratique du Culte à la religion nous fait penser qu'il agit sous la crainte d'une autorité spirituelle supérieure.

Le rapport aux parents et les valeurs affectives

La mère de Nam est née en 1949. Nam ne sait pas vraiment combien elle a de frères et de sœurs. Au Vietnam, elle commence des études de diététicienne puis migre en France en 1970. Elle rencontre son futur époux dans une association vietnamienne qui organise des camps d'été pour les jeunes, l'Union des étudiants vietnamiens en France (UEVF) qui devient, plus tard, l'Union générale des Vietnamiens de France (UGVF) et l'Union des jeunes Vietnamiens de France (UJVF). Ils se marient en 1973. Ils ont leur premier enfant en 1975 (le frère aîné de Nam). N'ayant jamais pu trouver un emploi en tant que diététicienne, elle travaille, jusqu'au moment de la rencontre avec Nam, à l'UGVF, en tant que secrétaire. Nam ne sait pas quand elle a commencé cet emploi. Une incertitude persiste lorsqu'il parle de l'histoire de ses parents. Les termes « *je ne sais pas* », « *je ne sais plus* », sont fréquents. Le rapport de sa mère à la culture française est pour Nam une question d'intégration : « *Elle [sa mère] parle le français assez bien, mais elle a un petit accent. Elle est assez bien intégrée. Elle a même quelques amis français, même si en général mes parents ont plus des amis vietnamiens* ». Pour Nam, l'intégration passe en premier lieu par la langue puis par la capacité à comprendre les comportements français et à créer des liens. Il considère ses parents comme assez loin d'une intégration où ils auraient créé des liens avec des Français. Selon lui, la relation qu'il a avec ses parents est empreinte de traits culturels vietnamiens : « *Je pense que, d'une manière générale, avec mes parents, j'ai des relations qui s'apparenteraient de manière générale à des relations traditionnelles vietnamiennes* ». Il associe les relations traditionnelles à des rapports où l'aspect émotionnel, les sujets intimes, où tout ce qui touche à l'individualité n'est pas évoqué. La relation conflictuelle ne fait pas non plus partie des habitus. Pour Nam, cette relation ne lui permet pas d'être proche de ses parents. Mais il temporise pour rendre ce rapport plus positif. Il semble en souffrir. L'emploi du terme « *distance* » pour caractériser la relation est fréquent : « *On a du mal à avoir des rapports très francs et à aborder les sujets qui peuvent soit fâcher ou un peu plus profonds. Tout ce qui est sentiment, tout ce qui est ressenti, toutes les choses autour de ça, c'est difficile avec mes parents. Même si ça s'est amélioré, on a toujours eu une relation très distante.* » L'aspect intime est évoqué par le terme « *ça* », comme si Nam ne savait pas bien ce que cela pouvait regrouper ou qu'il n'osait pas, lui non plus, en parler, car cela est "tabou".

Dans les représentations collectives françaises, la *distance* affective entre parents et enfants est perçue de manière négative. Mais dans ses représentations vietnamiennes, elle est un signe de respect, et s'inscrit dans les valeurs. Néanmoins, ce respect est provoqué par l'autorité qui induit également la peur. Et pour Nam, l'autorité est associée à son père : « *Mais d'un autre côté, c'est des gens [ses parents] que tu respectes, que tu crains, des personnes avec qui, si tu fais des conneries, tu es puni. C'est des personnes qui t'inculquent des valeurs de respect, surtout avec mon père, c'est la peur de l'autorité* ». Pour évoquer le rapport à ses parents, Nam parle de lui-même à la seconde personne : « *tu* ». Il énonce un comportement général que l'on doit adopter face à une autorité supérieure. Il qualifie ses parents par les termes « *personnes* » et « *gens* ». Ce qui démontre de cette *distance* qui paraît en extériorité par le langage. Nous pouvons supposer que face à ses parents Nam ne se sent pas dans une liberté d'agir. Pour lui, cette *distance* est en même temps de la pudeur (la pudeur étant une gêne devant ce que sa dignité interdit, ou une gêne devant ce qui a un rapport au sexe). Néanmoins, cette forme de lien à ses parents ne signifie pas forcément que ces derniers n'ont pas d'amour pour lui. L'expression de l'affection se fait sur un autre mode, plus intériorisé. Nam est conscient de la singularité culturelle qui se joue par ce rapport affectif. Néanmoins, il en souffre, bien qu'il se mette du côté de l'amélioration : « *Après, je pense qu'il y a une grosse part de pudeur. Enfin, tu... avec mes parents ce n'était pas habituel de raconter ce qui te passe par la tête. Si tu as un problème, je ne sais pas, amoureux, c'est quelque chose d'assez séparé d'avec la relation que j'avais avec mes parents. C'est une distance, enfin je le ressens, qui s'est vachement améliorée. C'est de la distance de surface* ». Il évoque surtout sa mère dont les actes sont pour lui une preuve de son affection : « *J'ai appris qu'on n'est pas obligé de se raconter des choses pour se comprendre. Il y a beaucoup de choses qui passent autrement que par la parole. Par exemple, ça, c'est propre à beaucoup de mères, le fait qu'elles veulent que tu aies chaud, que tu manges bien, etc., qu'elles s'inquiètent de tout ça même si elles ne te le disent pas directement, elles prennent soin de toi. C'est beaucoup par les gestes indirects qu'on ressent qu'on a des liens assez forts.* » Nam semble découvrir, avec un autre regard, les relations qu'il a avec ses parents. Le fait qu'il emploie « *j'ai appris* » et non pas *j'ai compris*, semble évoquer un apprentissage de longue haleine.

Pour Nam, l'absence d'expressions affectives sur des modalités qui passent par les mots et l'autorité traduit des traits culturels que ses parents lui transmettent. Il vit cette transmission comme une injonction, à l'instar de commandements : « *Je pense qu'ils retransmettent leur éducation. C'est à la fois une forme d'éducation. Le fait de dire "tu*

dois respecter tes parents, tu ne peux pas leur manquer de respect, c'est quelque chose qu'on ne peut pas accepter" ». Nous pouvons supposer que, dans cette formulation du devoir, contre un désir personnel qui n'est pas exprimé, se donnent à voir des tensions qui l'habitent. Lorsqu'il explique ce qu'est le respect des parents, il le traduit aussi sous forme de commandements : *« Manquer de respect, ça peut être par exemple les insulter ou aussi, tu ne peux pas mettre tes pieds sur la tête de ton père. En soi, c'est pas très grave, mais cela marquerait une forme de manque de respect ».* Il ajoute : *« C'est vraiment des valeurs liées à l'éducation. Mon père retransmet cela. C'est une part d'éducation et c'est une part de pudeur ».* Nam associe l'éducation à la pudeur et au respect. Franchir cette *distance*, comme une frontière délimitée par ses parents, serait une atteinte à leur dignité, à leur pudeur. Pour lui, cette valeur vietnamienne se transmet et est intériorisée par ses parents.

Les parents de Nam voulaient qu'il se marie à une Vietnamiennne pour préserver la transmission de la culture vietnamienne. Suivant les modalités de leur culture, ils ne le disent pas directement, mais Nam le comprend : *« Même si c'était pour rigoler, je pense qu'ils avaient un peu ça en tête. Entre la rigolade et les pseudo-présentations aux filles des amis de mes parents, il y avait un peu cette volonté de protéger ce côté vietnamien ».* Durant sa période lycéenne, Nam s'est affirmé contre cette injonction implicite. Néanmoins, lui non plus ne s'oppose pas directement à ses parents. Pourtant, il ressent une forte pression qui se traduit concrètement par le fait qu'à l'adolescence, il est envoyé, avec son frère, à l'UJVF pour réapprendre le vietnamien. Dans ce rapport de force avec ses parents, Nam est malgré tout dans une soumission. Pour autant, il veut affirmer son désir d'autonomie. C'est davantage dans son comportement qu'il leur fait comprendre qu'il ne voulait pas leur obéir. Son attitude est significative : *« Mais ça leur a vite passé parce que je leur ai fait comprendre que je m'en foutais complètement et que ça m'importait peu. La sauvegarde du côté vietnamien s'est pas mal passée jusqu'à la fin du lycée, je l'ai ressentie fortement. Mes parents voulaient absolument que je parle vietnamien. »* En adoptant ce comportement, il n'affronte pas ses parents directement et reste donc dans le respect et la soumission à la hiérarchie, du moins dans les apparences.

Durant sa période de *crise de l'adolescence*, l'autorité des parents va entraîner un rejet des Vietnamiens, mais pas de sa famille ni des modalités culturelles. Il ne stigmatise pas sa famille comme vietnamienne avant tout. Pour Nam, ce rejet des Vietnamiens alors qu'il est au stade de l'adolescence est davantage un rejet de l'autorité des parents qui veulent qu'il fréquente des Vietnamiennes. L'identification à l'extérieur se porte donc sur d'autres valeurs. Il rationalise son comportement par le fait que c'est une période normale,

à l'adolescence, où l'on rejette les valeurs parentales : *« Pendant une longue période, je n'ai plus côtoyé de Vietnamiens à part ma famille. Je ne voyais plus mes potes de ce temps-là, je ne les côtoyais quasi pas... du collègue jusqu'en 2000 en gros. Parce que je pense, qu'à la fois je n'y trouvais pas d'intérêt, l'adolescence c'est un peu particulier, et j'avais un peu un rejet de tout ce qui était vietnamien. La bouffe, ça allait, mais plutôt les personnes vietnamiennes »*. Pour lui, la cuisine semble un acte important et reste associée à la culture vietnamienne. Ses représentations de l'adolescence s'inscrivent dans les représentations collectives françaises. Pour lui, s'il a rejeté l'autorité des parents, il n'est pas blâmable d'avoir mal agi puisque cela s'inscrit dans une normalité sociale. Il ne veut pas se sentir coupable de son comportement. Cette normalité est utilisée comme contrepoids face au devoir de soumission aux parents : *« Enfin, je ne sais pas, mais c'est soit parce que c'était des Vietnamiens ou parce que c'est ce qu'on m'avait imposé. C'est toute la période de l'adolescence où tu rejettes un peu tout ça. »*

Nam évoque de nouveau sa mère pour préciser que la transmission culturelle provenant de celle-ci se fait par la cuisine. Lui demander des recettes de cuisine est un moyen de se rapprocher d'elle. Il semble être dans une attente affective vis-à-vis d'elle : *« Elle m'a pas mal transmis le goût de la bouffe vietnamienne, mais pas toutes ses recettes ! C'est un truc que j'attends pas mal d'elle. Je lui pose des questions et elle aime bien aussi discuter de ça. On discute bien de la bouffe. C'est un truc que j'aimerais bien qu'elle me transmette. C'est une façon de se rapprocher de sa mère. C'est une manière détournée. Mais c'est important »*. Nous pouvons supposer que Nam analyse cette « manière détournée » avec son regard d'Occidental, de Français. Il est conscient de ce rapport. Mais en voit-il toute la nécessité ? La cuisine est un « truc », un moyen en soi, qui permet ce contact avec sa mère. Nous pouvons supposer qu'il aurait préféré un autre rapport plus direct, par la parole (l'expression de la subjectivité). Mais il ne peut avoir ce type de relation avec sa mère. Nous voyons ici sa souffrance due à l'incapacité d'établir cette relation souhaitée.

Nam revient sur l'autorité de son père et veut montrer qu'à présent ils sont égaux. S'il reste soumis à cette autorité, il ne veut pas blâmer son père. Il est dans un entre-deux. Aujourd'hui, en tant qu'adulte, il a un autre regard, un regard en partie extérieur au groupe familial. Il veut parvenir à son autonomie, mais reste encore assujéti à son père, à cette autorité qu'il représente : *« Après, son autorité, c'est un peu relatif. C'est quelqu'un qui peut être ferme, mais... je relativise aujourd'hui, car sur moi il n'a plus beaucoup d'autorité. »*

Lorsque Nam était petit, son père était très attentif à ses notes sans pour autant démontrer de l'autorité. Néanmoins, la pression était maintenue quant à l'obligation d'excellence : « *J'avais surtout un souvenir de l'école primaire où je le craignais un peu. Il fallait avoir des bonnes notes* ». Le père de Nam représente l'autorité. Les termes « *il fallait* » marquent encore un commandement, un devoir que l'on doit appliquer au-delà du désir des parents, un devoir intériorisé.

Nam fréquentait des « *cancres* » à l'école, mais n'était pas influencé par leur comportement : « *J'étais plutôt avec des cancras [...] j'avais des bonnes notes* ». Ses amis avaient une image du Vietnamien comme individu sévère et peut-être dangereux. Nam était fier de dire que cette représentation était une réalité, à travers son père : « *Du coup j'en profitais un peu pour faire peur à mes copains en disant qu'il était terrible. Je tournais ça en dérision. C'était un peu le mythe pour mes copains* ». Cette fierté s'inscrit comme un idéal. Nam craignait son père, mais pas sa mère. Néanmoins, l'autorité paternelle semblait plus implicite que démonstrative : « *C'est avec elle [sa mère] que j'avais des relations sur le boulot, elle me faisait réciter, mais c'est mon père qui était l'autorité. Enfin je n'ai pas souvenir d'engueulades mais j'ai dû me faire engueuler* ». Mais à présent Nam dit, concernant le rapport à son père : « *Ce n'est plus du tout le cas* ». Ce rapport a changé, car Nam est devenu adulte. Son père s'est lui aussi adapté aux modalités socio-culturelles françaises. Il a également transformé ses rapports aux autres. « *Mon père s'est pas mal assoupli. Alors je ne sais pas si c'est parce qu'il s'est aperçu que son autorité ne fonctionnait plus ou parce qu'il s'est assoupli par rapport à lui-même, en vivant en France, en voyant comment ça se passe pour les autres, en intégrant d'autres valeurs* ». Nam admet que changer ne signifie pas que l'on perd ses valeurs. Nam est porteur des représentations collectives françaises, de son époque, face aux migrants : « *C'est une volonté d'intégration. Le fait de vouloir s'intégrer en France, ça passe par intégrer les valeurs françaises, sans forcément perdre ce qu'il a appris.* » Il décrit donc son père comme un «un bon migrant intégré».

Les valeurs vietnamiennes versus les valeurs occidentales

Pour Nam, les valeurs vietnamiennes sont avant tout liées à un devoir, une obéissance à une hiérarchie « *suprême* ». C'est se soumettre à une discipline autoritaire. Il évoque l'attitude physique que l'on doit adopter : « *Pour moi, le truc vietnamien traditionnel, c'est l'autorité suprême des ancêtres et des parents. Quoi qu'ils disent, quoi qu'ils fassent, c'est eux qui ont raison. Tu dois faire ce qu'ils te disent. Pour moi, c'est ça*

la tradition. Respect des ancêtres. Si tu n'es pas d'accord, tu fais oui, oui, tu souris et tu baisses la tête. C'est ça la tradition vietnamienne, pour moi ». Dans son récit, il donne une intelligibilité des valeurs occidentales comme opposées aux valeurs vietnamiennes. Selon lui, il est évident que ces valeurs diffèrent. Il s'agit également d'une représentation générale du monde : l'Occident et l'Orient s'opposent. Néanmoins, Nam évoque les valeurs occidentales également comme un rapport à une injonction : « *Du coup, pour moi, le truc plus occidental, c'est que tu as le droit de discuter, de négocier* ». Nous pouvons supposer que Nam a intériorisé les modalités culturelles vietnamiennes de soumission à l'autorité, qui s'opposent aux choix personnels, à l'autonomie. Par ailleurs, il relativise cette différence avec les rapports occidentaux qui sont moins autoritaires et plus démonstratifs en affection : « *C'est un rapport beaucoup moins strict et froid. C'est peut-être un peu erroné, non, mais ce qui est vrai, c'est qu'il y a une nécessité de respect par rapport aux parents.* » Finalement, il ne semble pas pouvoir catégoriser les valeurs vietnamiennes et occidentales dans une totale opposition concernant les rapports affectifs. Ces derniers s'expriment différemment. Le contenu est indéfinissable, c'est un « *truc* », mais qui réfère toujours au respect.

Dans la société française, les parents se comportent selon les modalités culturelles vietnamiennes dans la mesure où ils « *ne vont pas essayer de chercher des noises* ». Ils restent soumis à la hiérarchie sociale, en France. Nam a intégré une image de l'intégration et du comportement social du migrant qui procède peut-être de celle de ses parents et de l'époque à laquelle ils sont arrivés : « *Est-ce que si c'était au Vietnam, ce serait pareil ? Ou, est-ce que c'est pas la position de l'immigré vietnamien ? Tu es dans un pays étranger, tu n'es pas en position de force. Tu restes un étranger. Si tu fous la merde, tu peux rentrer dans ton pays. Si tu fais des vagues, tu risques de rentrer au Vietnam. C'est un mythe, mais il y a un peu de ça [...] dans la tradition, tu n'as pas le droit d'avoir un avis différent de déranger, t'as pas le droit d'aborder les sujets sensibles, qui fâchent. Dans la tradition, tu as aussi le devoir de ne pas faire de vagues. [...] dans la tradition vietnamienne à l'étranger, tu ne dois pas faire de vagues. Tu dois être un modèle d'intégration, un modèle d'adaptation* ». Ce modèle est une obligation à être. Du moins est-ce ainsi que Nam l'imagine. Nous pouvons supposer que la métaphore des vagues, provenant de l'imaginaire

familial, peut représenter l'agitation, l'énervement, ce qui va à l'encontre du comportement culturel vietnamien ¹⁴⁷.

Pour Nam, être vietnamien, c'est être différent et étranger ensuite. « *Le fait d'être d'origine viet, c'est un facteur de différenciation. Tu es toujours l'étranger* ». Il se sent étranger face aux Français – d'ailleurs, à l'école, il fréquente surtout des étrangers. À l'adolescence, Nam est fier des représentations collectives françaises concernant les Vietnamiens. De fait, il ne renie pas ses origines. Ces dernières sont même un facteur d'acceptation auprès de ses camarades : « *J'en jouais pas mal. Le Vietnamien, tu imagines le cliché du Vietnamien, il fait des arts martiaux : il est sérieux, il porte des lunettes. J'en jouais pas mal. Comme je te disais tout à l'heure, quand je disais que mon père faisait du kung-fu.* » Ces trois images du Vietnamien représentent la force (les arts martiaux), le respect et l'intelligence (le sérieux, les lunettes). Être vietnamien est comme une marque que Nam porte sur lui et que les autres voient de manière évidente. Comme un costume qu'on lui ferait porter. Il parle de lui à travers le regard de l'autre. C'est une représentation qu'il a intériorisée Représentation où être vietnamien est une distinction car c'est détenir des caractéristiques exceptionnelles. Il est à la fois conscient qu'il s'agit du regard de l'autre, mais l'affirme en même temps comme une réalité et une fierté pour lui-même : « *De toute manière, c'est un truc qui est écrit sur toi, que tu es d'origine vietnamienne. J'avais un peu ce côté. Ce que je garde de ce côté vietnamien, c'est les avantages : tu fais des arts martiaux, tes parents font de la bouffe et c'est bon, tu es bon en classe, c'est un peu tout ça que j'affichais, ces avantages* ». Nous constatons qu'à présent, Nam cite la bouffe, la cuisine, qui remplace l'image du Vietnamien sérieux. Pour lui, la cuisine semble être une valeur de vietnamité importante.

À l'adolescence, il associe le rejet des Vietnamiens avec le fait de s'identifier aux autres jeunes descendants de migrants. À cette époque, Nam exprime un besoin d'être comme les autres jeunes Français. Néanmoins, il reste conscient d'être aussi d'une autre appartenance socio-culturelle : « *Après j'avais plutôt des..., après c'est un truc qui rassemble aussi, j'étais plus avec des gens d'origine étrangère. Le fait d'être vietnamien d'origine, ça te rapproche des gens qui sont d'autres origines. Je pense que l'origine m'a rapproché de personnes qui étaient dans le même cas que moi. Soit qu'ils étaient eux immigrés, soit par leurs parents. Ça a été une période de rejet où je rejetais mon côté vietnamien, j'étais plus avec ces gens* ».

¹⁴⁷ En vietnamien, par exemple, pour dire à quelqu'un qu'il s'expose à bien des dangers, on lui dit : *Đầu sóng ngọn gió*, ce qui littéralement se traduit par les mots « la tête dans les vagues et les coups de vent ».

Découvrir des valeurs d'autonomie

Nam habite, aujourd'hui, avec sa compagne française, dans le 13^e arrondissement de Paris. Ils vont se marier. En précisant l'arrondissement qui est identifié comme étant celui de la communauté asiatique, il rit, comme pour marquer une évidence ou l'acceptation du « *cliché* » qu'il évoquait en amont de son récit. En parlant de sa compagne, il précise qu'elle « *n'est pas vietnamienne, mais qui habite le 13^e depuis toujours et qui aime manger viet* ». Le fait qu'elle semble avoir un rapport proche physiquement et géographiquement – par son lieu d'habitation – du quartier vietnamien et chinois est important pour lui. Elle n'est pas vietnamienne, certes, mais c'est tout comme, puisqu'elle habite avec eux et mange aussi comme eux. Nam rationalise cette situation. Dans la mesure où même s'il n'a pas suivi le désir de ses parents par le choix de sa future femme, étant donné le rapprochement de sa compagne à la culture vietnamienne, il reste dans un consensus. Par ailleurs, il cite la cuisine, qui reste pour lui une valeur importante. La cuisine, qui est aussi le lien avec sa mère et sa grand-mère, est associée au lien affectif, et représente une liaison entre deux espaces, l'un d'appartenance familiale, l'autre personnel et intérieur.

Nam exprime comment il se représente lui-même, comment il s'affirme et comment il s'inscrit dans les valeurs de vietnamité (le lien familial, l'esprit collectif, le respect). Il se montre ainsi comme un « bon pratiquant » du dogme confucéen, respectueux de ces valeurs : « *mes valeurs... j'attache pas mal d'importance à la famille mes parents... la famille élargie, mon frère, mes cousins, cousines. J'attache de l'importance au respect des gens. Je suis plutôt quelqu'un qui est assez attentif aux gens. Assez respectueux des gens. Je ne suis pas sûr que ce soit hérité de l'éducation* ». À ces valeurs, il ajoute des valeurs occidentales contemporaines valorisées telles que l'individualisme et le bien-être au travail. Ce sont des représentations qu'il a intégrées. Il les évoque comme une évidence : « *Des valeurs d'épanouissement, c'est important de s'épanouir et que les gens autour de toi s'épanouissent. C'est plutôt des valeurs individuelles. L'importance de l'épanouissement sur le plan amoureux, du travail* ». Il définit l'épanouissement en l'opposant au comportement vietnamien. L'épanouissement est synonyme d'individualisme, d'occidentalisme et cela s'oppose d'emblée aux valeurs de l'Orient. Nam a une représentation de cette opposition entre deux mondes : « *Dans une vision très traditionnelle vietnamienne, tu accordes moins d'importance à la personne qu'au groupe. Et je pense que c'est tout aussi important voire plus que chaque personne s'épanouisse. Ça*

peut être un esprit de compétition pour moi et non pas seulement pour la collectivité. Pour moi, l'épanouissement, c'est de satisfaire tes objectifs, tes propres volontés un peu égoïstes. C'est un peu fort égoïste, mais c'est de satisfaire un peu tes objectifs personnels sans penser "est-ce que ça va nuire à d'autres personnes?". Ça peut être antagoniste avec l'aspect collectif, le bien-être de tout le monde. » Il emploie le "tu", comme fréquemment dans son récit, à défaut du "je", lorsqu'il désigne des valeurs.

Il a « appris » à voir ses relations d'une autre manière. Cet apprentissage vient de l'extérieur, particulièrement de sa compagne. Depuis, son rapport à ses parents a changé, ainsi que son rapport aux affects et à lui-même : « J'ai pas mal... là-dessus j'ai pas mal appris sur tout ce qui est apprendre un peu mieux à connaître ses parents, apprendre un peu mieux à connaître ses émotions, apprendre à se développer un peu plus ». Il vit une phase de changement au cours de laquelle il s'attache à d'autres valeurs, qui sont davantage celles de sa compagne : « Je crois que j'ai appris un peu plus en étant plus âgé et avec ma copine. C'est un apport avec ma copine... qui n'est pas vietnamienne ». Il précise de nouveau que sa compagne n'est pas vietnamienne, mais cette fois dans un sens valorisant. Nous pouvons supposer que Nam est dans un certain encensement de sa compagne et de ses valeurs.

Au devenir du sujet au Vietnam, Nam oppose des valeurs collectives vietnamiennes comme une injonction violente, dictatoriale. Il est dans une image de l'autorité vietnamienne en général, peut-être celle de l'ancien Vietnam comme image transmise par ses parents immigrés : « Tu étais dans une société avant où tout était collectif et où l'épanouissement personnel des individus est mis au second plan par rapport à l'intérêt général, c'est plus dans ce sens que je le dis. On est tous des pions et faites votre travail et puis, comme ça, ça ira bien pour l'ensemble. Votre épanouissement, on s'en fout tant que l'intérêt général est bien sauvegardé. C'est un peu bizarre parce que c'est pas très concret ».

Cette image de la "dictature" hiérarchique s'exprime dans la famille par le fait de ne rien dire de soi : « Après, ça peut se voir d'une autre manière. Tu as peut-être le côté de l'intérêt de la famille. C'est réduit à ça. Pour préserver le cocon familial, il vaut mieux passer sur les petits problèmes de chacun ». Pour Nam, le fait de ne pouvoir rien dire de ses affects et de les garder pour soi peut avoir des conséquences. Il emploie le terme « couvrir », comme quelque chose qui viendrait au bout d'un certain temps à éclore : « Il vaut mieux couvrir ses malheurs, ses difficultés pour pas déranger la famille. Après il y a beaucoup de choses assez secrètes dans la famille vietnamienne ; les secrets de famille, les

clans de famille, où c'est vachement couvé, où c'est pas vraiment mis au grand jour pour tout le monde. Et plutôt que de chercher à ce qu'une personne résolve ses propres problèmes, il vaut mieux mettre ça un peu de côté et cacher cela. » Si les problèmes sont couvés, ils s'expriment tout de même, mais pas de manière explicite (il emploie le terme « un peu ») et suivant les modalités socio-culturelles. D'ailleurs il perçoit aujourd'hui cette différence qui apparaît entre sa compagne et ses parents. Avec sa compagne, il est confronté à l'esprit français, plus imagé. Alors que la pensée vietnamienne trouve une explication dans le concret, les faits : *« J'ai un petit peu un choc de conception avec la vision que j'ai moi de par mes parents et ma famille, qui doit être une vision plus vietnamienne, une vision où tu t'accordes plus d'importance au psychologique ; par exemple j'ai des aphtes alors ma mère va me dire de boire de l'eau pour avoir moins d'aphtes, alors que ma copine va me dire "tu dois être stressé, tu dois être préoccupé par les choses". Moi, dans mon éducation, j'ai intégré de par mes parents beaucoup d'explication physique alors que dans une vision plus occidentale tu auras beaucoup plus d'explications psychologiques... et dans ma vision, les choses peuvent se résoudre par du physique. Pour moi, c'était plus la vision de mes parents. Je pense que la psychologie, la psychiatrie, ça n'existe pas trop au Vietnam. Les fous, tu les exclus de la société. Je me rends plus compte des valeurs traditionnelles par différence avec une autre culture. Avec quelqu'un qui a une culture différente. Là, ce que je te disais, ce qui est pris pour du physiologique et ce qui est pris pour du psychologique, ça se voit, c'est flagrant »*. Il oppose l'explication objective vietnamienne à une recherche d'une causalité subjective française.

Il confie un désespoir de ne pas pouvoir exprimer ses sentiments. Il explique cette difficulté en évoquant l'image d'un voile qui commence à se défaire, comme s'il cherchait à voir mieux ce que sa compagne lui montre. *« C'est peut-être personnel, mais je n'ai pas été amené forcément à interroger, à la fois, à faire ressortir, mes sentiments en général. Parce qu'il y a toujours ce voile là-dessus. Tu es toujours... il faut... le top... l'idéal ce serait que tu ne puisses pas montrer tes sentiments. Quoi qu'il arrive, quoi qu'on te dise, quoi que tu fasses, il ne faut pas qu'on sache ce que tu as en toi. »* S'il semble redécouvrir son rapport aux autres, la difficulté est également de ne jamais pouvoir satisfaire à un comportement lié aux valeurs vietnamiennes. Il y a une impossibilité à répondre à un idéal de comportement vietnamien. Il emploie encore le "tu", faisant référence aux commandements du groupe familial. Suivre ces valeurs est un réel apprentissage dicté par l'autorité. Il décrit cela comme un « travail » : *« Ce travail-là, cette*

culture-là, ça t'amène à intérioriser tous tes sentiments, tes ressentis. Et pas forcément à t'interroger même au fond de toi-même. » S'inscrire dans ces valeurs est un travail. Un travail d'intériorisation des affects, de refoulement, ce refoulement, sur lequel la compagne de Nam est en mesure d'agir. *« Après, il y a peut-être différentes façons de le vivre et il y a des gens qui arrivent quand même à connaître leurs sentiments. Pour moi, c'était plutôt un voile un peu flou ; avec ma copine, elle a une tendance à bien s'interroger, à poser les bonnes questions, à se les poser aussi. Après, elle est comme ça. »* Cette métaphore reprise du voile peut nous faire penser également à un tissu qui cache le corps impudique. Ce voile qui cache l'intimité comme il cache les affects de Nam. Nam cherche à rationaliser le changement qu'il vit, comme pour se défendre de cette situation. Mais avec sa compagne il se sent mieux. Elle l'aide à soulever, à dévoiler ses affects. Elle est un soutien pour passer de l'autre côté du voile.

« J'ai passé une étape »

Nam se sent davantage conforme à ses nouvelles valeurs et c'est une amélioration : *« il est toujours là [le voile], mais ça va mieux »*. Il se pose la question de l'influence de sa compagne. Si sa compagne ne lui avait pas montré d'autres valeurs, si elle avait été vietnamienne, il n'aurait pas eu cette vision des choses. Une manière, à nouveau, de rationaliser la situation, contre sa réticence à changer : *« Je suis en train de réfléchir que si j'avais eu une copine vietnamienne, est-ce que ça aurait été comme ça ? Si elle était très traditionnelle, très soumise, ça aurait été peut-être différent. Je pense qu'à l'origine, j'ai un voile à cause de mes parents, mais ça aurait pu évoluer de façon différente avec les personnes que j'aurais rencontrées »*. Ce voile représente pour lui une part de son éducation qui l'empêche de voir, de comprendre, de vivre comme un Français d'origine. Néanmoins, il en a le désir. Mais le risque est peut-être d'affronter ses parents : *« Ce n'est pas une façon de renier ce que je suis ou ce que j'étais. C'est une façon d'évoluer. Je ne me dis pas qu'en retirant ce voile, je vais renier l'éducation de mes parents, la façon dont on a été conçu, élevé, etc. »*. Il est dans une transition, un changement. Retirer le voile signifie peut-être se diriger vers sa compagne et vers d'autres valeurs. Et il a peur de perdre les valeurs qu'on lui a transmises, les valeurs de respect, de hiérarchie : *« Je pense que s'il y a des choses auxquelles je tiens beaucoup et qui sont attribuées à mes parents et à leurs origines, il y a ce Culte des ancêtres, j'y tiens beaucoup, l'attachement à la famille, j'y tiens beaucoup. »* La cuisine revient aussi comme une valeur essentielle de son lien. Il évoque ces valeurs comme s'il pouvait les perdre dans le futur. Nam se sent déjà changer

pour l'avenir : « *Après manger vietnamien, cuisiner vietnamien, c'est important, ce sont des choses que je voudrais garder qu'ils m'ont transmis* ». On peut se demander si c'est son mariage, déjà programmé, qui l'angoisse sur les choix qu'il devra faire ou si c'est le fait de se sentir plus dans une autonomie désirée.

Pour Nam, il y a comme une évidence au mariage et à avoir des enfants. Cela s'inscrit aussi dans les valeurs vietnamiennes : « *Je vais me marier, je ferai des enfants même si je ne m'étais jamais dit que l'idéal de vie ce serait de fonder une famille* ». D'un côté, il se marie et il aura des enfants comme ses parents, comme ses parents le souhaitaient. De l'autre, lui, en tant que personne à la recherche d'un idéal d'autonomie, ne souhaite peut-être pas cet avenir. Il se sent dans la même situation que les autres Vietnamiens qu'il connaît dans le rapport distant à leurs parents. « *Comme par exemple [de références communes] les relations avec leurs parents, ils sont avec leurs parents comme je suis avec mes parents. Il y a toujours une certaine distance avec leurs parents, toujours cette distance – le fait qu'il y ait une histoire commune, leurs parents ont immigré, ils sont plutôt bien intégrés, ils ont des amis français, qu'on parle vietnamien, mais pas trop. Ce qui est vraiment spécifique aux gens que je connais* ». Ces jeunes adultes qu'il décrit font partie de l'UJVF, lieu où ses parents allaient également et où sa mère travaille. Nam participe toujours à l'UJVF et suit donc le désir de ses parents. Il suit les valeurs de préservation d'une identité vietnamienne que lui avaient implicitement fait comprendre ses parents à l'adolescence. « *Ce qui est marrant, c'est que nos parents se connaissent aussi, qu'ils ont une histoire commune. Par exemple, j'ai un ami, son beau-père était le témoin de mes parents. C'est un peu une façon de perpétuer les relations de parents entre eux, de faire continuer à vivre les relations que nos parents avaient* ». Malgré son nouvel investissement vers des valeurs occidentales, il n'est pas disposé à laisser les tensions qui l'habitent se résoudre par un retour aux valeurs vietnamiennes.

Les tensions de Nam dans son désir d'émancipation se jouent dans son rapport à ses parents. Les valeurs occidentales lui ont « *dévoilé* » ce besoin de se rapprocher d'eux, ce besoin de « *chaleur* ». Aujourd'hui, il passe une étape où il s'identifie davantage à d'autres valeurs. Il est dans l'acceptation de ce changement. Il cherche à changer son rapport à ses parents pour ne plus souffrir. Mais ses parents semblent également souffrir de ce changement sans qu'aucun ne puisse y donner un sens : « *Je souffrais pas mal... je me disais : c'est dommage de pas pouvoir partager plus avec mes parents, des sentiments. Ça s'est amélioré, j'en souffre un peu moins, même si on ne s'embrasse pas. On ne partage ni des moments très heureux et personnels ni des moments très tristes et personnels. On a*

toujours une certaine distance. Je crois qu'on n'arrivera pas à aller au-delà. Je pense que c'est tout aussi dur pour moi que pour mes parents de dire qu'il faut franchir des barrières. J'ai passé une étape où je me dis que ce qui pourrait me rapprocher c'est, sans passer par l'émotif, ce serait de les connaître par leur histoire ». Pour Nam, le désir de changement qu'il souhaite avec ses parents est vain. Il a conscience de frontières irréductibles, même si elles s'avèrent légèrement poreuses.

2 - Céline se raconte

J'ai rencontré Céline deux fois. La première, Céline m'avait donné rendez-vous sur son lieu de travail, à la bibliothèque de médecine de Paris. L'entretien qui est analysé ici est le second. J'ai introduit, en le précisant, certains passages du premier entretien qui complétaient un rapport implicite entre elle et moi (étant donné qu'elle m'avait déjà raconté certains événements).

Céline est née en 1979. Elle a 29 ans lorsque nous nous rencontrons pour la première fois. Elle a une sœur jumelle et une sœur aînée de quatre ans. Elle est bibliothécaire à l'École de médecine de Paris, concours qu'elle a eu suite à des études en histoire (précédées de Khâgne). Son père est arrivé en France en 1961 et sa mère en 1968. Tous deux sont venus pour faire leurs études en France, mais Céline tient à marquer la différence d'origine sociale qui sépare ses parents :: *« Mes parents sont arrivés en France tous les deux à 20 ans pour étudier, mais dans des contextes différents au sens où, pour ma mère, ce sont ses parents qui payaient ses études. Mes grands-parents étaient assez riches, ils étaient francophiles, ils étaient français depuis le XIX^e siècle, donc : école française. Donc, ma mère a un peu traîné ses guêtres comme une étudiante de famille riche »*¹⁴⁸. Pour Céline, le fait que ses grands-parents maternels aient été riches et en contact avec la culture française est important à ses yeux. Elle en vient d'ailleurs à les assimiler à des Français depuis le début de la colonisation, sans préciser qu'ils avaient peut-être changé de nationalité. En cela, elle désigne son rapport à l'intégration. Pour elle, c'est une manière de s'attribuer une filiation française. Son père, quant à lui, a eu une bourse, attribuée par l'État français, pour venir faire ses études. Ses origines sociales sont plus modestes. Ses parents étaient commerçants dans le secteur de la soie. Pour Céline, *« ses parents [de son père] étaient vietnamiens, mais petits notables locaux »*¹⁴⁹. Bien que le reste de ses ancêtres

¹⁴⁸ Récit du premier rendez-vous.

¹⁴⁹ Idem.

paternels aient été « *des médecins ou des commerçants* ». Céline semble associer la nationalité vietnamienne aux origines sociales plus modestes de son père. Pour Céline, une origine sociale bourgeoise permet une meilleure intégration. De même, au Vietnam, être riche signifie appartenir à la classe des dominants, celle des Français. Ses familles ont donc eu moins de difficultés à s'adapter dans un pays d'accueil dont il connaissait la culture "par procuration" : « *Mais heureusement, ils [la famille de sa mère] parlaient français. C'est là que ça change tout. La question de la réussite d'immigration vietnamienne est due à ces facteurs linguistiques dans le fait que les gens qui arrivaient en France parlaient déjà français, venaient de familles cultivées. La famille de ma mère, ils sont tous intégrés, ils sont pharmaciens, juristes... dans la famille de mon père, ils sont venus de manière plus chaotique. Mon oncle, qui ne parlait pas français, avait 8 enfants, et ça va du Rmiste à la châtelaine. Et certains de ses enfants sont repartis au Vietnam. Alors que pour mes cousins du côté maternel, il n'en est pas question* »¹⁵⁰. Origines sociales bourgeoises et francité avant l'immigration sont pour Céline des éléments en lien et valorisés, facteurs d'intégration et de réussite sociale, ce que représentent sa mère et la famille de celle-ci. Néanmoins, le père de Céline est actuellement sociologue vietnamologue. Il a obtenu son doctorat à la fin de ses études en France. La mère de Céline est infirmière.

La structure de pensée vietnamienne

Pour Céline, les Vietnamiens se différencient des Français dans leur manière de penser. Elle s'en est d'autant plus aperçue lorsqu'elle a donné des cours de français à des Vietnamiens au Vietnam. Pour elle, les Français sont rationnels, ont l'esprit d'analyse, alors que les Vietnamiens, « *ils se focalisaient sur des trucs... qui nous échappent en fait, qu'on ne voit pas en fait parce qu'on a une autre logique* ». Cette différence, Céline la vit avec ses parents. Cette situation peut la faire souffrir, car elle ne peut avoir un certain type de rapport avec eux, un rapport occidental. Elle en donne d'emblée un exemple, celui du jour de sa naissance. Lorsqu'elle pose des questions à sa mère sur la façon dont ce jour s'est déroulé, sa mère lui raconte qu'il y a eu un problème : « *Pour moi, le jour important, c'était le jour de notre [Céline et sa sœur jumelle] naissance et, pour ma mère, c'était un fait matériel, sur l'échographie de l'hôpital qui s'est trompé. Ça, je le vois sur mon quotidien, quand j'y repense. C'est vrai qu'on n'a pas du tout la même manière de penser* ». Elle souffre de cette absence de rapport intellectuel qu'elle associe à l'affectif.

¹⁵⁰ Idem.

Elle reproche à sa mère de ne pas lui raconter l'histoire de sa naissance, ce qui l'inscrit dans un doute affectif, car si sa mère ne se rappelle pas de sa naissance, c'est peut-être que ce n'était pas si important pour elle. Néanmoins, elle sait que cette attitude s'ancre dans les modalités sociales et culturelles vietnamiennes. Céline rencontre des difficultés à expliquer, à caractériser cette pensée vietnamienne, car, selon elle, il ne s'agit pas vraiment de son appartenance socio-culturelle. Elle connaît davantage les modalités socio-culturelles françaises : « *C'est pas du tout le même esprit d'analyse, on parle plus large, on analyse chaque thème, c'est pas la même méthode d'analyse que nous. Après, eux... comme je ne connais pas très bien la culture vietnamienne et la mentalité, je ne peux pas trop expliquer... et puis ce serait un peu vague, un peu général* ». Elle s'identifie en tant que Française, et en tant que personne ayant donc une manière de penser, analytique, « *cartésienne* ». Les Vietnamiens, ce sont « *eux* », ceux de l'extérieur, qui ne font pas partie des identifications de Céline. Néanmoins, cette négation est atténuée. Elle ne peut expliquer ce mode de pensée, mais cela ne signifie pas qu'elle ne le comprend pas. Il est intériorisé. Elle n'a donc pas cet espace de distanciation pour en parler. Par contre, elle sait que les modalités socio-culturelles françaises s'inscrivent dans le dialogue, l'esprit critique. Ce sont les valeurs que l'école lui a transmises.

La transmission des valeurs parentales et des origines sociales

Céline se reconnaît à travers des valeurs familiales que sa mère lui a transmises, qui sont, selon elle, celles d'un enfant de bonne famille : « *La valeur qu'elle m'a transmise, enfin, je pense, qui était la plus importante à ses yeux, c'est la politesse, la courtoisie, être un enfant de bonne famille... et ça, elle me l'a transmis... moi je suis très à cheval parfois sur des trucs de protocole... et je m'en défends, tu vois* ». Elle énonce ses valeurs comme un devoir et y met une certaine fierté. Cette forme d'éducation caractérise une origine sociale bourgeoise. Elle évoque le terme de « *protocole* » pour définir les valeurs transmises comme s'il s'agissait d'une famille royale. À travers sa mère, Céline est devenue « *un enfant de bonne famille* ». Du côté de son père, la «bonne» éducation est également importante. Céline se veut héritière de ces valeurs : « *Et les deux [parents], l'éducation, c'est la valeur principale qu'ils m'ont transmise. D'ailleurs, moi-même je retrouve ça parce que je travaille dans le secteur éducatif. Donc la force de l'éducation...* » Ces valeurs transmises sont aussi celles de l'institution française. Elles signifient également des valeurs de la classe des *dominants*. Elle se veut appartenir à cette classe. Ce que ses parents lui ont transmis, bien qu'ils soient migrants, ce sont également

des valeurs normatives reconnues dans l'espace social français qui permettent une bonne insertion dans la société française de *classe dominante* : « *et aussi, une grande valeur que mes parents m'ont transmise, c'est l'ouverture. Bon, le fait qu'on soit étranger d'origine, on est plus ouvert* ».

Parmi ces valeurs, « *l'abnégation* » est l'une de celles qui caractérisent ses parents, surtout sa mère. Son abnégation est évoquée comme un devoir, presque religieux : « *Je dirais aussi, pas la générosité, mais l'abnégation... au sens où : oubli de soi pour les autres. Et ça, c'est ma mère aussi. Ma mère, elle a ça... j'ai un peu ce côté-là aussi, mais ma mère, elle l'a de manière assez poussée... vraiment l'abnégation* ». Céline s'identifie à sa mère et à ses origines sociales. De manière générale, ses parents ont un comportement de l'ordre du « *sacrifice* ». Ce terme connote l'ascétisme, la religion radicale, comportement qui s'exprime dans le rapport aux autres : « *Je ne sais pas si c'est une valeur... mais toujours accepter ce que les autres te demandent... presque de manière intentionnelle... c'est très bizarre* ». Néanmoins, derrière ce comportement, il semble y avoir d'autres intentions. Céline explique que ce comportement est lié aux modalités socio-culturelles vietnamiennes et au passé historique de la guerre : « *Je pense qu'il y a un côté lié à la culture vietnamienne et aussi au contact de guerre qu'ils ont vécue... parce que mes grands-parents... attends... si, ma grand-mère s'est pas mal sacrifiée... mon grand-père était plus égoïste... mais ça, c'est peut-être les hommes... oh, je pense qu'il y a un côté vietnamien comme ça d'abnégation, l'oubli de soi... tu vois ce qui s'est passé pendant la guerre* ». Pour elle, ce sont surtout les femmes qui ont cet esprit de sacrifice. Cela semble d'autant plus exacerbé dans les modalités socio-culturelles vietnamiennes. Par ailleurs, pour Céline, la guerre fait partie de l'héritage familial. Elle évoque, comme un implicite, l'image des Vietnamiens s'investissant collectivement dans une *abnégation* de soi pour l'indépendance de leur pays. Mais les valeurs liées à *l'abnégation* ne viennent pas seulement de la vietnamité. Ce sont aussi des valeurs catholiques, donc françaises, que ses parents lui ont transmises. Céline veut affirmer que sa famille est très francisée : « *Il y a un...après au niveau religieux...ils sont catholiques...c'est pas très vietnamien...mais c'est un catholicisme assez formel,...et le Culte des ancêtres, c'est très bizarre, ...aussi des valeurs bouddhistes...qui se rejoignent avec les valeurs catholiques...du genre: tu tends la joue gauche quand on te tape sur la joue droite* ». Des valeurs religieuses, culturellement différentes, ne sont cependant pas antagonistes et se mélangent dans les modalités socio-culturelles vietnamiennes. Comme le Culte des ancêtres qu'elle associe d'emblée au respect des aînés et à son grand-père. Pour elle, le Culte est une religion. Que signifie le

respect des ancêtres pour elle ? Il s'agit, en effet, de ne pas juger les actions des aînés, et même de ne pas en parler, pour qu'ils restent irréprochables, comme immaculé. Il y a donc une image de Dieu derrière l'image du patriarche, derrière l'ancêtre : « *Et effectivement aussi...eh bien, le Culte des ancêtres... on respecte ses ancêtres, on ne dit pas de mal... je sais que mon grand-père a eu des maîtresses et je sais qu'on n'en parle pas dans la famille. Tu vois, quand j'en parle, ma mère me dit : "oui, faut pas en parler, ça se fait pas, respecte tes ancêtres"* ». La pratique du Culte est évoquée telle une injonction et un trait culturel généralisé. Par ailleurs, lorsque Céline évoque ses ancêtres, elle évoque également leurs origines sociales. Il s'agit de la famille de sa mère, mais elle en parle comme de ses uniques ancêtres. Ils semblent les plus importants à ses yeux. Si elle perçoit ses ancêtres comme des étrangers, ce n'est pas tant parce qu'elle ne les a pas connus, mais plutôt parce qu'elle ne vit pas au Vietnam et qu'elle n'est pas née là-bas. Ce qui signifie, pour elle, qu'elle n'a pas d'histoire : « *un grand Culte... mes ancêtres étaient assez connus donc... mais mes ancêtres, je ne les connais pas... c'est peut-être pour ça que j'ai fait de l'histoire, une des raisons qui ont fait... je suis une fan de généalogie historique, mais parce que moi-même, j'en ai pas... enfin ou j'en ai plus. Je l'étudiais de manière malade d'ailleurs* ». Céline rationalise sa trajectoire de vie par rapport à une recherche identitaire. Elle associe son "absence" d'histoire au fait de n'être pas née dans le pays de ses parents et, de fait, de ne pas avoir été proche de ses ancêtres qui, bien que morts, semblent être toujours existants en elle. Elle s'identifie à ses parents qui ont dû migrer et sont donc déracinés. Elle éprouve un sentiment de frustration liée au passé de ses parents qu'elle n'a pas connu. Cette frustration a été compensée par des études liées à la généalogie qui est un objet d'investissement. D'ailleurs – elle le souligne –, cet objet d'investissement était une maladie, maladie de ne pas comprendre d'où elle vient, maladie de l'absence de sens à son identité.

Le rapport aux parents ou le manque d'affection

Céline considère ses parents comme différents des autres Vietnamiens, dans la mesure où ils ne font pas de réunions régulières de famille élargie. Or ces réunions sont des actes traditionnels. Néanmoins, selon elle, comparés aux Français qui n'ont pas de relations familiales fréquentes, ses parents, de ce point de vue, se comportent comme des Vietnamiens. Elle les caractérise donc dans un « *entre-deux* », entre des valeurs vietnamiennes et d'autres plus occidentalisées. Ces dernières proviennent de la mère de Céline qui, issue d'un milieu social bourgeois empreint de modalités socio-culturelles

françaises au Vietnam. En évoquant cette différence, elle situe aussi ses parents au milieu de deux appartenances culturelles. Il semble que, pour Céline, la famille de sa mère se comporte de manière plus acceptable, car est plus « occidentalisée ». Alors que la famille « vietnamienne » de son père « crie » et « hurle » : « *Je pense que, pour des Vietnamiens, mes parents sont pas très familles, pour des Français, ils le sont. C'est-à-dire que... chez mes cousins, ils sont toujours les uns chez les autres, mes cousins qui sont plutôt vietnamiens que... en fait, je t'ai dit que j'ai deux pôles, j'ai la famille de ma mère qui est plutôt occidentalisée et la famille de mon père qui est encore assez vietnamienne. Dans la famille de mon père, ils se voient tout le temps. C'est les passions, c'est les cris... ils hurlent limite tous ensemble. J'ai l'impression que mes parents, c'est un entre-deux, quoi* ». Céline s'identifie entre ces deux pôles culturels. Néanmoins, ce qu'elle désigne par un *entre-deux* culturel touche également à deux classes sociales différentes dans la mesure où la mère de Céline provient d'une classe plus bourgeoise que celle du père, et qu'elle est plus « occidentalisée ». Céline perçoit ses parents selon une séparation de classe à laquelle elle associe une appartenance culturelle. D'un côté, sa mère, d'origine sociale bourgeoise et occidentalisée, qu'elle voit comme française, et de l'autre son père, d'origine sociale plus modeste, qu'elle perçoit comme vietnamien.

Lorsqu'elle évoque sa propre famille, donc le rapport à ses parents, Céline met en avant des sentiments qui ne sont pas parlés : « *Au niveau famille nucléaire... c'est très marrant parce qu'on est assez proche, mais il y a plein de choses qu'on ne dit pas dans cette famille* ». Elle atténue le lien d'amour qu'elle a avec ses parents et témoigne d'une distance, comme pour s'éloigner de ce qui la touche, c'est-à-dire le manque d'échanges et de confidences. Elle s'extirpe de sa famille en la désignant comme de l'extérieur (« *cette famille* ») montrant qu'elle n'approuve pas ce type de rapport, qu'elle ne s'y inclut pas. L'absence de démonstrations affectives physiques dans les rapports intimes s'inscrit dans les modalités socio-culturelles vietnamiennes. Ne pas respecter ce comportement est honteux : « *Il y a aussi effectivement un héritage vietnamien d'une froideur dans les sentiments... on ne dit pas ses sentiments, on ne fait pas de manifestations physiques... Ça, d'ailleurs, j'ai des cousins qui s'en sont plaint aussi. Ça, je pense que c'est très vietnamien. On cache ses sentiments parce que sinon... tu perds la face... ou je ne sais pas quoi* ». Savoir qu'elle n'est pas seule à être affectée par cet aspect culturel semble la reconforter et la rassurer dans son jugement.

Étant plus jeune, Céline s'inscrivait dans ce type de rapports. À présent, elle a évolué. Elle se pose du côté de l'amélioration par distanciation. Néanmoins, elle rationalise

cette froideur en désignant un caractère de jeunesse : « *Chez moi, je pense que j'ai tempéré un peu. Mais très longtemps aussi, j'ai été extrêmement froide... bon, c'est aussi la timidité, mais euh... est-ce que je cache mes sentiments ?* » À présent, elle se situe dans une double attitude affective. L'une lorsqu'elle est avec les Vietnamiens, l'autre avec ses amis français. « *Dans ma famille, je ne dis rien. Mais envers mes amis, je dis des trucs, tu vois... c'est ça qui est très bizarre... mais envers les Vietnamiens, je suis assez... je suis comme eux en fait...* ». Ce comportement est vécu comme une adaptation à deux appartenances culturelles. Néanmoins, le manque d'expression orale des affects chez les Vietnamiens ne signifie pas qu'ils ne s'expriment pas du tout. Les affects apparaissent d'une autre manière, sans parole : « *Mais bon, après il y a tout un jeu de regards, de gestes... enfin, de gestes qu'on fait. Mais là, je pense que c'est vietnamien. Donc moi, avec mes amis français, je pense que je suis française, mais, avec les Vietnamiens, je suis assez froide... enfin en famille, tu vois, je suis pas froide je suis comme eux* ». Céline se sent française alors qu'avec sa famille elle se situe dans une adaptation socio-culturelle. Elle ne s'identifie pas aux Vietnamiens. Ils restent extérieurs (« *eux* ») mais elle connaît les modalités socio-culturelles et s'y inscrit de manière naturelle, comme possédant les habitus des deux appartenances culturelles. Par cet agissement, elle s'identifie à ses sœurs et à ses cousins maternels. Ces derniers sont également « *occidentalisés* » et eux aussi concernés par le manque de démonstrations affectives telles qu'ils les souhaiteraient. « *Ça, je pense que... oui... mes cousins, mes sœurs ont ce truc-là.* Par cette identification, elle se lie ainsi à un groupe, ce qui atténue sa solitude. Néanmoins, elle comprend que ces modalités vietnamiennes affectives l'habitent et la dépassent, ses sœurs et elle. « *Mais on reproduit le même schéma Tu vois, avec mes sœurs, on se fait la même [bruit]... quand on se fait la bise... on se dit "ah, bin non, c'est vrai, parce que la bise"... on a un sentiment de rejet... c'est bizarre* ».

Pour Céline, le manque de démonstration affective avec ses parents s'ancre dans un souvenir d'enfance : « *Ma mère était assez affectueuse jusqu'à mes 11 ans. Mon père a toujours été un peu distant... mais bon, je sais bien qu'il nous aime bien... euh moi, je l'ai mal vécu adolescente* », « *je crois que ça a été une coupure brutale parce que je crois que mon père lui [à la mère] a dit: "écoute, les bisous, c'est fini, elles sont grandes"* ». Lorsqu'elle était enfant, Céline avait cette affection désirée de la part de sa mère. Elle a souffert de la rupture, reprochée à son père surtout, qui est une amertume persistante. Néanmoins, il s'agit de son père et donc elle ne peut lui en vouloir véritablement. Elle est prise dans cette tension entre *amour* et *haine* : « *Je m'en souviens très bien parce que*

c'était du jour au lendemain. Parce que ma mère, elle venait tous les soirs nous faire des bisous et un jour, ça s'est arrêté et totalement... et c'est pour ça, j'ai retenu la date, en fait. J'ai su après coup que, à cause... bien, à cause de mon père. En fait, maintenant, je le vis bien parce que je sais que c'est vietnamien ». Le sens qu'elle peut se donner à présent à atténuer son amertume. Céline est, aujourd'hui, à une autre étape de sa vie. « *En fait, j'ai appris beaucoup de choses, j'ai pardonné beaucoup à mes parents quand je suis allée au Vietnam à 20 et 24 ans. J'ai compris des choses... après, je leur en voulais pour des trucs, maintenant je ne me rappelle plus. Et puis bon, c'est quand même mes parents... on fait la paix quoi* ». Elle prend de la distance par son individuation. Elle est à une étape de construction de soi, où elle souhaite parvenir à changer son rapport à ses parents. Nous pouvons supposer également que le devoir de respecter ses parents est une valeur inscrite en elle, qui la pousse également à résoudre les tensions qui l'habitent.

Néanmoins, la raison de cette distance avec ses parents vient également du fait qu'elle ne parle pas le vietnamien. Lors de notre premier rendez-vous, elle m'explique qu'elle n'a jamais réussi à apprendre le vietnamien et qu'elle essaye toujours. Son père l'avait inscrite avec sa sœur à des cours de langue lorsqu'elles avaient 8 ans : « *Car quand on était petite, ils [les parents] nous disaient : "ah, vous ne parlez pas vietnamien, on a honte de vous". Alors, on pensait qu'on était nulle. Ils nous ont obligées à prendre des cours à 8 ans, mais c'était un échec total* »¹⁵¹. Pour Céline, la langue est l'obstacle qui l'empêche de se rapprocher de ses parents. Si elle savait parler vietnamien, peut-être que ses parents lui montreraient davantage d'affection : « *Il y aura toujours un fossé tant qu'on n'aura pas la langue. Il y aura quelque chose qui nous séparera, un mystère* ». La question de la langue se pose en surface d'un autre désir, celui d'entrer dans le cercle intime de ses parents, de conquérir leur amour : « *En fait, à la rigueur, comprendre je m'en fiche. C'est plutôt pour comprendre leurs secrets. J'aimerais savoir ce qu'ils se disent* »¹⁵². Plus précisément, ce serait le moyen de se rapprocher de son père : « *Cela changerait beaucoup de choses. Je pense que mes parents enfin mon père me parlerait plus* »¹⁵³. La langue, qui symbolise son autre appartenance culturelle, est responsable depuis toujours du rapport qu'elle a à ses parents. Elle se rend coupable de cette distance, inscrite dans l'origine de son existence, par son ignorance de la langue : « *Et puis je pense que dès le départ... enfin dès le départ... il y a eu le problème de la langue. Je pense que c'est ça ma vraie distance.*

¹⁵¹ Extrait du premier entretien.

¹⁵² *Idem.*

¹⁵³ *Idem.*

Le fait qu'on ne parle pas la même langue maternelle. Mes parents, c'est... un secret... la vraie source, elle est plus là qu'au niveau affectif. Même si le niveau affectif, ce n'est pas non plus anodin ». Ne pas réussir à apprendre cette langue l'accuse elle-même d'être responsable de son manque d'amour. Et ne pas savoir parler le vietnamien signifie ne pas être de la même appartenance culturelle que ses parents, ce qui normalise pour elle ce manque d'amour.

Pour Céline, le manque affectif se porte sur son père. Le comportement paternel est excusé, car il est transmis à travers l'éducation et il entre dans les modalités de la culture : *« L'affection, je pense que c'est le côté vietnamien, on est distant. Je sais que le père de mon père était extrêmement froid, c'était un vrai glaçon. Ça, on me l'a raconté, ce n'est pas lui qui me la dit. C'était un homme très austère. Mais bon... et puis moi-même mon père »*. C'est dans cette recherche de comprendre ce manque que Céline prend conscience des effets de l'appartenance culturelle de son père, autre que la sienne. Néanmoins, cette appartenance différenciée provient surtout de son père puisqu'il vient d'une famille plus traditionnelle : *« C'est vrai que par rapport aux critères de mon père, puisqu'on est immergé, comme tu sais, chez les Français, on voyait que c'étaient pas les mêmes rapports dans les familles françaises que dans la nôtre et on s'est posé des questions »*. Céline évoque un décalage : elle se situe en tant que migrante « immergée » dans une société qui n'est pas la sienne (« *chez les Français* »). Ce décalage, Céline le comprend lorsqu'elle regarde avec envie des rapports familiaux français : *« Moi, je me souviens, j'avais des copines, c'était la famille idéale, tu vois. Les parents jouaient au foot avec les enfants, ils se faisaient plein de bisous, ils s'embrassaient tout le temps »*. L'envie est portée sur les rapports affectifs démonstratifs et l'intimité entre parents et enfants. Néanmoins, après la période d'adolescence, cette envie s'atténue. Céline se tourne de nouveau vers les valeurs parentales vietnamiennes : *« Et en fait, avec l'âge, j'ai compris que ce n'était pas l'idéal puisque dans ces familles-là, en fait, les parents ont demandé le divorce. Il y a eu des disputes tout le temps. Il y avait d'autres problèmes, en fait... que nous, on n'a pas eus. Nous, on ne se dispute jamais »*. À présent, elle valorise l'absence d'expression de conflits et précise que cet aspect s'inscrit dans la vietnamité en utilisant un « nous », davantage pour se désigner dans une appartenance vietnamienne : *« Ça, c'est le côté vietnamien. On ne se dispute pas, en tout cas pas devant les enfants. Il y a une histoire d'apparence. En fait, on sauve les apparences vachement. Même dans sa propre famille. Mes parents, tu vois, je les ai vus se disputer quatre fois en trente ans. Après, peut-être qu'ils se disputaient dans leur chambre... ou quand on n'était pas là »*. Céline s'inclut dans ces

modalités. *L'apparence* permet également de démontrer le respect dans la mesure où les conflits avec les parents ne sont jamais exprimés : « *Jamais une révolte frontale [...] c'est hyper viet. Le père a toujours raison. Tu restes toujours un enfant même si tu es intelligent* »¹⁵⁴. Cette attitude de soumission de l'enfant face au père est exprimée telle une loi à ne jamais transgresser. Une loi qui maintient l'adulte au stade de l'enfant face à son père.

Si elle a des enfants, Céline veut les élever « à la française ». Cela signifie un rapport plus intime avec les parents et des rapports affectifs démonstratifs : « *J'essaierai plutôt... je le prendrai à la française quoi... dans le sens où j'essaierai d'être plus affectueuse... peut-être parler plus* ». Car c'est ce qu'elle reproche à ses parents. « *Avec mes parents, on ne parle jamais d'intime. On ne parle jamais d'amour. On ne parle jamais de petits copains, de nous non plus. Mes parents, par exemple, ils ne parlent jamais de leur rencontre ou ils en parlent de manière extrêmement évasive. Quand je vois leurs frères et sœurs, ils se font à peine la bise aussi* ». Pour Céline, dans les modalités vietnamiennes, on ne dit tout simplement pas ce que l'on ressent en général et on ne parle pas de soi. Elle emploie le « on », tel un trait culturel généralisé, mais dans lequel elle s'inclut également, car elle se comporte de même. Ce comportement est lié à une pensée et à un rapport au monde différent : « *Moi je dis pas... je ne parle pas de mes passions... genre de mes histoires ou des trucs comme ça. On raconte des choses plutôt... mais c'est peut-être dans la famille, je ne sais pas. On ne parle pas de nous, ce qu'on ressent. On ne dit pas : je sens ça, je sens ci. On ne commencera jamais une phrase par... on dira plutôt je pense, je fais, mais pas je sens. Alors que j'ai l'impression dans la famille française, c'est plus ça... c'est... mais bon après...* » Céline est dans une période de recherche de sens, qu'elle partage avec ses sœurs. Le groupe qu'elles forment est un soutien à l'expression de ce qu'elles ressentent : « *Par contre, entre sœurs, on dit beaucoup "je sens", on parle beaucoup des parents entre nous, de la famille, mais énormément [...] par rapport à nos parents, par rapport à nous-mêmes. Cette recherche de sens passe par la compréhension des rapports avec les parents, de ce qu'ils ont transmis. Au niveau des affects, l'entre-deux se désigne par, d'un côté, vouloir exprimer ses affects, et de l'autre, ne pas trop les valoriser, car ils peuvent engendrer la mauvaise entente, des rapports conflictuels. Entrer en conflit irait contre des valeurs de respect : « On parle beaucoup de notre enfance en ce moment, de ce qu'on a vécu étant enfant... on essaye de comparer nos sentiments, et là,*

¹⁵⁴ Extrait du premier entretien.

justement... On surinvestit dans l'affect, quoi. Mais l'affect analysé, au sens où on ne se dispute pas, on ne se fâche pas ». Céline cherche donc à sortir de ces tensions entre des valeurs qui la construisent. Néanmoins, il est difficile de s'en écarter lorsqu'elle se sent incluse, avec ses sœurs, dans cette vietnamité parfois dévalorisée : « *Même si entre nous on n'est pas du tout affectueuse. C'est ça qui est bizarre. Mais bon, ça se sent... dans le regard. On est assez proche toutes les trois* ».

Dans le premier entretien, Céline me raconte l'interprétation culturelle qu'elle fait de sa vie amoureuse : « *J'ai un copain. Il est français. Ils sont tous français. Avant, pour moi, les Vietnamiens, c'est comme si c'était de l'inceste. Maintenant, les gens qui me disent "est-ce que ton copain est viet" ? ça m'énerve, parce qu'ils m'assimilent. Avec le temps, si je rencontrais un Viet qui me plairait, je n'hésiterais plus. Maintenant je les regarde, avant non. Pendant un moment, c'était les Eurasiens. C'est biaisé. Avant, les seuls Viets que je trouvais beaux, c'étaient mes cousins. Donc forcément interdit. Mes sœurs pensaient comme moi. Depuis que j'ai mûri, je regarde tout le monde. Peut-être qu'il y a encore une réticence.* » Pour Céline, les Vietnamiens, par leur appartenance socio-culturelle, restent associés à la famille, à son père. Un rapport amoureux avec un Vietnamien signifierait transgresser la loi profondément inscrite en elle depuis son enfance, et qui lui interdit l'inceste. Par ailleurs, être avec un Vietnamien signifierait également qu'elle est vietnamienne au regard des Français qui *l'assimileraient*. Or ce n'est pas son désir de reconnaissance et d'appartenance, bien qu'elle soit à présent dubitative.

Les parents de Céline ont changé durant les années passées en France. Leurs rapports aux valeurs se sont occidentalisés. La sœur aînée de Céline a été davantage élevée dans une éducation vietnamienne, où la fille n'a pas le droit de sortir. Mais Céline et sa sœur jumelle n'ont pas eu une éducation aussi sévère : « *Ils ont vachement évolué. En fait, mon mère n'avait que... son seul principe, c'étaient les principes vietnamiens d'il y a 40 ans* », « *ma sœur a vachement assoupli mes parents... enfin mon père. Il s'est vachement assoupli et ça, ça m'a surprise.* » C'est surtout le père de Céline qui était sévère. Néanmoins, sa mère aussi a changé. Dans la mesure où, selon Céline, elle est moins soumise à son mari, du moins dans les apparences : « *J'ai l'impression, en fait, que ça s'est renversé. En fait, quand on était enfant, c'était mon père. Et maintenant, mon père prend des décisions, mais ma mère, en fait, tient tête plus, quand même* ». Pour Céline, le fait que sa mère, une femme, devienne plus indépendante est lié à une identification à la culture française : « *J'ai l'impression que ma mère s'est mieux adaptée à la mentalité française*

que mon père ». Son père, par contre, est resté davantage dans sa position dominante de chef de famille vietnamienne.

« Mais moi, je ne me sens pas vietnamienne, je me sens française ».

Céline se représente comme héritière de ses origines socio-culturelles. Elle est consciente d'avoir intériorisé des valeurs de vietnamité. Elle l'exprime comme une intériorisation qui prendrait le contrôle de ses choix futurs, alors qu'au présent elle est consciente d'être dans une remise en question de cette vietnamité : « *Moi je suis vietnamienne par mes parents, mes ancêtres... mon aspect... enfin tu vois. Et puis je pense que je vais avoir des relents de l'éducation ; je vais avoir des réminiscences. D'ailleurs des gens me l'ont dit. Bon, après, des gens me l'ont dit, je ne sais pas s'ils fantasment* ». Cette complexité identitaire se désigne également par son rapport aux autres et à leurs prédictions, prédictions qu'elle partage en partie puisqu'elle semble croire à cette fatalité dont elle se défend néanmoins : « *Mais moi, je ne me sens pas vietnamienne, je me sens française. Mais, ce qui me dérange, c'est que les gens ne me voient pas forcément comme une Française.* » Dans la représentation qu'elle a d'elle-même, Céline est française. Cette représentation se heurte à celle des Français d'origine. L'opposition des représentations de soi qu'elle vit l'affecte : « *Quand il y a un décalage entre l'idée de ce que tu as de toi et que les gens ont de toi. Un décalage que j'oublie souvent et que les gens me ressortent en pleine figure de temps en temps* ». Si elle se sent française, elle se définit également par des valeurs de vietnamité : « *Ah oui, le côté je ne sais pas dire non, ça pour moi, c'est typiquement vietnamien, c'est typiquement asiatique. Aussi le côté apparence, aussi je pense aussi... c'est pas apparence physique, c'est l'apparence... le côté politesse. Même si parfois j'en manque, mais je ne m'en rends pas compte. Mais je suis assez accrochée à ça. Ça, je pense que c'est vraiment vietnamien* ». Céline regrette de ne pas se comporter totalement comme une Vietnamiennne. Surtout en ce qui concerne le respect de l'autre. Ce sont aussi des valeurs valorisées par sa mère de par son origine sociale. Néanmoins, ce comportement de respect qui induit un effacement, elle peut le ressentir comme une valeur négative qui l'empêche de s'affirmer dans le milieu professionnel. « *D'ailleurs, je le vois, les gens ne me voient pas... quand... parfois... ils ne voient pas que je suis là... ils ne me passent pas la parole. En réunion, je ne dis rien, je ne dis pas un mot, tu vois* ». Par ailleurs, cette discrétion se joue tant au niveau verbal que physique, par la pudeur : « *tu vois, de jamais porter de trucs... de jupes hyper courtes... quand je suis avec des copines mais en vacances, elles, elles se changent dans la pièce, moi je vais dans la salle de bain*

pour me changer... des choses comme ça quoi ! ». Pour Céline, il s'agit d'un comportement vietnamien qu'elle généralise aux Asiatiques. Ce qui résonne comme des représentations collectives françaises : « *Mais la pudeur, maintenant sur le corps, je pense que c'est vraiment asiatique, pour le coup* ». Ce comportement vient de ses parents. La métaphore de « ne pas faire de vagues » se présente telle une injonction inscrite, tel un trait culturel général des Asiatiques : « *Mais, il y a le côté discrétion... on ne fait pas de vagues, pas de bruits. Mes parents préfèrent prendre sur eux que de faire du bruit, des vagues... bon... ça, je pense que c'est typiquement asiatique* ». Cette discrétion est liée au respect. Ce rapport s'établit par la hiérarchie, hiérarchie à laquelle elle est confrontée dans son milieu professionnel. Elle semble affectée de ne pas pouvoir affronter un conflit professionnel. Néanmoins, elle ne peut aller contre des interdits : « *Je ne supporte pas le conflit. Dans le boulot, je le vois, j'ai des conflits chez moi et je recule. Je pense que ça vient de là* ». Pour autant, Céline s'affirme par ses opinions. Elle a en a le désir : « *Mais par contre, quand il y a un truc qui ne va pas, je le dis, j'hésite pas... enfin tu vois... il y a des conflits entre des personnes qui ne s'aiment pas... ça me dépasse. Mais quand il y a un truc qui ne va pas, je le dis... mais toujours, j'espère, avec gentillesse* ». Le conflit entre des personnes ne se résout pas par la discussion dans les modalités socio-culturelles vietnamiennes. Ses valeurs françaises sont celles de la discussion : « *Par exemple, je ne crierai jamais contre quelqu'un. Il faut qu'on me mette à bout... Je pense que c'est ça... j'ai toujours envie de compromis. Mais de manière plus altérée quand même... moins extrême que mes... mes parents. Plus française, c'est peut-être le côté français qui ressort* ». Ces valeurs s'inscrivent toujours dans une séparation.

Des valeurs qui s'opposent

Pour Céline, les valeurs françaises sont d'emblée en opposition à la vietnamité. Cette dualité s'exprime en premier lieu, nous l'avons souligné, par deux manières de penser le monde : « *Ah bin, c'est tout le contraire, l'esprit un peu cartésien... le côté rationnel* ». La *pensée française* est cartésienne. Il s'agit donc d'un héritage de Descartes, de la philosophie, des lumières. Cette pensée symbolise la liberté, la lutte contre l'assujettissement, l'avènement de l'individu en tant que citoyen. Cette pensée trouve en effet son sens dans le contexte français. Elle est donc plus rationnelle que la *pensée vietnamienne*. Néanmoins, cette dernière est plus inscrite dans le concret. Est-ce donc vraiment une opposition ? Car le concret est également rationnel. La différence ne se fait donc pas à ce niveau mais davantage dans le sens où Céline peut expliquer la *pensée*

française, car elle l'a appris à l'école, ce qui n'est pas le cas de la pensée vietnamienne où, justement le dialogue n'est pas mis en avant.

La pensée française que Céline valorise est celle du dialogue et est également celle des conflits qu'elle ne valorise pas : « *Ça, ça m'énerve... pour moi, par rapport au Vietnamien, c'est un défaut par rapport au Vietnamien. Le côté en colère. Moi, les gens qui partent en vrille comme ça, je ne le comprends pas. Et ça, je pense que c'est plus français que vietnamien* ». Le conflit déclaré est un manque de respect. Elle "trie" les valeurs, d'un côté les positives et de l'autre les négatives, pour chercher une médiation à la place qu'elle occupe. Les valeurs positives sont celles de l'expression des sentiments, de la liberté d'expression avec les parents et la hiérarchie. Les valeurs négatives sont celles du conflit et de l'assujettissement : « *Mais que moi j'aime bien... le côté un peu où on est libre et tout... le côté aussi où on parle un peu aussi entre père... moi, avec mes parents, avec mon père, c'est toujours lui qui a raison parce que c'est mon père* ». Elle envie ces valeurs françaises de l'autonomie, surtout face aux parents. Néanmoins, dans ses contradictions, elle accepte d'être soumise à la hiérarchie dans le milieu professionnel : « *Et moi, je pense que j'ai hérité de ça. Tu vois mon chef, tu vois... même quand je ne suis pas d'accord, j'obéirai toujours... toujours... après, le débat je veux bien. Moi, mes collègues... quand elles ne sont pas d'accord, elles ne le font pas. Et ça, je pense que c'est un peu français aussi... le côté un peu rebelle, un peu on discute... un peu... bon, moi, ça m'horripile... mais moi, j'ai ce côté vietnamien... bon, en même temps, si on me demande de déporter des juifs, je désobéirai, tu vois... mais... heu... quand on a un ordre, c'est un ordre, quoi... je discute, mais je le fais, j'argumente, mais je le fais quand même* ». Céline se justifie de cet assujettissement. Elle affirme qu'elle peut être critique par rapport à un ordre de la hiérarchie et qu'elle a conscience des limites de son obéissance. Elle a conscience de ce que représente l'assujettissement dans l'Histoire française et dans les représentations françaises. Elle affirme, en même temps, son inscription dans le modèle socio-culturel vietnamien. Cependant, elle rationalise sa position d'entre-deux : « *Ça, c'est un truc français que j'admire... bon parce que la valeur, c'est l'esprit critique chez les Français, c'est admirable... c'est cartésien, la raison, ça, c'est génial, mais le revers c'est effectivement des gens qui chez les autres font n'importe quoi... ils ne font pas ce qu'on leur demande non plus, mais qui bossent bien hein* ». Ces valeurs enviées, « *ce truc* », nous montrent les tensions qui l'habitent dans la mesure où elle tente de faire coexister des valeurs qui restent cependant opposées pour elle. Néanmoins, l'injonction au respect est

vécue comme une mort de l'être pensant : « *Oui aussi le... le... trop de respect tue l'esprit critique. [...] trop respecter les anciens, les ancêtres tue l'esprit critique* ».

Donner du sens à son histoire

Parvenir à une résolution des tensions qui l'habitent, inscrit Céline dans une recherche de sens de son histoire, par le besoin de dialogue avec ses parents. Elle se rend compte de l'absence de compréhension qu'il y a entre ses parents et elle. Parents qui ne peuvent pas se comporter comme elle le souhaite, à l'image idéale qu'elle se fait du rapport familial, tout en ayant conscience de l'impossibilité de cet idéal : « *Oui je leur reproche... oui je leur reproche tout le temps par rapport à ma famille... je leur parle de leur jeunesse, de la vie de mes grands-parents. Mais je ne sais pas, j'ai l'impression que c'est pas qu'ils ne veulent pas dire, c'est que parfois ils n'ont rien à dire... je ne sais pas... après [...] comme si ils ne savaient pas quoi dire* ». Elle accepte ce rapport. Elle tente également de changer son rapport aux autres, mais non de changer ses parents comme par le passé. Néanmoins, la raison pour laquelle elle ne connaît pas son histoire est, comme elle le disait précédemment, qu'elle n'a pas de généalogie, parce que se raconter ne s'inscrit pas dans les modalités socio-culturelles vietnamiennes : « *je crois qu'au Vietnam les parents ne racontent pas [leur histoire]. Je pense que les parents naissent à leur naissance, point. Par contre, chez les Français, c'est carrément l'inverse. Moi je connais des familles françaises avec toute leur famille, leurs parents, leurs grands oncles... tout ça, moi je ne sais pas trop* ». Cette absence de transmission de l'histoire familiale est un frein pour elle à s'inscrire dans une historicité.

Si Céline ne connaît pas son histoire familiale, elle sait par contre que sa mère est d'origine bourgeoise et qu'elle a subi un déclassement. C'est par ses origines sociales que Céline valorise ses parents : « *Enfin ma mère est beaucoup plus importante que mon père... mais bon ça va* ». Ce déclassement s'est transmis à Céline. Expliquer que la famille de sa mère était composée de notables importants au Vietnam est une manière de la différencier des migrants. Et par là même, de se différencier elle-même. Elle ne se considère d'ailleurs pas comme une enfant de migrants : « *Il y a pas mal d'enfants d'émigrés qui ont vécu dans des conditions pas terribles, eux je considère qu'ils ont plus de mérite que moi. Je suis presque pire que les Français à ce niveau-là* ». Que signifie cette dernière phrase ? Les Français d'origine n'ont aucun problème économique si on les compare aux enfants de migrants, et spécifiquement aux premières générations de migrants dont elle ne se sent pas faire partie. Elle s'identifie à ces représentations d'enfants français

d'origine sociale bourgeoise. Mais, de par les origines de sa mère, elle est une enfant française d'un milieu social encore plus bourgeois que la moyenne des Français d'origine sociale bourgeoise. Il y a comme une surenchère de la nationalité associée aux origines sociales. Car, pour Céline, la bourgeoisie vietnamienne différencie les Vietnamiens "français" des autres. Dans ce discours, nous entendons également qu'elle s'inscrit dans des représentations collectives liées à l'histoire coloniale française, représentations transmises par ses parents eux-mêmes – particulièrement sa mère – étant nés dans un pays colonisé. Céline disait lors de notre premier entretien : « *Je viens d'une famille très francophile, qui a toujours été intégrée, même au Vietnam, à la culture française. J'étais encore plus blanche que blanche [à l'adolescence]* »¹⁵⁵. Cet autre propos montre également les contradictions transmises par ses parents qui, s'ils ne lui ont pas raconté sa généalogie, lui ont signifié qu'elle venait d'une famille *intégrée* à la culture française même dans leur propre pays. Elle nous donne à voir encore ici une surenchère, mais cette fois de la blancheur, qu'elle associe à l'origine française. Néanmoins, la notion de blancheur réfère à la colonisation des Occidentaux, et aux rapports discriminants en fonction du phénotype.

En France, Céline se considère comme appartenant à cette classe bourgeoise ce qui est, pour elle, une "preuve" et une légitimité de sa différence par rapport aux autres descendants de migrants : « *Il y a des gens qui pensent que j'ai dû bosser à mort comme une malade, que mes parents n'avaient pas d'argent pour m'aider. Et ça, si tu veux, ça part d'une idée sympa. En fait, c'est faux. C'est pour ça que je ne pourrais pas me considérer comme une enfant d'immigrés lambda* ». Appartenir à cette classe sociale de par ses origines maternelles est une différenciation dans son lien à la France.

Dans ce chapitre, nous avons interprété l'histoire de vie de Céline et Nam par ce qu'ils nous donnaient à entendre dans leurs récits. Nous en avons dégagé les thèmes. En nous appuyant sur cette première analyse au plus près du texte, nous allons à présent déplier les processus producteurs des représentations de Céline et de Nam, représentations qui touchent au sens qu'ils donnent à leur vécu.

¹⁵⁵ Extrait du premier entretien.

Chapitre 13

Etre d'origine vietnamienne, né(e) en France : la transmission et les représentations

Dans ce chapitre nous apportons une analyse psychosociale des histoires de vie précédemment thématiques. Nous les inscrivons dans un référentiel socio-historique. Aussi reprenons-nous, dans cette perspective, des phrases des récits de Céline et de Nam.

1 - Les valeurs de vietnamité comme dogme

Le respect inscrit dans la construction de soi au sein du groupe primaire

L'éducation vietnamienne, fondée sur les préceptes du code confucéen, rappelons-le, s'ancre dans des valeurs de respect des parents et des ancêtres. « *Le truc vietnamien traditionnel, c'est l'autorité suprême des ancêtres et des parents* », nous dit Nam. Ces modalités sont transmises au sein de son groupe familial. Ce respect s'arrime à des rapports d'autorité avec les parents, particulièrement le père. Et pour Nam, l'autorité est également un trait de vietnamité qui se transmet : « *Je pense que le côté autoritaire de mon grand-père a dû se transmettre sur mon père [...] il a eu une éducation assez ferme* ». Le respect de l'ensemble des modalités a pour conséquence l'assujettissement au père, représentant d'une « *autorité suprême* » héritée, tant pour le garçon que pour la fille. Cela se traduit, pour Céline, par l'absence de conflit direct avec les parents, particulièrement avec le père : « *jamais une révolte frontale [...] c'est hyper viet, le père a toujours raison* ». Nés au Vietnam, les parents sont héritiers de leurs origines socio-culturelles. Or, historiquement, la société vietnamienne s'est fondée, rappelons-le, sur la philosophie de Confucius et sur les codes moraux et juridiques mis en place par les régimes impériaux et les invasions chinoises. À cet égard, Pierre Huard et Maurice Durand (1954) soulignent que « le confucianisme devient le dogme d'État, succès que peu de systèmes philosophiques ont connu » (p. 48). Néanmoins, pour Céline et Nam, cette éducation empreinte du dogme ne se réalise pas au sein de l'espace social et institutionnalisé du Vietnam à l'instar de ce que leurs parents ont vécu. Céline et Nam découvrent d'ailleurs le Vietnam tardivement, tous deux aux environs de leur vingtième année.

Au cœur de cette transmission, l'Autel des ancêtres, devant lequel on pratique le Culte, est tel un symbole religieux, représentant également une « *autorité suprême* » symbolique. Les pratiques d'offrandes, les cérémonies ont fait partie du quotidien familial de nos protagonistes. Le culte est montré comme central dans les commémorations familiales. « *À chaque fois que l'on commémorait la mort de mon grand-père, on le faisait avec toute la famille* », nous dit Nam. Si les familles vietnamiennes ont également recours à des pratiques religieuses (le catholicisme ou le bouddhisme), le Culte des ancêtres est

primordial, car la « piété filiale conditionne toute l'existence des Vietnamiens » (Didier Bertrand, 2000, p. 20). Nam dira : « *Que moi je garde vraiment aussi profondément auquel j'attache de l'importance* ». Pour Céline, le Culte est un devoir de respect : « *On respecte ses ancêtres, on ne dit pas de mal* ».

Le respect des parents, des aînés est ainsi intériorisé par l'enfant lors des identifications primaires. Ces pratiques s'inscrivent dans des modalités socio-culturelles transmises montrant à l'enfant ce qu'il est *supposé devenir* (Erikson) et faire. Pour ce dernier, le père représente l'autorité. Dans la vietnamité, la pratique de la démonstration du respect des aînés, omniprésente du fait de la présence du lieu du Culte et de l'évocation quotidienne des ancêtres, s'inscrit dans la construction psychique de l'enfant, ce qui détermine ses modes de réponses dans l'espace social.

Le rapport d'assujettissement aux parents dans la construction psychique : « tu dois »

Manquer de respect aux parents, aux aînés est inconcevable, et interdit. Cette interdiction n'est pas formulée verbalement, mais elle s'inscrit dans l'implicite. Ces valeurs dogmatiques sont vécues par Céline et Nam comme des injonctions. Pour Nam, ce respect, incontournable, se manifeste également par l'attitude physique qui évoque le sujet, non pas par son caractère d'autonomie, mais le sujet assujetti au maître. « *Pour moi, c'est ça la tradition. Respecter ses ancêtres. Si tu n'es pas d'accord, tu fais oui, oui, tu souris et tu baisses la tête* ». Dans ces rapports de respect, chacun est à sa place hiérarchique et la discussion n'est pas possible : « *Quoi qu'ils disent, quoi qu'ils fassent, c'est eux qui ont raison. Tu dois faire ce qu'ils te disent* ». Néanmoins, si ces rapports se jouent dans l'implicite, Nam les donne à entendre dans une extériorité qui démontre une conscience de l'acte et une idéalisation de celui-ci. En cela, nous pensons que les significations portées par ces valeurs sont pour lui inscrites dans un imaginaire individuel où se joue une part de ce rapport idéalisant dans la réalité. Or, rappelons que l'imaginaire individuel est à penser avec l'imaginaire social (Giust-Desprairies, 2003). L'imaginaire de Nam s'arrime à une autre temporalité où « le manquement à la piété filiale est le plus grand crime » (Huard, Durand, 1954)¹⁵⁶. En effet, la société vietnamienne est organisée, rappelons-le, sur le modèle de sociétés holistique où la communauté, et spécifiquement la famille, prime sur l'individu. Néanmoins, cette société est actuellement en transformation, du fait de la

¹⁵⁶ Cité par Bertrand Didier (2000, p. 20).

mondialisation et de la pénétration de modèles socio-culturels occidentaux depuis la fin de l'embargo américain en 1994. Mais l'esprit collectif lié à la famille perdure. À cet égard, Didier Bertrand (2000) souligne qu'« au Vietnam, les personnes vivent sous l'œil des autres comme des êtres collectifs, assujettis à la volonté et aux intérêts du groupe familial élargi ou villageois voire national dans la logique confucéenne ou marxiste » (p. 20). Nous associons cette organisation sociale à celle de la France sous l'ancien régime, avant le XVII^e siècle, lorsque la société était collective. À cette époque, « il n'existait presque aucune intimité [...] on vivait mêlé les uns aux autres, maîtres et serviteurs, enfants et adultes, dans des maisons ouvertes à toute heure aux indiscretions des visiteurs » (Ariès, 1973, p. 460). Actuellement, au Vietnam, dans la capitale politique (Hanoï) et dans la capitale économique (Saïgon), les maisons sont ouvertes sur la rue. Les familles vivent avec leurs employés de maison, lesquels viennent souvent de petits villages montagnards. Avoir du personnel de maison est chose courante, cela ne concerne pas forcément les milieux riches, mais les classes moyennes qui vivent également dans des quartiers populaires. Les valeurs des parents vietnamiens des sujets de notre recherche s'inscrivent, en partie, dans cette appartenance socio-culturelle. Ce sont ces valeurs – socialité qui diffère de celle de la France d'aujourd'hui – qu'ils transmettent. Cette transmission de vietnamité se réalise par des subjectivités et s'inscrit au sein d'espaces socio-historiques poreux (de leur pays d'origine et du pays d'accueil), causalité du changement.

Pour Céline et Nam, la démonstration du respect est une évidence et une injonction. Lors du Culte des ancêtres, pour Nam, « tu dois faire l'effort de te libérer ». Ou encore, lorsqu'il explique pourquoi il faut respecter les parents, il dit : « C'est à la fois une forme d'éducation, le fait de dire “tu dois respecter tes parents”, “tu ne peux pas leur manquer de respect”, “c'est quelque chose qu'on [nous, les parents] ne peut pas accepter” ». Ceci porte à notre attention que le manque de respect peut prendre forme dans leur représentation du lien familial d'un objet tabou. Or, dans les sociétés traditionnelles, « les tabous directs ont pour but de protéger les personnes éminentes, telles que chefs, prêtres, et des objets auxquels on attache une certaine valeur, contre tout préjudice possible » (Northcote W. Thomas, cité par Freud)¹⁵⁷. La doctrine confucéenne adoptée par l'État vietnamien a instauré une discipline sociale afin de préserver la place des rois et des chefs, et la hiérarchie en général. Cette discipline s'est vue enseignée dans le système éducatif et familial depuis des siècles. Pour les parents de Céline et de Nam, ce respect est une

¹⁵⁷ (Freud, 1912-1913, p. 37).

pratique naturelle. À cet égard, Freud (1912-1913) souligne que les interdictions liées au tabou sont « incompréhensibles pour nous, elles apparaissent naturelles à ceux qui vivent sous leur empire. » (p. 35). Lors de mes entretiens, lorsque je demandais l'explication de ce respect des aînés, certaines personnes m'apportaient pour seule réponse que ce comportement provenait de leur éducation. Et pour eux, le respect des aînés semblait une normalité. Comme pour Céline, pour qui on ne parle pas des ancêtres, on ne les critique pas : « Ma mère me dit : “Faut pas en parler. Ça ne se fait pas, respecte tes ancêtres” ». Ces paroles semblent empreintes de superstition. Les modalités socio-culturelles vietnamiennes se rapprochent, en effet, de l'animisme. Elles se racontent à travers l'histoire de génies et de croyances. « Le Vietnamien croit aux morts, tandis que l'Occident ne croit qu'à la mort » (Huard, Durand, 1954, p. 98). Une croyance qui s'inscrit, également, dans le Culte des ancêtres. On offre de la nourriture aux ancêtres, sur l'autel, car ils font toujours partie des vivants. Or la croyance permet une « amélioration de la souffrance » (Barus-Michel, 2004, p. 133). Elle permet également l'acceptation. Le Culte des ancêtres (la croyance, le respect) qui perdure agit comme une acceptation de l'assujettissement : dans le versant psychique (au niveau moïque) le culte empêche la résistance et, dans le versant social, il collectivise l'assujettissement qui devient une norme.

Céline et Nam se sont construits, en premier lieu, dans un environnement familial où la démonstration du respect se manifestait par des actes reconnus comme *bons*, dans le sens kleinien du terme. Les parents, particulièrement le père, sont les représentants autoritaires de cette pratique du respect. Il apparaît comme le chef du groupe familial. La manière dont Nam évoque ses parents laisse apparaître un certain détachement affectif : « *C'est des personnes qui t'inculquent des valeurs de respect, surtout avec mon père, c'est la peur de l'autorité* ». Psychiquement, au stade du jeune enfant, la peur s'inscrit dans l'angoisse de la perte. Plus tard, l'enfant ne veut pas décevoir le père en lui manquant de respect. Il ne veut pas perdre son amour. Par ailleurs, le manque de respect est un tabou qu'il ne faut pas transgresser, même par le comportement physique. D'ailleurs, dans les modalités de vietnamité, la tête est en effet sacrée. Lorsqu'on lave ses cheveux, on dit littéralement *mettre du savon sur la tête* (thân mât xạc), comme s'il s'agissait d'un acte sacré. On ne peut toucher la tête d'une personne plus vieille que soi, ou plus importante dans la hiérarchie sociale. « *Manquer de respect, ça peut-être par exemple les insulter ou aussi, tu ne peux pas mettre tes pieds sur la tête de ton père* ». L'image que décrit Nam nous montre symboliquement que l'enfant ne peut jamais être l'égal du père et que ce dernier est sacré.

La crainte de l'autorité et la soumission à la hiérarchie familiale ont en partie pour conséquence que l'adulte demeure toujours, face à ses parents, un enfant assujéti. « *Tu restes toujours un enfant même si tu es intelligent* », déclare Céline. Les enfants ne sont pas amenés à donner leur avis ou à s'opposer aux parents. À cet égard, Georges Devereux (1967) souligne que l'autorité sans explication dans l'enfance est un empêchement à la continuité du développement psychique de l'enfant, dans la mesure où il est à un stade de développement où il doit résoudre des tensions entre ce qui est bon et ce qui est mauvais en parvenant à des médiations pour structurer son Moi. « Le fait d'exiger de l'enfant une obéissance immédiate, aveugle, d'automate, empêche également le développement d'un sens réel de la continuité de soi-même à travers le temps. Il n'en est pas de même d'un ordre dont les raisons sont expliquées à l'enfant » (p. 117). En d'autres termes, les injonctions qui ne sont pas comprises empêchent l'introspection et l'élaboration d'une compréhension et s'inscrivent au niveau surmoïque, ce qui est pour M. Klein « une version internalisée des parents qui attaquent le Moi » (Hinshelwood, 2002, p. 72). Nous pensons que le respect, qui se traduit par une *obéissance aveugle* aux parents, à la hiérarchie, s'inscrit dans le Surmoi de l'enfant comme un interdit à ne pas transgresser. Transgresser cette *autorité suprême* induirait la culpabilité et le mal-être du sujet.

Nous noterons que nos protagonistes n'ont pas le souvenir d'avoir affronté l'autorité des parents : « *Je n'ai pas le souvenir d'engueulade [...] si tu fais des conneries, tu es puni* », nous dit Nam. L'autorité se manifeste davantage par la façon de se comporter, qui fait autorité pour l'enfant, et non par le discours.

Le rapport d'assujétissement à l'institution éducative et au milieu professionnel : des liens primaires mobilisés

À l'extérieur du groupe primaire, la socialisation de l'enfant s'effectue en partie dans les institutions éducatives. Pour les premières générations de descendants de migrants vietnamiens, cette expérience est celle de l'apprentissage des valeurs républicaines. Comme tous les parents, les parents vietnamiens souhaitent, consciemment ou inconsciemment, la réussite de leurs enfants. À ce propos, M.-H. Vu-Renaud pose que, comparé aux parents Vietnamiens qui mettent en avant la réussite professionnelle, les Français insistent sur le bonheur de l'enfant : « “si vous réussissez, c'est pour vous, pas pour nous ou pour qui que ce soit” » (Vu-Renaud, 2002, p. 193). Les parents vietnamiens, quant à eux, sont alors considérés comme *mauvais* parents si l'on se place du côté des représentations collectives françaises de la famille. Car pour eux, le désir des enfants n'a

pas à être pris en compte. La réussite des enfants apporte avant tout *prestige* à la famille et à la communauté. En effet, nous constatons cette absence de considération de l'individualité de l'enfant, de ses désirs, dans la structure hiérarchisée des rapports familiaux et sociaux. Structure qui s'inscrit dans la langue où le *je* n'est quasiment jamais prononcé, mais où chacun se situe en des termes précis par rapport à l'autre, en fonction d'un degré de parenté ou d'intimité, ou en fonction du rang social. Lorsque deux personnes qui ne se connaissent pas se rencontrent, elles doivent, en premier lieu, se poser une multitude de questions pour savoir comment se nommer l'une par rapport à l'autre, selon leur position sociale (âge, sexe, origine sociale). Ce classement reste complexe, car il demeure en partie subjectif. De fait, ce que l'individu représente socialement aux yeux de l'autre est présent dans les modalités socio-culturelles et la structuration des rapports sociaux. La réussite scolaire est suivie de très près par les parents. Le père de Nam prenait rendez-vous avec les professeurs si Nam avait un B. Le père de Céline lui faisait prendre des cours particuliers en mathématiques alors qu'elle avait 15 de moyenne. M. H. Vu-Renaud donne un exemple des représentations collectives françaises concernant la scolarité des enfants vietnamiens, en citant un proviseur qui évoque une élève : « *De toute façon, puisqu'elle est vietnamienne, elle doit réussir !* ». Pour l'auteure, ce n'est pas le fait d'une intelligence supérieure, comme pourrait le prétendre le proviseur, mais le fait que les parents suivent de près la scolarité des enfants. Nous pensons que l'obéissance inconditionnelle des enfants aux parents et à la hiérarchie, représentée par le professeur, facilite la réussite scolaire. L'enfant répond aux attentes du professeur en témoignage de respect. Ce respect est également visible par la conduite adoptée avec celui-ci. Cet aspect demeure encore au Vietnam où les élèves se lèvent à l'arrivée du professeur et baissent la tête lorsqu'ils sont dans un face à face avec lui. Ce rapport à la hiérarchie sociale et à l'institution est transmis par les valeurs de respect aux premiers descendants de migrants vietnamiens par le groupe primaire.

L'assujettissement à la hiérarchie sociale est ainsi le lieu d'une attention de la part des parents. Répondre à cette attente s'ancre dans des liens psychiques entre parents et enfants. Nam se souvient de l'école primaire : « *je le [le père] craignais un peu. Il fallait avoir des bonnes notes* ». Nam vivait cette injonction comme un devoir de respect face au désir de *l'autorité suprême*. Avoir de bonnes notes, c'est se faire aimer des parents, mais également du professeur, celui qui représente la hiérarchie dans l'institution. Nous pensons que l'enfant déplace le rapport au père, à l'autorité, sur le représentant de la hiérarchie dans l'espace de l'institution éducative. Elle mobilise des liens psychiques du groupe primaire,

car elle est aussi « l'expression et la garantie de l'ordre social » (Hess, 2004, p. 181), ordre également surmoïque. Pour Nam comme pour Céline, le respect de l'institution éducative et de ses représentants s'ancre dans les obligations introjectées. Ces dernières participent de leur construction moïque qui agit à l'âge adulte dans un autre cadre institutionnel, celui du milieu professionnel. Ce que nous donne à voir Céline : « *Tu vois mon chef, tu vois... même quand je ne suis pas d'accord j'obéirai toujours... toujours [...] moi, j'ai ce côté vietnamien... bon, en même temps si on me demande de déporter des juifs, je désobéirai, tu vois... mais... heu... quand on a un ordre, c'est un ordre, quoi... je discute, mais je le fais* ». De manière paradoxale, Céline se reconnaît comme sujet dans l'assujettissement à la hiérarchie. Elle se dit capable de discuter, de débattre, mais son choix est celui de l'obéissance. Elle est consciente de son ancrage à la vietnamité et affirme qu'elle en connaît également les limites. Néanmoins, il nous semble qu'obéir à la hiérarchie domine ses doutes et est déculpabilisant. Car en tant que désir des parents pour l'enfant, l'obéissance est en quelque sorte une *réparation* et celle-ci se joue aussi au sein de l'institution. Réparation liée à une culpabilité inconsciente d'avoir haï le chef du groupe familial, le père. Ce *besoin de réparer* se déplace dans le contexte social, sur d'autres représentants hiérarchiques.

Le sujet tel qui pourrait être considéré dans les modalités socio-culturelles vietnamiennes n'est pas le sujet tel que Castoriadis (1986-987) pourrait le situer, c'est-à-dire un sujet « responsable » et qui agit de « façon délibérée » (p. 117). Être dans un projet d'autonomie « signifie précisément la capacité de mettre en question cet ordre [l'état des choses existant] » (Castoriadis, 1990, p. 220). Or dans les modalités socio-culturelles vietnamiennes, le sujet semble assujetti à l'autorité parentale (*suprême*), à l'instar du sujet français sous l'ancien régime, période où les valeurs sociales se fondaient sur l'obéissance au droit divin et, de fait, au roi. Toutefois, Céline et Nam sont nés en France et leur processus de construction de soi se constitue aussi du lieu de la société française où « l'individu est devenu central » et où le sujet est perçu « comme être désirant et désirant être » (de Gaulejac, 2007)¹⁵⁸. Pour Céline et Nam, ces espaces (familial et social) de construction participent à la transmission d'éléments contradictoires dans les significations de l'individualité.

¹⁵⁸ de Gaulejac Vincent, *Le processus de construction du sujet* – article diffusé au séminaire Sociologie clinique du changement du Master 2, SSAMECI recherche (2007).

Nous avons constaté que, dans l'enfance, nos protagonistes se construisent dans des modalités socio-culturelles vietnamiennes où le respect des parents et des aînés est vécu comme un interdit à ne pas transgresser. Le rapport à l'autorité du père, en tant que chef de la hiérarchie, est représentant de ce respect. Dans cet espace de construction de soi, respect et autorité s'inscrivent de manière surmoïque. Cette éducation sous-tend le comportement social des sujets de notre recherche, tant dans le milieu institutionnel éducatif que dans le milieu professionnel. Nous allons voir à présent les éléments de vietnamité et les représentations collectives françaises qui participent à leur construction de soi.

2 - Le clivage

Dans le sens commun, le clivage représente une séparation, une division entre deux ensembles. Dans l'approche kleinienne, le clivage, qui prend ses fondements au stade primaire de l'enfant, est une séparation entre le *bon* objet et le *mauvais*, ce qui va permettre la structuration moïque.

L'adolescence, une période significative de l'altérité

L'adolescence se caractérise en tant qu'espace particulier de maturation de l'enfant et de sa construction psychosociale identitaire. Le jeune adulte en devenir développe de nouvelles identifications dans les groupes secondaires qu'il fréquente. Et celles-ci l'acculent « à des choix et à des décisions qui, avec une croissante immédiateté conduisent à des engagements “pour la vie” » (Erikson, 1967, p. 163). Pour Céline comme pour Nam, l'adolescence s'est traduite par un rejet des autres Vietnamiens, mais pas de la famille : « *Pendant une longue période, je n'ai plus côtoyé de Vietnamiens à part ma famille [...] Parce que je n'y voyais pas d'intérêt [...] et j'avais un peu un rejet de tout ce qui était vietnamien* », nous dit Nam. Durant cette période de construction, comme beaucoup d'adolescents, Nam souhaite découvrir autre chose que tout ce qu'il a connu au sein de son groupe familial. Par ailleurs, ce stade est aussi celui de la maturation sexuelle. Le conflit œdipien a été surmonté et les parents deviennent à présent des rivaux sexuels qui intensifient la *haine* inconsciente, et le clivage. Le besoin de préserver un *bon* objet d'amour comme préservation du Moi, induit chez l'adolescent la recherche à l'extérieur d'objets d'idéalisation et d'identification, comme moyen défensif contre la pulsion destructrice. Or, nous pouvons penser que, pour Céline et Nam, tout individu vietnamien représente un élément du groupe familial, ce qui peut expliquer le rejet de tout vietnamien

en ce qu'il représente par là même les interdits et les éléments contradictoires socio-culturels de la signification de l'individualité. En évoquant cette période, Céline nous dit : « *Avant pour moi les Vietnamiens, c'est comme si c'était de l'inceste* ». Elle ne peut donc pas avoir de rapports amoureux avec les Vietnamiens. Encore aujourd'hui, elle dit : « *Depuis que j'ai mûri, je regarde tout le monde. Peut-être qu'il y a encore une réticence* ». Or, le compagnon de Céline, à l'époque de notre rencontre, est français. Nous pensons que Céline se situe dans cet espace conflictuel qu'elle a connu à l'adolescence, dans la mesure où ce clivage entre Français et Vietnamien perdure. Elle considère une relation avec un Vietnamien comme une relation endogamique. Nous pouvons supposer que, pour elle, les éléments de vietnamité s'inscrivent dans un espace en tant que groupe institué qui possède sa *propre norme sociale* (Lévi-Strauss, 1947). Néanmoins, cet espace est représentant de l'espace familial et donc du père. Cette manière de concevoir son rapport à la vietnamité nous montre que, pour elle, il existe une frontière, telle une *prohibition de l'inceste* (Lévi-Strauss, 1947), frontière qui délimite alors un extérieur celui de l'espace socio-culturel français. Le rapport exogamique qu'elle entretient avec l'espace de la société française, sous-tend qu'elle se sent appartenir au groupe vietnamien et que le processus d'exogamie est un processus de maturation vers l'extérieur. Nous pensons, de fait, que Céline associe tout individu vietnamien au groupe familial. Son rapport interculturel dans la société française se désigne par ces liens endogamiques avec les Vietnamiens et exogamiques avec les Français. Il s'ancre dans sa construction psychique durant les premières identifications, ce qui provoque le sentiment de Céline d'aller contre un interdit surmoïque si elle fréquentait un Vietnamien, car elle l'associe à un membre de sa famille, à son père. Néanmoins, elle semble se mettre du côté du changement.

À l'adolescence, le développement de l'individu est parfois caractérisé par une opposition forte aux valeurs parentales et par son expression : « Les jeunes gens ont tendance à être très agressifs et déplaisants avec leurs parents » (Klein, 1937, p. 135). Mais pour Céline et Nam, le respect des parents est toujours omniprésent et est impossible à transgresser. Nam nous raconte que, durant cette période, ses parents voulaient qu'il fréquente des Vietnamiennes. Il s'y oppose, mais pas directement : « *Ça leur a vite passé parce que je leur ai fait comprendre que je m'en foutais complètement et que ça m'importait peu* ». Tandis que, de leurs côtés, les parents agissent de même (« *La sauvegarde du côté vietnamien [...] je l'ai ressentie fortement* »). La pression des parents s'est fait ressentir plus qu'elle n'a été déclarée verbalement. La révolte de Nam s'est montrée en ce qu'il ne répondait pas à l'attente de ses parents. Néanmoins, ce désir n'a

jamais été exprimé. Car, dans le code confucéen « se fâcher, c'est vulgaire. Rire est le meilleur moyen de ne pas se laisser deviner » (Huard, Durand, 1954, p. 104). La façade, représentée par le sourire, crée une barrière entre un comportement extérieur et ce que l'individu peut penser. Cette attitude s'inscrit dans des modalités socio-culturelles vietnamiennes où le respect occupe une place première devant le discours.

Cet espace de l'adolescence est celui de la recherche de soi tout en continuant de se construire. Cette construction passe par « se comprendre, comprendre et être compris » (Devereux, 1967, p. 104). Dans les différents niveaux de compréhension, s'inscrit celui qui touche à la différence (se comprendre différent, comprendre différemment et être compris comme différent de son groupe familial) que la recherche de groupe secondaire peut soutenir. « *Le fait d'être vietnamien d'origine, ça te rapproche des gens qui sont d'autres origines. Je pense que l'origine vietnamienne m'a rapproché de personnes qui étaient dans le même cas que moi. Soit qu'ils étaient eux immigrés soit par leurs parents* », nous dit Nam. Cette différence, il la recherche chez d'autres jeunes descendants de migrants, mais seulement s'ils ne sont pas vietnamiens. En cela, nous supposons qu'il ne se sent pas l'égal des Français d'origine, et ne cherche pas forcément à leur ressembler. Ses identifications durant cette période se portent sur les mauvais élèves du collège : « *J'étais plutôt avec des cancrès* », dit-il. Ainsi il s'identifie aux enfants de migrants et aux *cancres*. Il idéalise d'autres valeurs que celles qu'on lui a transmises. Néanmoins, il ne transgresse pas les interdits, car nous confie-t-il : « *J'avais des bonnes notes* ». Nam ne transgresse pas le respect inscrit dans son modèle socio-culturel vietnamien dans la mesure où il continue d'obéir à la hiérarchie, et donc d'avoir de bons résultats scolaires même s'il veut être reconnu comme appartenant au groupe des *cancres*. Nam parvient à des médiations intérieures pour vivre ce changement qu'il désire durant cette période d'adolescence.

Pour Céline comme pour Nam, cet espace de l'adolescence représente une étape où ils vont commencer – ou essayer – à se diriger vers d'autres significations, fréquentant d'autres personnes non vietnamiennes. C'est une période de subjectivation. Néanmoins, cela ne signifie pas qu'ils vont à l'encontre des valeurs intégrées durant l'enfance, tel que le respect aux parents et aux aînés. L'adolescence est considérée, dans l'approche psychosociale, comme une période de crise de l'identité (Erikson), caractéristique de nos sociétés contemporaines, depuis que le sentiment de famille s'est développé, depuis que l'enfance est considérée comme un stade d'apprentissage. Alors que dans la société médiévale, « les enfants étaient confondus avec les adultes, dès qu'on les estimait capables de se passer de l'aide des mères ou des nourrices, peu d'années après un tardif sevrage, à

partir de sept ans environ» (Ariès, 1973, p. 462). D'ailleurs, la société vietnamienne est encore construite sur ce modèle – bien qu'elle change peu à peu dans les milieux aisés. On attribue, en effet, à l'enfant, dès que son évolution physique le permet, certaines tâches de maison. À cet égard, I. Simon-Barouh (1982) en donne un exemple : « S'ils sont grands (et l'on peut les considérer tels à partir de huit-neuf ans) ils prennent en charge leurs autres frères et sœurs, la préparation du repas et les soins du ménage » (p. 63). Le fait que ces enfants d'origine vietnamienne connaissent un état social d'adulte dès l'enfance, soutenu par la norme de la communauté, peut nous inciter à penser ce fait comme participant à atténuer une crise d'adolescence, puisque ce stade n'est plus vécu intérieurement de la même manière.

Pour Nam comme pour Céline, cette crise semble, en effet, peu conflictuelle avec les parents. Néanmoins, ils montrent leur désir d'aller vers d'autres valeurs que celles du groupe familial.

Des représentations collectives favorables aux Vietnamiens

Nous l'avons dit, la représentation est ici à considérer dans son approche psychosociologique, c'est-à-dire avec le processus psychique qui la produit et qui la rend matérialisable dans la réalité du sujet.

Pour Nam, les Français ont une représentation du Vietnamien comme étant fort et intelligent : « *Tu imagines le cliché du Vietnamien, il fait des arts martiaux, il est sérieux il porte des lunettes* ». Lorsque Nam tient ce propos, il donne sa propre représentation du Vietnamien (néanmoins, peut-être qu'elle fait sens également pour ses amis qui ne sont pas d'origine vietnamienne). Sa représentation s'enracine dans une image favorable des Vietnamiens. Elle s'inscrit dans une certaine réalité¹⁵⁹ médiatisée.

Explorons le registre historique et social pouvant apporter un éclairage sur cette représentation. Les migrants vietnamiens bénéficient d'une bonne image depuis la fin des colonies, bien que cela n'ait pas toujours été le cas. Selon Ida Simon-Barouh (1998), avant 1954, année qui marque l'indépendance du Vietnam et la fin de la guerre d'Indochine, les Vietnamiens et les Chinois étaient qualifiés de « fourbes ». Néanmoins, pour l'auteure, c'est la dernière bataille de Diên Biên Phu en 1954, annonçant la victoire des Vietnamiens

¹⁵⁹ Par exemple, le maître en Kung Fu, médiatisé par des films qui suscitent une certaine fascination. Par ailleurs, l'Asie atteindrait des taux record de myopie (80 % de la population serait concernée). Cela serait dû à des facteurs génétiques et environnementaux, selon ophtalmologie.fr, site du docteur Marc Timsit, ancien interne et chef de clinique des hôpitaux de Paris. Or, les lunettes caractérisent, ou caricaturent, dans l'espace public, l'intellectuel.

dans la guerre d'Indochine, qui provoque un sentiment de respect vis-à-vis du peuple vietnamien, quel que soit le parti pris de la population française. La guerre du Vietnam contre les Américains, qui suit celle de l'indépendance, amplifiera ce sentiment de manière mondiale. Les Vietnamiens seront perçus comme *courageux* et *malins*. Par suite des évènements politiques, l'arrivée des Boat-people va, par ailleurs, déclencher une empathie pour ce peuple « courageux ». « Bien des Français ont ainsi ressenti de l'effroi et éprouvé de la pitié pour ces “Asiatiques” » (Simon-Barouh, 1998, p. 193). À cette époque, des familles françaises (souvent dans des réseaux religieux) se sont portées volontaires pour accueillir quelque temps des enfants des Boat-people. Rappelons que c'est après le conflit social de 1968 et avec la fin de la colonisation que les questions de respect des appartenances culturelles émergent. La France accueille, en effet, les réfugiés de l'ex-Indochine à partir de 1975. Les *Asiatiques* bénéficient, à ce moment, de la politique de Valérie Giscard d'Estaing, président de la République, qui facilite l'obtention de la nationalité et l'accès au travail, rappelons-le. Rappelons également qu'à partir de cette période, l'État français entreprend de développer davantage son rapport à l'immigration, en déléguant à des associations nationales les questions de logement, de travail, etc. Ces contextes historiques ont participé à la construction de représentations collectives favorables.

Quelques années plus tard, le Vietnamien est assimilé à l'*Asiatique*. Selon I. Simon-Barouh, les Vietnamiens sont « “ces Asiatiques”, qu'ils [les Français] distinguent mal les uns des autres, sortis d'une histoire sanglante et quelque peu difficile à comprendre dont ils ne retiendront – avant que l'amnésie ne gagne – qu'ils sont tous des Boat-people » (Simon-Barouh, 1998, p. 193). Par ailleurs, les modalités socio-culturelles vietnamiennes d'assujettissement induisent que, selon Nam, « *tu es dans un pays étranger, tu n'es pas en position de force. Tu restes un étranger. Si tu fous la merde, tu peux rentrer dans ton pays* ». À cet égard, rappelons ce que M. H. Vu-Renaud (2002) souligne : « il s'établit une certaine proximité entre ce qu'ils [les Vietnamiens immigrés] sont et ce qu'on attend d'eux qu'ils soient » (Vu-Renaud, 2002, p. 377). Une question qui touche au registre de l'identité du migrant. Sur ce registre, I. Taboada-Leonetti (1987, 1990) définit une *identité personnelle* et une *identité sociale* qui se complexifient pour les migrants et leurs descendants de premières générations. Cette complexification se produit dans l'écart entre une identité *assignée* et *acquise*. Assignée par les représentations que la société d'accueil a construites sur l'appartenance culturelle du migrant. Acquise, car ce dernier s'est construit dans l'espace socio-culturel de son pays d'origine. Or rappelons que la représentation est à

penser également dans une dynamique de rapports intersubjectifs. Elle est également à relier à l'imaginaire, dans la mesure où l'individu entretient une part d'idéalisation de l'objet. Ce phénomène, en ce qu'il est intersubjectif, est un rapport qui se joue à l'échelle macrosociale des représentations collectives, que Nam nomme le *cliché*. Par ses représentations, le Vietnamien est perçu par la société française comme discipliné et conciliant, ce qui est également conforme aux valeurs confucéennes. Son intégration dans l'institution n'est pas questionnée autant que pour d'autres migrants. Cette question est cruciale, comme le souligne Abdelmalek Sayad (1991), pour qui « faire partie ou ne pas faire partie de la cité [...] est encore aujourd'hui l'enjeu pour l'immigration » (p. 16). Cité dans le sens de l'appartenance à la Polis. Pour les premières générations de descendants de migrants, l'enjeu est également celui de la reconnaissance de cette appartenance qui semble irréductible aux représentations collectives de leurs origines.

La représentation de soi : une construction dans un contexte socio-historique

Pour les Vietnamiens, les représentations collectives sont en effet plutôt favorables. Nam s'inscrit dans ces représentations et il était fier d'en démontrer la réalité à l'adolescence : « *C'est un truc qui est écrit sur toi, que tu es d'origine vietnamienne [...] tu fais des arts martiaux, tes parents font de la bouffe et c'est bon, tu es bon en classe, c'est un peu tout ça que j'affichais, ces avantages* ». Par ses propos, nous percevons la fascination occidentale pour ce qui touche au monde asiatique, fascination qui s'ancre dans l'histoire du rapport Occident/Orient. À cet égard, Edward W. Said développe la notion d'orientalisme, l'orientalisation de l'Orient, où l'idée collective de l'Orient s'inscrit dans des textes depuis la Renaissance. Ces derniers désignent l'Orient « en une manière habituelle de traiter de questions, d'objets, de qualités et de régions supposées orientaux [...] ». On considère alors que ce terme ou cette expression a acquis une certaine réalité, ou, tout simplement, est la réalité » (Said, 1978, p. 90). L'Orient est devenu cet espace, cette « géographie imaginaire » (Said, 1978, p. 90) délimitée par une frontière entre eux et nous et ce que l'on se représente d'eux. Nam, né en France, s'est construit avec ces représentations collectives où l'individu vietnamien est un « sur-homme », mythique. Bien que favorables, ces représentations rappellent à Nam qu'il n'est pas français. « *Le fait d'être d'origine viet, c'est un facteur de différenciation. Tu es toujours l'étranger* ». Il semble qu'il se sente vietnamien et différent avant de se sentir étranger. Les représentations liées à ses origines socio-culturelles semblent être intériorisées comme spécificités gratifiantes, mais en même temps, « *c'est un truc qui est écrit sur toi* ». Cette

représentation de soi produit néanmoins un sens complexe, car elle met en jeu le propre rapport de Nam à sa vietnamité (en tenant compte de son sexe, et de l'idéal masculin vietnamien tel qu'il l'évoque), le rapport social et culturel des autres à sa vietnamité, et le rapport macrosocial et historique entre la France et le Vietnam.

De son côté, Céline vit sa vietnamité comme un empêchement à être reconnue comme française alors qu'elle déclare se sentir de cette appartenance : « *Mais moi, je ne me sens pas vietnamienne, je me sens française. Mais ce qui me dérange, c'est que les gens ne me voient pas forcément comme une Française* ». Elle est dans un écart entre la manière dont elle se perçoit et l'image qu'on lui renvoie d'elle-même : « *Quand il y a un décalage entre l'idée de ce que tu as de toi et que les gens ont de toi. Un décalage que j'oublie souvent et que les gens me ressortent en pleine figure de temps en temps* ». Cette réalité de la représentation de soi est vécue comme une violence qui produit une absence de sens pour elle. Car lorsqu'elle était plus jeune, Céline ne voyait pas cette spécificité et se considérait comme *blanche*. Elle précise d'ailleurs : « *J'étais encore plus blanche que blanche* ». Céline vient d'une famille, du côté de sa mère, qu'elle dit être « *francophile, qui a toujours été intégrée même au Vietnam à la culture française [...] ils étaient français depuis le XIX^e siècle* ». Remontons le processus de ce que dit Céline par ce propos. En évoquant les origines sociales de la famille de sa mère, elle dit : « *Ma mère est beaucoup plus importante que mon père* ». Nous pouvons supposer que, pour elle, les origines sociales de sa famille maternelle étant plus bourgeoises que celles de son père, peut-être sa mère a-t-elle davantage d'importance à ses yeux. Par ailleurs, elle associe les origines sociales au fait d'être intégré à la culture française « *même au Vietnam* ». Nous voyons ici le paradoxe de la colonisation par le fait que Céline évoque l'intégration à la culture française alors que sa famille est vietnamienne et dans son propre pays. L'intégration devient une marque d'appartenance et de reconnaissance à laquelle s'associe la dimension économique. En d'autres termes, pour Céline, être d'appartenance culturelle française, c'est être riche et réciproquement. Alors que lorsqu'elle évoque ses grands-parents paternels, qui n'étaient pas de la haute bourgeoisie, elle les qualifie de Vietnamiens : « *Ses parents [de son père] étaient vietnamiens, mais petits notables locaux* ». Le caractère vietnamien est alors mis en avant par Céline, avant les origines sociales. L'héritage social de sa mère permet à Céline de rationaliser son appartenance à la culture française. Se sentir française est pour Céline être à l'image de sa mère et avoir les mêmes origines sociales. La question de la spécificité culturelle est déplacée sur les origines sociales. La question n'est alors pas d'être de telle ou telle appartenance, mais de telle origine sociale à laquelle se lie

également la *blancheur*. En d'autres termes, pour Céline, plus on appartient à un degré élevé dans les origines sociales bourgeoises et plus on est blanc, et donc français. Nous pensons que Céline s'inscrit dans un idéal et une construction imaginaire de son appartenance française. Idéal qui est un héritage de la transmission intergénérationnelle. En effet, sa mère est restée en France à la fin de la guerre du Vietnam, mais son statut social a changé et elle a subi un important déclassement. Elle devient, en France, une migrante comme les autres. Néanmoins, étant d'origine vietnamienne, elle est associée aux Boat-people et n'est pas reconnue par ses origines sociales vietnamiennes. Et, plus encore, elle n'est pas reconnue par son appartenance, française depuis le XIX^e siècle, nous précise Céline. À cet égard, V. de Gualejac souligne que « tout individu qui change de classe sociale vit un conflit entre son identité héritée, identité originaire qui lui est conférée par son milieu familial, et son identité acquise, celle qu'il construit au cours de sa trajectoire » (p. 18). Néanmoins, ce que cette situation produit chez la mère de Céline, nous n'en savons rien, car nous ne l'avons pas rencontrée. Cependant, Céline donne à entendre que cette complexité lui a été transmise. Elle se défend d'être comme les autres enfants de migrants : « *il y a pas mal d'enfants d'émigrés qui ont vécu dans des conditions pas terribles, eux, je considère qu'ils ont plus de mérite que moi. Je suis presque pire que les Français à ce niveau-là* ». Comme Céline lie les origines sociales à l'appartenance française (puisqu'elle vient d'une famille d'origine sociale bourgeoise), son appartenance française est plus légitime que celle des Français moyens. Le terme *pire* surgit alors dans une symbolisation qui semble complexe et qui reste inconsciente pour Céline. Il figure ce qui est mauvais. Céline, en tant que Française, est également descendante de Vietnamiens colonisés, d'une famille qui a perdu sa nationalité¹⁶⁰ d'origine. Or Céline, en tant que Française, ne se sent pas acceptée comme telle. Néanmoins, elle l'est de par ses ancêtres. Elle est donc de la même nationalité que ceux qui la rejettent. Nous pourrions alors voir dans le terme *pire*, qu'elle se représente telle l'incarnation de la trahison de ces ancêtres qui ont renié leurs nationalités. Elle est *pire* que les Français, car bien que ces derniers la rejettent, eux, au moins, ne sont pas des *traîtres*. Elle peut les *haïr* (dans le sens kleinien du terme) à cause de ce rejet, mais la question qui se pose est de savoir comment elle se considère, en tant que Française (qu'elle haït) face à son héritage. Par ailleurs, elle se sent déclassée dans sa nationalité et dans ses origines sociales. Néanmoins, rappelons que ce sont ses parents qui le sont, particulièrement sa mère. À cet égard, V. de Gaulejac (1994)

¹⁶⁰ Le Vietnam n'accepte pas la double nationalité, donc si ses ancêtres étaient français, ils ne pouvaient plus être de nationalité vietnamienne.

souligne que « l'enfant hérite des contradictions qui [...] ont marqué la vie du couple parental » (p. 108). Dans le processus migratoire, les contradictions touchent également à un changement de contexte social. Or « le déplacement social entraîne une série de conflits affectifs, idéologiques, culturels, relationnels, politiques, qui se cristallisent dans le rapport de l'individu à sa place et à son identité. L'identité est ici définie comme la résultante des différentes positions occupées (versant identité sociale) et du rapport subjectif à ces positions (versant identité psychique) » (de Gaulejac, 1987, p. 97). Les conflits produits par le processus migratoire ont donc été en partie transmis dans le groupe familial à Céline. Sa construction identitaire s'est réalisée avec des éléments socio-psychiques transmis par les parents, qui échappaient à sa symbolisation, mais qui néanmoins la constituent à l'âge adulte.

Des tensions identitaires au besoin de réparation

Par cette transmission et sa construction imaginaire, Céline s'inscrit dans le fait d'être française depuis plusieurs générations, au Vietnam. Néanmoins, dans les représentations des Français, pour qui, comme le disait I. Simon-Barouh, tous les *Asiatiques sont des Boat-people*, Céline est une enfant de migrants, voire une migrante elle-même, dont on a *pitié*. Cette image entre en tension avec la représentation qu'elle a d'elle-même. En effet, elle nous déclare : « *Il y a des gens qui pensent que j'ai dû bosser à mort, comme une malade [pour réussir son concours de bibliothécaire, conservatrice], que mes parents n'avaient pas d'argent pour m'aider* ». Cette tension provoque une amertume chez elle : « *Et ça, si tu veux, ça part d'une idée sympa. En fait, c'est faux* ». Elle ajoute, « *C'est pour ça que je ne pourrais pas me considérer comme une enfant d'immigrée lambda* », montrant qu'elle se sent acculée à une injonction sociale de se sentir comme une *immigrée lambda*. Du moins le ressent-elle ainsi, telle une attente de la société à ce qu'elle s'inscrive dans les représentations que l'on a d'elle. Cette attente est réciproque, puisque Céline est dans un désir de reconnaissance de soi en tant que Française. Les contradictions de cette situation, entre des représentations collectives et une construction imaginaire individuelle, s'inscrivent donc dans le double registre social et psychique. Dans la dimension du social, Céline est perçue comme Vietnamiennne et migrante ou enfant de migrants, c'est-à-dire pauvre, car dans les représentations collectives, nous l'avons souligné, le migrant était associé à la pauvreté. Toujours dans cette dimension, mais au niveau individuel, Céline est française et née en France. Dans sa construction psychique, *être vietnamienne* (physiquement et dans les valeurs socio-culturelles) procède des

identifications dans le groupe primaire qui constituent, en partie, le Moi et l'Idéal du Moi. Instances qui se constitue, en partie, des identifications aux parents, au groupe et à leurs idéaux. L'Idéal du Moi constitue un idéal de soi vers lequel le sujet désire tendre. Or dans le groupe familial, Céline se construit dans des idéaux selon lesquels elle est l'égale des Français voire plus *blanche*, car issue de la haute bourgeoisie vietnamienne, ce qui entre en contradiction avec une part de son Moi construit dans le groupe social français et ses représentations collectives déjà évoquées. En effet, dans ce contexte social, *être vietnamienne* signifie pour Céline ne pas être l'égal des Français, donc être dévalorisée socialement, et donc ne pas s'inscrire dans le désir de sa mère qui serait de retrouver ses origines sociales. La vietnamité que ses parents lui ont transmise ne lui permet pas d'être acceptée totalement comme une Française dans le contexte social. Ses parents, par la transmission de la vietnamité, sont aussi la cause de son mal-être. La souffrance psychique de Céline provient de cette tension entre désir de répondre aux propres désirs des parents et désir de rompre le lien, acte qui la séparerait de la vietnamité cause de son mal-être. Or ce désir de séparation, de rupture fantasmée produit une culpabilité, car il touche à la transgression de l'interdit. Pour se défendre contre ces désirs qui la rendent coupable, Céline parvient à une médiation dans sa construction identitaire et dans sa trajectoire sociale. Cette médiation se dévoile par son engagement dans des études littéraires qui l'inscrivent davantage dans la culture française et qui la placent gardienne de cette culture, en passant le concours de bibliothécaire, conservatrice. C'est pour elle un moyen de réparer les effets de cette haine fantasmée. Cette réparation (Klein, 1937) touche également au désir de retrouver les origines sociales de sa mère. Cette réparation est déplacée sur un autre objet que l'originel. Dans l'approche freudienne, la réparation peut être perçue tel le concept de sublimation, dans la mesure où la pulsion archaïque est déplacée vers un objet non sexuel valorisé socialement et sublimé. Cet objet permet de structurer le Moi vis-à-vis des tensions psychiques. « La sublimation s'effectuerait généralement par l'intermédiaire du Moi » (Freud, 1923, p. 36).

Néanmoins, les études de Céline n'entraient pas tout à fait dans le désir paternel : « *En même temps, il est déçu qu'on [avec sa sœur jumelle] ne soit pas scientifiques mais, en même temps, je pense, qu'il était content malgré lui, qu'on soit littéraires avec ma sœur jumelle, parce qu'on suivait ses traces à lui* ». Céline est allée à l'encontre du désir de son père qui désirait « *qu'on soit scientifiques, médecins, machin... comme tout le monde, comme les Vietnamiens qui réussissent* ». Être médecin est une fonction sociale honorifique pour les Vietnamiens. Cette opposition de Céline vient se jouer comme un

retour du complexe œdipien où elle se situe entre l'amour de son père et de sa mère. Elle idéalise son père comme différent socialement d'un autre Vietnamien : « *C'est vrai que mon père fait une profession atypique pour un Vietnamien...heu...typique* », mais il demeure un Vietnamien. Dans le rapport à son père se jouent également les idéaux de Céline inscrits dans les origines sociales qu'elle associe au degré de francité, rappelons-le.

Nous venons de voir qu'à l'adolescence, Céline et Nam commencent à s'identifier aux valeurs occidentales, néanmoins, sans aller contre les valeurs familiales et culturelles, sans aller contre l'interdit de l'assujettissement au dogme, au père, ce qui nous permet de poser l'hypothèse que la spécificité culturelle dans la construction de soi s'est enracinée depuis le stade des identifications primaires, et du conflit œdipien. Dans l'espace de socialisation, nos protagonistes prennent conscience des représentations collectives liées à leur appartenance socio-culturelle vietnamienne. Leur processus de construction identitaire se constitue en ce lieu de tensions entre représentations de soi et représentations collectives de soi qui convoquent la dimension socio-historique des rapports de colonisation, et la dimension imaginaire (social et individuel). À cet égard, E. Erikson (1968) souligne qu'« en termes de psychologie, la formation de l'identité met en jeu un processus actif à tous les niveaux de fonctionnement mental, par lequel l'individu se juge lui-même à la lumière de ce qu'il découvre être la façon dont les autres le jugent par comparaison avec eux-mêmes et par l'intermédiaire d'une typologie, à leurs yeux significative ; en même temps, il juge leur façon de le juger, lui, à la lumière de sa façon personnelle de se percevoir lui-même, par comparaison avec eux et avec les types qui, à ses yeux, sont revêtus de prestige. » (p. 19). Céline et Nam bénéficient de représentations favorables de la société française, produits de causalités complexes. Ces représentations se constituent par le biais de rapports réciproques et intersubjectifs. Pour Nam, nous constatons que les représentations viennent s'inscrire dans un idéal en lien à des éléments de l'imaginaire social transmis par la vietnamité. Pour Céline, les représentations collectives viennent activer des tensions de sa construction identitaire, tensions qui la mettent en souffrance. La représentation qu'elle a d'elle-même s'inscrit dans son désir d'appartenance française qui n'est pas reconnue comme telle. Or « la souffrance est à la fois consciente et inconsciente » (p. 51) et elle provient « aussi bien de la difficulté à élaborer le sens de son expérience [...] que du refus des autres de la reconnaître cohérente » (Barus-Michel, 2004, p. 30). La réciprocité des rapports et l'intersubjectivité sont agissent sur le désir de reconnaissance.

Nous allons tenter de montrer, à présent, comment à l'âge adulte, Céline et Nam cherchent à parvenir à des médiations pour apporter du sens à leurs désirs de reconnaissance.

Chapitre 14

Les conflits de valeurs ou la quête de soi

1 - L'historicité, lien de la cohérence identitaire

Les conséquences d'une pensée vietnamienne spécifique

Nous l'avons dit, la vietnamité, comme tout autre trait culturel, a des modalités singulières. Ces dernières, que nous soulignons spécifiquement dans ce travail, sont visibles, entre autres, dans les rapports hiérarchiques, les rapports aux parents, les rapports sociaux, et également par des éléments du langage. Ces rapports sont sous-tendus par une structure de pensée qui, pour Nam et Céline, semble s'opposer à la pensée française. « *C'est tout le contraire* », nous dit Céline. Elle ajoute : « *Ils se focalisaient sur des trucs... qui nous échappent en fait, qu'on ne voit pas en fait parce qu'on a une autre logique* ». Pour Céline, les Vietnamiens sont dans un rapport concret aux événements, aux individus. Pour Nam, les Vietnamiens apportent une explication physique aux situations alors que, dans la pensée occidentale « *tu t'accordes plus d'importance au psychologique* ». La pensée occidentale laisserait une place à une réflexion existentielle, alors que la pensée vietnamienne s'inscrit dans le rapport aux faits.

Notre objectif n'est pas de démontrer quelles sont ces spécificités. Ce qui nous intéresse, ce sont les effets de la transmission d'une telle structure de pensée sur la construction identitaire de Céline et de Nam. Ces spécificités culturelles, ils ne les ont pas toujours constatées. Ils ont perçu peu à peu, au cours de leur maturation, que leur groupe familial se différençait de l'espace social français de par leurs valeurs socio-culturelles. À l'âge adulte, les contradictions vécues dans l'enfance et l'adolescence s'actualisent alors qu'ils sont en recherche d'autonomie. Nam nous dit : « *J'ai un petit peu un choc de conception avec la vision que j'ai moi de par mes parents et ma famille, qui doit être une vision plus vietnamienne [...] par exemple, j'ai des aphtes, alors ma mère va me dire de boire de l'eau pour avoir moins d'aphtes, alors que ma copine va me dire "tu dois être stressé, tu dois être préoccupé par les choses"* ». Il évoque la vision de ses parents comme une manière de voir qui est révolue pour lui : « *Moi, dans mon éducation, j'ai intégré de par mes parents beaucoup d'explications physiques alors que dans une vision plus occidentale tu auras beaucoup plus d'explications psychologiques et...car dans ma vision les choses peuvent se résoudre par du physique. Pour moi, c'était plus la vision de mes parents* ». Nam nous donne à voir que l'accès à une pensée occidentale se fait par le biais du lien, celui qu'il tisse avec sa compagne. Jusqu'alors, « *sa vision des choses* » était celle de ses parents. Cette nouvelle position le met en questionnement par rapport à son

appartenance culturelle, car il s'en écarte : « *Je me rends plus compte des valeurs traditionnelles par différence avec une autre culture* ».

Pour Céline, c'est la question du respect qui ne permet pas d'installer une discussion et de donner son avis, car les aînés ont « *toujours raison* ». Pour elle, « *le... trop de respect tue l'esprit critique... trop respecter les anciens, les ancêtres tue l'esprit critique... tu sais bien au Vietnam, tu ne t'adresses pas à quelqu'un n'importe comment* ». C'est une évidence qu'elle veut confirmer avec moi. Pour Nam, « *le truc plus occidental, c'est que tu as le droit de discuter, de négocier* ». Nous constatons, également, cette différence dans un passage relevé dans l'ouvrage M.-H. Vu-Renaud (2004) où elle cite un professeur de collège expliquant le sérieux des élèves vietnamiens : « Ce sont de très bons éléments. Certains sont un peu timides ou un peu trop sérieux au début. On sent qu'ils sont là pour apprendre, pas pour "glander". Ils apprennent par cœur et c'est parfois difficile de leur faire exprimer une idée personnelle » (p. 217). L'auteure n'approfondit pas cette question de *l'idée personnelle*. Néanmoins, il nous semble que cette notion, si l'on peut dire, *d'idée personnelle* est caractéristique de notre institution française qui s'est construite sur l'héritage grec où la dialectique est instituée comme forme d'institution. La démocratie athénienne nous montre que la dialectique, avec autrui ou soi-même, permet la connaissance de l'autre et la construction de la Polis (Platon) dans laquelle la Rhétorique devient une discipline des lettrés. Dans la culture vietnamienne, c'est le confucianisme qui est la discipline des lettrés, c'est-à-dire l'absence de dialectique, car « l'individu acquiert de la dignité par le respect dont il témoigne à l'égard des normes et des codes » (Bertrand, 1995, p. 145). L'opinion individuelle dans l'espace social ne s'inscrit pas dans la construction de l'institution. À cet égard, D. Bertrand (1994) souligne que, dans la vietnamité, « nous sommes confrontés à d'autres représentations de la personne qui introduisent à une autre forme d'être que celle de la définition standard européenne (maîtrise, réalisation de soi, autonomie, choix, initiative...) » (p. 163). La société vietnamienne est, en effet, organisée sur un modèle holiste (dans le sens ontologique du terme), régie par des rapports de positions hiérarchisées. Ce sont les effets de ce modèle culturel sur la construction de l'individu que Céline et Nam perçoivent chez leurs parents. Céline évoque, en parlant de ses parents, « l'abnégation, l'oubli de soi » ou encore : « Toujours accepter ce que les autres te demandent... presque de manière intentionnelle... c'est très bizarre ». Chez les parents de Céline, ne pas déclarer son avis, son opposition, fait partie de leur comportement, de leur personnalité sociale.

Ces rapports entre individus ont également pour conséquence qu'on ne parle pas de soi, puisque l'individualité n'est pas une valeur en soi, ni la recherche d'autonomie. Le groupe familial est structuré sur ce modèle. « Pour préserver le cocon familial, il vaut mieux passer sur les petits problèmes de chacun [...] il vaut mieux couvrir ses malheurs, ses difficultés pour pas déranger la famille [...] il y a beaucoup de choses assez secrètes dans la famille vietnamienne », nous dit Nam. L'histoire n'est pas racontée, beaucoup de choses restent secrètes et ce comportement s'inscrit dans les habitus. Les parents de Céline et ceux de Nam ne racontent pas ce qu'ils ont vécu, ni leur histoire personnelle et familiale. « On ne parle pas de choses intimes. Moi, je dis pas... je ne parle pas de mes passions... genre de mes histoires ou des trucs comme ça. On raconte des choses plutôt... je ne sais pas. On ne parle pas de nous ce qu'on ressent. On ne dit pas je sens ça, je sens ci... on dira plutôt: je pense, je fais, mais pas je sens », raconte Céline. La subjectivité n'est pas un lien dans la cohésion du groupe familial. Car la subjectivité peut être porteuse de jugement, et juger les aînés, est un manque de respect, un interdit qui, transgressé, pourrait être destructeur. De fait, l'histoire des aînés n'est pas racontée, car elle pourrait être jugée. Seuls leurs exploits le sont. Et cela fait d'eux des êtres mythiques et divins et leurs exploits servent à rendre respectueux le groupe familial. Les faits généalogiques ne sont donc racontés que pour servir le prestige et la cohésion de la famille. Selon Devereux (1967), le déguisement de l'identité s'inscrit dans « les défenses de choix contre la destruction, puisque c'est la connaissance de son identité qui révèle la vulnérabilité de celui dont on connaît l'identité » (p. 121). Nous pouvons supposer que ce modèle culturel vietnamien (établir une histoire des aînés mythiques) peut être un moyen pratiqué, un déguisement, entré dans les modalités culturelles pour que le groupe ne soit pas vulnérable. Or le mythe a pour fonction « de résoudre les contradictions pour pouvoir engager une action cohérente et se réunir dans la cohésion autour d'un projet » (Barus-Michel, 2002, p. 81). Pour préserver le groupe familial, perçu comme complexe par Céline et Nam et soumis au dogme du respect et non de la discussion et de l'expression du conflit, le mythe est salvateur. Car le maintien du collectif est une prescription confucéenne : « si on prend une seule baguette en bambou on peut la casser, mais si on prend plusieurs baguettes, on ne peut pas les casser »¹⁶¹.

Ces modalités culturelles, qui induisent que les parents ne racontent pas leur histoire, produisent chez les enfants nés en France un manque. Pour Céline, ce dernier fait l'objet de reproches vis-à-vis des parents : « Oui je leur reproche... oui je leur reproche

¹⁶¹ Cité par Bertrand Didier (2000, p. 20).

tout le temps par rapport à ma famille... je leur parle de leur jeunesse, de la vie de mes grands-parents. Mais je ne sais pas, j'ai l'impression que c'est pas qu'ils ne veulent pas dire, c'est que parfois ils n'ont rien à dire... je ne sais pas... après [...] comme s'ils ne savaient pas quoi dire [...] je crois qu'au Vietnam les parents ne racontent pas. Je pense que les parents naissent à leur naissance, point ». L'individu est un être du présent au Vietnam. Néanmoins, ce n'est pas le cas dans les modalités socio-culturelles françaises.

Le maillon manquant à la construction de soi

En France, l'histoire, la généalogie sont des préoccupations omniprésentes dans les significations quels que soient les registres. Dans cette orientation, V. de Gaulejac (1999) précise l'importance de l'inscription généalogique et « l'histoire selon laquelle l'ordre généalogique est nécessaire pour assurer la reproduction sociale et la construction de chaque individu comme sujet est une loi générale » (p. 108). Car le sujet est *multi-déterminé*, en partie par son histoire généalogique. La rupture généalogique ou le rejet de la filiation peut amener le sujet à une confusion identitaire. En effet, « à refuser ces liens, [le sujet] se coupe d'une partie de lui-même » (de Gaulejac, 1999, p. 113). Chez Céline et Nam, il n'est pas question de rupture généalogique consentie, mais d'une rupture qui procède de la vietnamité transmise. Selon Céline, rappelons-le, la notion même d'une histoire de soi à raconter n'aurait pas de significations dans les modalités socio-culturelles vietnamiennes. Nous pensons que le contexte social français révèle à nos protagonistes un besoin de connaître l'histoire familiale, en ce qu'elle est porteuse de sens concernant leur individualité (laquelle n'a pas de sens en soi dans la vietnamité). Or ils se sont construits, en partie, dans les modalités socio-culturelles françaises où, comme le dit Céline, « *c'est carrément l'inverse. Moi je connais des familles françaises avec tout, et leur famille, leurs parents, leurs grands-oncles... tout ça, moi je ne sais pas trop* ». En effet, dans ce modèle socio-culturel contemporain français, l'histoire individuelle est parlée. Or dans ce contexte français, Céline et Nam ne peuvent parler la leur comme ils le désireraient. Ils sont dans une rupture de la continuité du sens de leurs histoires en tant que transmission de valeurs, valeurs dont ils perçoivent l'incohérence dans la mesure où elles ne prennent pas racine au sein d'une histoire généalogique française. Or pour qu'un enfant accède à la subjectivation, V. de Gaulejac (1987) insiste sur le fait qu'il doit être bénéficiaire de son histoire généalogique, « cette incertitude quant à leurs [les enfants] origines se traduit par une activité fantasmatique intense qui leur permet de se construire une histoire » (p. 46). Dans le cas de Céline et de Nam, si l'histoire n'est pas racontée, elle ne saurait non plus

s'inscrire à l'intérieur d'espaces de compréhension de l'expérience vécue des parents en ce que l'histoire des parents et du groupe familial prend racine au Vietnam. À cet égard, G. Noiriel (1991) souligne que, pour les premières générations de descendants de migrants, « la mémoire des origines familiales ne peut se nourrir des souvenirs liés à l'expérience vécue » (p. 2455). Le processus de construction de soi où se jouent des tensions s'articule dans une rupture de sens due à l'histoire non-racontée et aux phénomènes produits par la migration des parents pour Céline et Nam. Nous allons voir que ce maillon manquant participe d'éléments imaginaires.

Le fantasme et l'imaginaire liés aux racines

En psychanalyse, le terme de fantasme est lié au désir. Il constitue « un scénario imaginaire où le sujet est présent et qui figure [...] l'accomplissement d'un désir et, en dernier ressort, d'un désir inconscient » (Laplanche, Pontalis, 1967, p. 152). Le fantasme entre, donc, dans une construction imaginaire dont l'objectif est de satisfaire un désir. Dans l'approche kleinienne, « le fantasme est une fonction du Moi » (Segal, 1969, p. 7). Le Moi entretient des relations objectales à travers le fantasme et la réalité. Chez le nourrisson, l'image du sein aimant est en lien avec la réalité du sein. Le désir de ce sein crée le fantasme du sein que le nourrisson désire, alors que le sein est absent dans la réalité. Or le social est une donnée de cette réalité. La construction imaginaire liée au fantasme intègre donc des données sociales. Pour Castoriadis, l'imaginaire « est origine de la construction humaine, sociale, historique et psychique » (cité par Giust-Desprairies, 2004, p. 241). Or ce qui nous intéresse, ici, c'est la construction imaginaire du sujet qui s'ancre à son rapport au monde social et aux constructions psychiques desquelles elle procède.

Nous avons souligné dans un précédent chapitre que les Français projetaient sur Nam l'image du Vietnamien qui fait des arts martiaux, qui est sérieux. Ce sont des représentations collectives en rapport à des constructions liées, en partie, à une réalité sociale. Pour Nam, cette image est un allant de soi et est liée à une signification de sa construction imaginaire de ce que représente un Vietnamien. C'est-à-dire un être fort et volontaire, assidu. Nous pensons que cet imaginaire procède également des fondements de sa vietnamité transmise. En effet, la pratique des arts martiaux s'inscrit dans l'histoire du Vietnam. Cette discipline est encore très répandue de nos jours. Par ailleurs, le mythe de la construction du Vietnam raconte l'histoire d'un peuple valeureux en luttes perpétuelles avec les éléments naturels. À cet égard, D. Bertrand (1995) précise que « le mythe de la construction du Vietnam témoigne du succès d'une lutte incessante contre les eaux, aussi

les Vietnamiens partagent-ils ce sentiment qu'ils pourront toujours vaincre l'adversité : ce sentiment fait partie intégrante de leur projet et comportement » (p. 145). La langue vietnamienne véhicule également cet imaginaire. En effet, pour désigner le pays, le Vietnam, on emploie les termes "đất nước", dont la traduction littérale est terre eau. La langue transmet donc cette réalité géographique d'un pays qui s'est construit entre la montagne et la mer, et que, de par son relief, il est soumis à des variations climatiques très importantes du nord au sud, impliquant typhons, sécheresses, inondations. Cette réalité, qui compose en partie le mythe, participe de l'imaginaire social des Vietnamiens. Par ailleurs, les Vietnamiens sont fiers de leurs exploits historiques dont les héros sont assimilés à des divinités, des saints que l'on prie et respecte. À ce propos, I. Simon-Barouh (1999) souligne que, chez les Vietnamiens, « l'un des ressorts de l'équilibre individuel réside dans le fait que, malgré le système politique en place, le Vietnam est un pays dont aucun Vietnamien ni descendant de Vietnamien n'a honte » (p. 134). Les Vietnamiens constituent donc un peuple fier de par leur histoire et de par le mythe fondateur de leur culture. Le mythe et l'histoire s'articulent pour fonder l'imaginaire d'un peuple qui s'est battu pour préserver sa culture contre l'envahisseur, qu'il soit chinois¹⁶², français ou américain. Cet imaginaire est donc en lien avec la réalité historique. Il est néanmoins chez Nam en rapport à des représentations occidentales. Pour lui, l'homme vietnamien est un être supérieur qui impressionne, à l'image de son père : « J'en profitais un peu pour faire peur à mes copains en disant qu'il [son père qui pratiquait le Kung-Fu¹⁶³] était terrible. Je tournais ça en dérision. C'était un peu le mythe pour mes copains ». C'était un mythe pour ses copains et peut-être un fantasme pour lui, d'être à l'image de son père. Nam est fier, aujourd'hui encore, de la signification de ses origines vietnamiennes qu'il caractérise comme « des avantages ». Nous pensons que Nam a construit un imaginaire individuel lié à l'imaginaire social de ses origines vietnamiennes et aux représentations collectives françaises, ou occidentales. Cette construction procède, en partie, de la transmission d'une vietnamité au sein du groupe familial – qui par ailleurs a aussi intégré des représentations françaises – et de sa socialisation française.

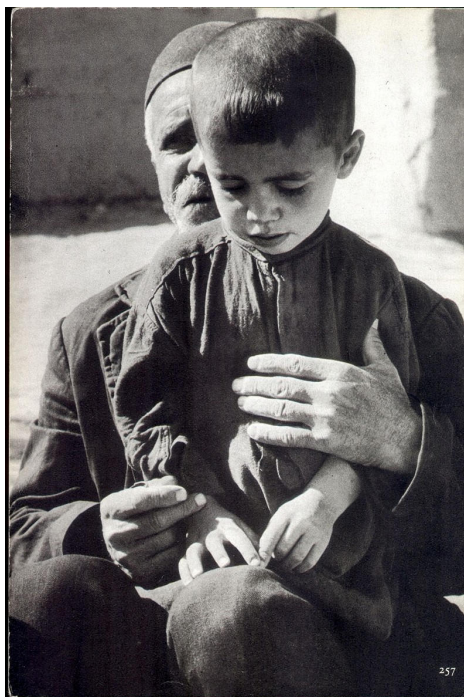
Rappelons-le, dans les modalités culturelles vietnamiennes, on ne parle pas de soi. Une manière de préserver la cohésion du groupe familial. L'absence de dialectique inhibant le conflit explicite. Derrière ces pratiques culturelles, le mythe du lien familial est

¹⁶² L'envahisseur chinois demeure également dans l'imaginaire social, bien que la culture vietnamienne soit empreinte de culture chinoise.

¹⁶³ Art martial chinois.

persistant. Le respect est un moyen de préserver le lien familial, l'unité de la famille, c'est-à-dire la longévité du clan. Lorsque Nam va pour la première fois rencontrer, à 21 ans, sa grand-mère maternelle au Vietnam, il est en recherche de ce fantasme lié au mythe de la structure familiale vietnamienne. Pour lui, le lien familial semble signifier l'affection absolue. Et le Vietnam représente ce lien familial : « J'ai ressenti un accueil super chaleureux. Et ça, ça m'a touché, car je me suis dit que même si elle [sa grand-mère] ne me connaissait peut-être que par des photos, elle pouvait m'accueillir comme ça à bras ouverts [...] Ce que j'aime bien d'elle, c'est l'accueil, la reconnaissance de la famille ». Lorsque Nam évoque ce lien familial, il ajoute : « même s'il y a beaucoup de problèmes dans la famille. Ça, c'est assez particulier des familles vietnamiennes. Les liens sont assez forts en interne, mais les haines aussi. » Nam est conscient que ce lien familial – que l'on doit préserver et qui est vécu comme une injonction, nous l'avons souligné – ne signifie pas uniquement l'affection. Néanmoins, la préservation de ce lien s'inscrit dans la vietnamité. Nam en donne une représentation : « C'est marrant parce que je dis que je ne la connaissais pas [sa grand-mère maternelle], mais dès qu'on s'est rencontré j'ai senti un lien de famille, en tout cas de sa part. »

Lorsque j'ai pratiqué la méthode du photolangage avec Nam (pour entrer davantage dans la compréhension de son lien à l'imaginaire) en lui posant la question : *qu'est-ce que cela signifie pour toi « être vietnamien » ?* Il a choisi la photo n° 1, ci-après :



Copyright Photolangage

Son commentaire est le suivant :

« C'est peut-être pas comme ça que je me représente la façon d'être vietnamien, même si ça, ça représente ma rencontre avec ma grand-mère du Vietnam. À la différence, j'aurais une culture plus française un peu plus marquée. C'est vraiment le fait... ça représente la transmission, et puis le lien vraiment du point de vue affectueux avec son pays, sa famille, ses parents, ses grands-parents. [...] On peut imaginer que le petit enfant se demande, se pose des questions sur son avenir, alors que le grand-père a l'air sûr de lui. Il se demande qu'est-ce qu'il fait là. Il aime bien avoir cette main posée sur lui avec le sentiment d'être bien assisté, bien choyé ».

Pour Nam, aller au Vietnam constituait une recherche d'affection par rapport au lien familial qu'il imaginait, qu'il fantasmait. Cette image touche à sa représentation de son appartenance vietnamienne. Nam se représente par cet enfant assis sur les genoux de son grand-père. Être vietnamien, né au Vietnam, signifierait ressentir le lien familial et, de fait, recevoir de l'affection, ce qui serait rassurant et apaisant. Les Vietnamiens, ses parents, seraient donc des individus affectueux. Les modalités culturelles vietnamiennes transmises intègrent un rapport spécifique à la famille, que l'on doit préserver, et qui signifie une forme de lien absolu dans l'imaginaire social des Vietnamiens. Nous pensons que la transmission d'une *vietnamité* véhicule cet imaginaire relatif au lien familial. Nam semble associer cette question du lien absolu à l'affection. Pour Nam, être vietnamien signifie donc avoir ce rapport familial fantasmé, être affectueux ou recevoir de l'affection de sa famille, de ses parents. Toutefois, ce lien ne s'exprime pas dans un rapport intime, affectif, dans les modalités culturelles vietnamiennes. Néanmoins, pour Nam, c'est un fantasme qui peut être une réalité au Vietnam, mais reste de l'ordre d'une construction imaginaire pour lui qui est né en France. Pour lui, le fantasme des racines est lié, pour une part, au désir de connaître des rapports affectueux avec ses parents. Et au désir d'être, peut-être, à l'image de son père. Les valeurs transmises, et qui font sens pour Nam, sont porteuses de significations imaginaires de vietnamité.

Pour Céline, le fantasme procède des origines sociales de sa famille maternelle, nous l'avons souligné à plusieurs reprises. Néanmoins, elle ne connaît pas l'histoire de sa généalogie. Ce qu'elle sait, c'est que la famille de sa mère s'inscrivait dans des origines sociales bourgeoises. Les membres de cette famille étaient de hauts fonctionnaires de l'État, et par conséquent, en lien avec l'institution coloniale française et ses modalités culturelles transmises. Son fantasme est davantage lié à la reconnaissance, à la notoriété de

sa famille : « ... un grand Culte... mes ancêtres étaient assez connus donc... mais mes ancêtres, je ne les connais pas... c'est peut-être pour ça que j'ai fait de l'histoire, une des raisons qui ont fait... je suis une fan de généalogie historique ». Céline désire cette reconnaissance qui lui apporterait d'être aussi reconnue en tant que Française. Car pour elle, ses ancêtres sont français. Pourtant, nous l'avons souligné, elle se sent davantage reconnue comme une immigrée vietnamienne, sans différenciation avec ceux arrivés en Boat-people qui avaient souvent des origines sociales modestes. Le fantasme des racines est en rapport avec le désir de reconnaissance de son appartenance française.

Les constructions imaginaires de nos protagonistes, liées aux racines vietnamiennes, participent de leur construction de soi dans la mesure où elles contribuent à la représentation qu'ils ont d'eux-mêmes, ou qu'ils désirent d'eux-mêmes en tant que Vietnamiens d'origine.

Nous allons, à présent, aborder la manière dont Céline et Nam se représentent les valeurs françaises, et comment, spécifiquement, l'idéalisation de celles-ci participe à les situer dans un entre-deux, dans la mesure où ils idéalisent également les valeurs vietnamiennes, comme nous venons de le démontrer.

2 - Tensions entre des valeurs : idéalisation et culpabilité

L'idéalisation des valeurs occidentales

À l'extérieur du groupe familial, l'enfant est confronté à d'autres valeurs inscrites dans des significations imaginaires. Dans les cas de Céline et de Nam, ce sont les significations de francité, et plus généralement celles de l'Occident, qui diffèrent dans les rapports familiaux et inter-individuels. Les questions d'égalité entre individus, de réalisation de soi-même (*devenir quelqu'un*), de recherche d'autonomie, sont des valeurs enseignées par les *outils de socialisation* (Dubet, 2003), les institutions éducatives françaises, et dans l'espace social en général. Valeurs qui portent les significations imaginaires liées à la francité. C'est du lieu de ces significations que Céline et Nam constituent leurs identifications liées à leur époque et au contexte culturel et social. Ce contexte ne s'inscrit pas dans le même espace et la même temporalité que ceux des parents nés au Vietnam et arrivés en France dans les années soixante-dix. De fait, la vietnamité qu'ils transmettent procède du contexte social vietnamien tel qu'ils l'ont quitté et non tel qu'il est actuellement puisqu'avec la mondialisation de l'économie et des communications, les modalités culturelles vietnamiennes sont davantage empreintes de références

occidentales contemporaines. En France, suite à leur migration, les parents vivent une seconde socialisation. Pour Céline, ses parents « *ont vachement évolué. En fait mon père n'avait que... son seul principe c'étaient les principes vietnamiens d'il y a 40 ans* ». L'influence des enfants devenus adultes permet également des échanges qui n'avaient pas lieu durant l'enfance. Les parents leur font confiance puisque leurs enfants sont nés en France et y ont été scolarisés, ce qui n'épuisait pas le fait qu'ils se soient construits, en partie, dans des modalités culturelles de l'ancien Vietnam où s'ancre la rigueur confucéenne. Néanmoins, le changement des parents incite Céline et Nam à revoir également leur rapport à eux et, peut-être, à le remettre en question.

Lorsqu'il est au stade de la reconnaissance sociale et qu'il s'identifie à l'extérieur du groupe familial, l'individu est amené à comparer les valeurs de son groupe familial avec celles de l'extérieur, c'est-à-dire de la société française. C'est aussi la période où les termes du *contrat narcissique* (Aulagnier, 1975 ; Kaës, 2009) qui le lie à son groupe primaire sont mis à l'épreuve. Céline évoque cette comparaison au stade de son enfance : « *chez les Français, on [avec sa sœur jumelle] voyait que c'étaient pas les mêmes rapports dans les familles françaises que dans la nôtre et on s'est posé des questions. Moi, je me souviens, j'avais des copines c'était la famille idéale, tu vois. Les parents jouaient au foot avec les enfants, ils se faisaient plein de bisous, ils s'embrassaient tout le temps* ». La confrontation des valeurs produit l'envie. Ce sont les rapports avec les parents sur le modèle français qui sont idéalisés durant l'enfance. Ne pas être soumis à une hiérarchie familiale, recevoir de l'affection par des baisers de la part des parents, c'est ce que Céline aurait désiré. Néanmoins, elle sait également que l'affection ne se montre pas. Elle l'évoque : « *il y a aussi effectivement un héritage vietnamien d'une froideur dans les sentiments... on ne dit pas ses sentiments, on ne fait pas de manifestations physiques [...] On cache ses sentiments parce que sinon... tu perds la face...* » *Perdre la face* est honteux pour les Vietnamiens, car le visage est une façade qui sert à cacher ce que l'on éprouve. Cette pratique est héritée du dogme confucéen. Dès l'enfance, les individus apprennent à ne pas rendre expressives leurs émotions, afin de cacher ce qu'ils ressentent. Lê Hữu Khóa porte à notre attention quelques exemples de la langue vietnamienne montrant l'importance de l'expression du visage. À titre d'exemple, pour exprimer la *discrétion*, on dira « *giấu mặt* » qui signifie littéralement *cache le visage*. Pour exprimer *retrouver sa dignité*, on dira « *rửa mặt* », qui signifie *laver le visage*. « Le visage est donc indissociable de la face et l'image immédiate d'un visage détermine le premier contact entre les êtres » (Lê Hữu Khóa, 1996, p. 15).

Montrer ses émotions serait donc lié à la honte dans la vietnamité, et plus largement dans les cultures sinisées.

Céline souffre de ce rapport familial. Cette situation semble se généraliser aux Vietnamiens nés en France, d'après ce qu'elle nous confie : « *Ça, d'ailleurs, j'ai des cousins qui s'en sont plaint aussi. Ça, je pense que c'est très vietnamien* ». Céline et Nam sont en rapport depuis leur enfance avec des idéaux français, qui composent en partie leur Idéal du Moi. Or « l'idéal du moi [...] semble d'une façon plus souple et plus consciente [que le Surmoi] se rattacher aux idéaux d'une époque historique particulière, en tant qu'ils ont été assimilés durant l'enfance » (Erikson, 1968, p. 224). L'époque dans laquelle nous nous situons représente l'individu idéal comme une personne *bien dans sa peau*, qui exprime ses émotions, *sans tabou*, qui se veut *épanouie*. Les médias nous montrent ces représentations de l'individu. Et elles constituent également l'idéal de Céline et de Nam : « *Je pense que c'est tout aussi important voire plus que chaque personne s'épanouisse* », nous dit Nam. Ces valeurs idéalisées sont celles de l'institution française et des principes de la République. *Liberté, égalité, fraternité* sont au centre des rapports idéalisés de nos protagonistes, rapports qu'ils désirent avoir également avec leurs parents. « *Moi j'aime bien... le côté [français] un peu où on est libre et tout... le côté aussi où on parle un peu aussi entre père [avec son père]* », nous dit Céline.

Dans l'approche kleinienne, rappelons-le, l'objet idéalisé n'est pas le *bon* objet, mais une image de celui-ci. La valorisation de l'objet est liée à l'envie, au désir. Ce désir s'associe également à une dévalorisation de l'objet, comme moyen défensif. Céline nous dit, en évoquant les rapports familiaux français: « *en fait, avec l'âge j'ai compris que ce n'était pas l'idéal puisque dans ces familles-là, en fait, les parents ont demandé le divorce. Il y a eu des disputes tout le temps. Il y avait d'autres problèmes, en fait... que nous, on n'a pas eus. Nous, on ne se dispute jamais* ». Elle se place à présent dans une appartenance vietnamienne en s'incluant dans un *nous*. Les significations de francité, représentées par les rapports familiaux, sont alors dévalorisées, ce qui montre qu'elles ont pu être idéalisées, et le sont peut-être encore.

Céline et Nam idéalisent des valeurs françaises de leur époque, car elles représentent la liberté individuelle, l'autonomie qu'ils désirent. Elles signifieraient également des rapports plus affectueux avec les parents. Ce clivage de valeurs socio-culturelles vietnamiennes et françaises s'est constitué au cours de l'enfance. Nous allons montrer que cette idéalisation produit de la culpabilité chez Céline et Nam dans la mesure

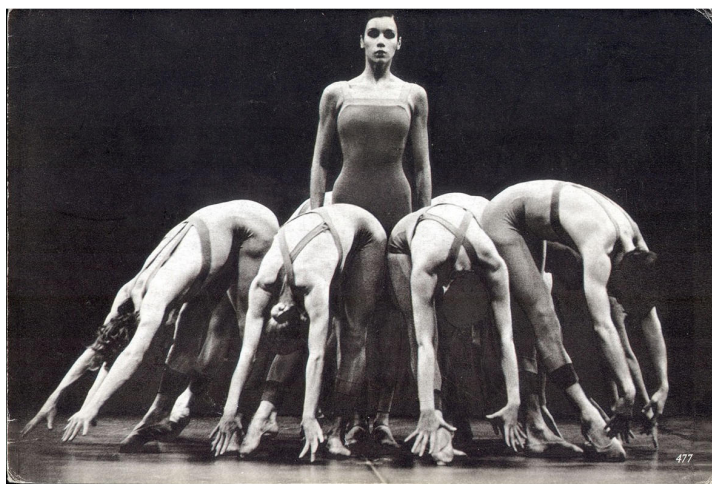
où cela signifie se détacher des valeurs vietnamiennes, donc perdre l'amour des parents, au sens psychanalytique.

L'entre-deux : les tensions en acte

La construction identitaire de Céline et Nam, rappelons-le, se fonde sur un imaginaire des racines vietnamiennes. Cet imaginaire produit une fierté, et une idéalisation, des origines. Par ailleurs, les modalités culturelles, intégrant le respect des ancêtres, des parents s'inscrivent au niveau moïque et surmoïque des protagonistes. L'idéalisation des valeurs françaises apparaît dans le désir d'être dans un rapport d'égalité avec les parents, de penser à son bien-être personnel, ou encore d'exprimer physiquement ses sentiments et ses émotions. De fait, nous pensons que l'identification à ces valeurs françaises entre en conflit, avec des éléments au niveau des instances moïque et surmoïque. Céline nous donne à voir ce conflit dans sa recherche de sens, avec ses sœurs, par rapport à ces différences culturelles liées à l'affection : « *Entre sœurs, on dit beaucoup "je sens", on parle beaucoup des parents entre nous, de la famille, mais énormément [...] on essaye de comparer nos sentiments, et là justement... on surinvestit dans l'affect, quoi. Mais l'affect analysé, au sens où on ne se dispute pas, on ne se fâche pas* ». Les affects semblent rester un danger pour Céline. Dans la mesure où montrer ses émotions, c'est aussi pour elle *perdre la face*. Cela signifie, inconsciemment, montrer sa honte, ce qui est de l'ordre des interdits surmoïques. Par ailleurs, elle nous a montré, précédemment, qu'elle dévalorisait l'expression des affects, car ils n'empêchaient pas les disputes au sein des familles françaises. Céline se représente comme capable d'exprimer ses sentiments, mais sous un certain contrôle, une façade, comme elle l'a intégré depuis l'enfance. Elle ajoute : « *même si entre nous [avec ses sœurs] on n'est pas du tout affectueuse. C'est ça qui est bizarre. Mais bon ça se sent... dans le regard. On est assez proche toutes les trois* ». Céline et ses sœurs ont donc des rapports affectifs qui s'inscrivent dans la vietnamité. Laquelle est également valorisée, du moins intériorisée. Céline et Nam comprennent l'expression vietnamienne des affects. Néanmoins, cette expression est spécifique, comme nous l'explique Céline en évoquant le rapport à ses parents : « *Mais bon, après, il y a tout un jeu de regards, de gestes... enfin, de gestes qu'on fait. Mais là je pense que c'est vietnamien* ». De son côté, Nam, qui évoque des rapports très distants avec ses parents (« *on a toujours eu une relation très distante* »), dit en décrivant le rapport avec sa mère « *C'est beaucoup par des gestes indirects qu'on ressent qu'on a des liens forts* ». Nos protagonistes montrent que ces rapports ne passent pas par le langage ou par des démonstrations physiques. Ne pas

dévoiler sa subjectivité, ce que l'on pense ou ce que l'on éprouve, ne semble pas empêcher de transmettre ce que l'on ressent. Et Céline se situe dans un entre-deux dans l'expression de ses sentiments. Elle est capable d'exprimer ce qu'elle ressent (elle en parle avec ses sœurs). En même temps, elle ne peut avoir de contact physique avec ses sœurs.

Lorsque j'ai pratiqué la méthode du photolangage avec Nam, en lui posant, cette fois, la question : *Qu'est-ce que cela représente pour toi être occidental, être français ?* Nam a choisi l'image ci-après :



copyright Photolangage

Voici ce qu'il m'en dit :

« Ça m'évoque un petit peu les loisirs que j'ai... que je peux bénéficier ici, en France à Paris. J'aime bien... je suis intéressé par tout ce qui concerne la danse [...] Je vais souvent voir des danses contemporaines et un peu plus classiques. Ça, ça m'évoque un petit peu les soirées passées le vendredi ou le samedi [...]. Qui est associé à un rythme, à la fois à une opportunité... de profiter de son temps libre. Là c'est plutôt quelque chose que je me suis bâti par moi-même. C'est quelque chose que j'ai pu choisir de faire depuis quelques années, depuis 4 ou 5 ans. Ça évoque le boulot, car c'est un soir après le boulot et ça évoque la liberté de se préoccuper un peu du temps libre. J'ai plus appris par moi-même que quelque chose qui s'est transmis par mes parents. [...] après sur la... pour moi, ça évoque plus une vie parisienne. L'alternance entre le boulot et les loisirs [...]. Ça m'évoque aussi ma copine qui est française ».

La danse contemporaine se caractérise par l'expression par le corps et sa mise en valeur. Dans les modalités socio-culturelles vietnamiennes, le corps, surtout féminin, est dissimulé. La chair est impudique. Or, dans la construction imaginaire de Nam, les valeurs françaises représentent bien l'expression, la liberté. Néanmoins, Nam énonce également le

besoin d'un compromis entre *les loisirs et le travail*. Les valeurs françaises lui permettent cet écart, alors que l'assiduité au travail est au cœur des valeurs familiales. Nous pensons que, pour lui, être français, c'est être dans un compromis de désirs personnels et d'exigences liées à *l'autorité suprême*, transmises par les modalités socio-culturelles vietnamiennes (où le travail est valorisé). L'accès à de nouvelles valeurs est devenu possible pour Nam après la rencontre de sa compagne : « *J'ai pas mal... là-dessus j'ai pas mal appris sur tout ce qui est apprendre un peu mieux à connaître ses parents, apprendre un peu mieux à connaître ses émotions, apprendre à se développer un peu plus...* ». Pour Nam, l'idéalisation des valeurs françaises est incarnée par l'idéalisation de sa compagne – l'image qu'il choisit peut, également, nous faire émettre cette hypothèse : « *Pour moi, [connaître ses sentiments], c'était plutôt un voile un peu flou ; avec ma copine, elle a une tendance à bien s'interroger, à poser les bonnes questions, à se les poser aussi. Après, elle est comme ça.* » La compagne *dé-voile* à Nam une autre manière d'exprimer ses affects, et nous l'avons souligné, des valeurs d'autonomie.

Néanmoins, le changement est complexe, car il va à l'encontre des termes du *contrat narcissique*. Le changement est de l'ordre de la transgression et de la recherche d'un nouvel équilibre (Enriquez, 1978). Nous pensons que, pour Nam, découvrir une autre manière d'exprimer ses affects – ce qui serait caractérisé comme honteux dans les modalités vietnamiennes – produit une culpabilité : « *Ce n'est pas une façon de renier ce que je suis ou ce que j'étais. C'est une façon d'évoluer. Je ne me dis pas qu'en retirant ce voile je vais renier l'éducation de mes parents, la façon dont on a été conçu, élevé, etc.* », nous dit Nam. L'idéalisation des valeurs françaises entre en contradiction avec le *bon* objet qui est représenté par la vietnamité, les parents. Cette vietnamité qui s'inscrit au niveau moïque est également considérée comme fondamentalement *bonne* : « *J'ai appris qu'on n'est pas obligé de se raconter des choses pour se comprendre. Il y a beaucoup de choses qui passent autrement que par la parole.* » C'est l'idéalisation des valeurs françaises, qui semble permettre à Nam de découvrir, dans une autre perspective, sa vietnamité. À cet égard, V. de Gaulejac (1987) souligne que « l'identité est en quelque sorte tiraillée entre la permanence et le contraste, entre la similitude et la singularité, entre la reproduction et la différenciation, entre ce qui la fonde dans le passé et ce qui la spécifie dans le présent dans une perspective d'avenir » (p. 98). Nos protagonistes sont tiraillés entre ces deux pôles de valeurs, l'un étant celui de l'espace familial, l'autre représentant les identifications extérieures de leur socialisation. Cet entre-deux constitue leur espace de construction de soi. Cette position produit une culpabilité inconsciente. En effet, ils nous donnent à

entendre un sentiment d'ambivalence dans leur désir d'appartenance à la société française dans laquelle ils cherchent à accomplir leurs propres désirs. Rappelons que l'ambivalence est considérée comme une « présence simultanée dans la relation à un objet, de tendances, d'attitudes et de sentiments opposés, par excellence l'amour et la haine » (Laplanche, Pontalis, 1967, p. 19). Dans le cas de Céline et de Nam, les valeurs vietnamiennes liées aux affects sont intégrées, certes, comme bon objet, mais elles sont également considérées comme insuffisantes, et sont, de fait, aussi le *mauvais* objet. Or « lorsque le clivage fondamental et normal entre l'amour et la haine et entre le bon et le mauvais objet échoue, une confusion entre le bon et le mauvais objet peut s'installer » (Klein, 1957, p. 67). Cette situation est à la base de tout état confusionnel. Cette confusion est également une défense contre la culpabilité de la perte du *bon* objet fondamental. Nous pensons que l'ambivalence dans laquelle se situent nos protagonistes est le produit d'un conflit au niveau moïque pour se défendre contre cette culpabilité, inconsciente, de délaisser les valeurs vietnamiennes et d'aller contre *l'autorité suprême* paternelle. Cela se traduit, inconsciemment, par la peur de perdre l'amour des parents. Le désir existentiel de Céline et de Nam, de s'individualiser, d'exprimer leur subjectivité, les éloigne du groupe familial. En même temps, ils ne désirent pas cet éloignement et cette situation les place dans un entre-deux. Néanmoins, nous pouvons supposer, également, que les parents sont dans une culpabilité en ne pouvant répondre aux attentes de l'enfant, ou même les comprendre, ce que montre Nam : « *Je pense que c'est tout aussi dur pour moi que pour mes parents de dire qu'il faut franchir des barrières* ». Cet entre-deux est un espace qui met une frontière entre les parents et les enfants, qui met une distance tant sociale que psychique.

Nous allons voir que cette situation d'entre-deux produit chez Céline et Nam un besoin de préserver l'amour des parents.

Des objets d'investissement : la recherche de sens

En devenant adultes, Céline et Nam s'affirment davantage en tant que sujets. Leur socialisation les a fait quitter peu à peu le groupe familial et aller vers d'autres groupes sociaux. En entrant dans une relation intime, les conflits psychiques non résolus au cours de l'enfance refont surface. Nos protagonistes sont, de nouveau, confrontés à des conflits de valeurs apparus à l'adolescence. Ils se situent dans une culpabilité inconsciente de choisir ou non le *bon* objet. Ce dernier s'inscrit aux niveaux moïque et surmoïque. Il représente donc en partie les parents. La culpabilité, qui amène la souffrance psychique,

vient mobiliser des mécanismes défensifs qui vont se jouer, dans la réalité de Céline et de Nam, dans des objets d'investissement.

Lorsque Nam nous décrit ses souvenirs d'enfance, il évoque ses grands-mères. Sa grand-mère paternelle, ayant vécu à Paris quelque temps, s'est occupée de lui : « *Elle venait me chercher à l'école primaire et maternelle. C'est les souvenirs que j'ai principalement. Elle venait me chercher et m'emmenait chez elle et me faisait des bons petits plats. C'est une grand-mère très affective que j'ai connue pas très longtemps, pas beaucoup, mais de qui j'étais très proche. Elle parlait très peu français, quasi pas français* ». Pour Nam, l'affection de sa grand-mère est liée également aux souvenirs culinaires. Sa grand-mère ne parlait pas français, mais il comprenait son affection, entre autres par *les bons petits plats* qu'elle lui préparait. La cuisine est pour lui un élément important de vietnamité. Rappelons qu'il l'inscrit dans sa représentation idéalisante du Vietnamien. Cette relation objectale s'installe dans l'enfance comme catalyseur de l'amour dont il a besoin. Car « l'angoisse, la culpabilité, et les sentiments dépressifs sont partie constituante de la vie affective de l'enfant ; ils imprègnent par conséquent les premières relations objectales de l'enfant, constituées par des personnes réelles aussi bien qu'à leurs représentants dans son monde intérieur » (Klein, 1947, p. 146). La cuisine est représentante du lien affectif maternel, et du lien de vietnamité. Lien qui se déplace de la mère à la grand-mère lorsque Nam est enfant. En tant qu'adulte, c'est de nouveau par la cuisine qu'il recherche l'affection de sa mère : « *C'est un truc [les recettes de cuisine] que j'attends pas mal d'elle. Je lui pose des questions et elle aime bien aussi discuter de ça. On discute bien de la bouffe. C'est un truc que j'aimerais bien qu'elle me transmette. C'est une façon de se rapprocher de sa mère. C'est une manière détournée. Mais c'est important* ». Rappelons-le, Nam est dans une culpabilité inconsciente d'idéaliser les valeurs françaises et d'idéaliser sa compagne, qui inconsciemment rappelle la situation de la relation œdipienne avec sa mère, ce qui réactualise le conflit. Être du côté des valeurs françaises signifie donc la perte de la mère, du *bon* objet fondamental. Nam est dans un besoin de réparer cette *haine*, dans le sens kleinien du terme, comme médiation à sa stabilité moïque. C'est à travers la cuisine que Nam trouve sa *façon de réparer*. C'est un moyen d'atténuer sa souffrance. Un mécanisme défensif contre la culpabilité. Il se met d'ailleurs du côté de l'amélioration : « *Je souffrais pas mal... je me disais : "c'est dommage de pas pouvoir partager plus avec mes parents, des sentiments". Ça s'est amélioré, j'en souffre un peu moins même si on ne s'embrasse pas* ».

De son côté, Céline se souvient de son enfance comme d'une rupture affective : « *ma mère était assez affectueuse jusqu'à mes 11 ans. Mon père a toujours été un peu distant... mais bon, je sais bien qu'il nous aime bien... euh moi, je l'ai mal vécu adolescente* », « *je crois que ça a été une coupure brutale parce que je crois que mon père lui a dit "écoute, les bisous, c'est fini, elles sont grandes"* ». Son père en est la cause. Cette initiative s'inscrit dans les modalités culturelles vietnamiennes. Nous l'avons souligné, les enfants, dès qu'ils sont en âge d'assumer des tâches, sont considérés comme des adultes. Ce qui signifie qu'on ne leur apporte plus l'attention affective qu'un enfant requiert dans les modalités socio-culturelles françaises. Au regard de l'espace de socialisation français, Céline s'est trouvée *marginalisée* par la décision paternelle. Elle en a souffert, car cette décision de son père ne faisait pas sens pour elle dans l'espace français où ces idéaux ne sont pas reconnus. Nous pouvons supposer qu'au sein d'un espace socio-culturel vietnamien, dans le cas où tous les enfants sont élevés sur ce mode, cette situation n'est pas vécue comme un drame. Néanmoins, Céline s'est trouvée privée d'affection et, par là même, est devenue différente de ses camarades françaises. Cette rupture qui marque son exclusion nourrit alors une sorte de *haine* intériorisée vis-à-vis de son père. La mère, quant à elle, est plus valorisée par Céline. Rappelons que ce sont également les origines sociales maternelles qui produisent la part imaginaire de son appartenance française. Or, cette rupture qui s'est inscrite en intériorité chez Céline se réactualise dans une autre situation, celle de l'apprentissage de la langue vietnamienne. Son père désirait fortement qu'elle apprenne la langue. Elle n'a jamais réussi. Elle dit qu'elle fait un « *blocage* ». Encore actuellement, elle essaye d'apprendre à l'UJVF mais sans succès. Nous pensons que, pour elle, la vietnamité étant associée à son père, le rapport affectif qu'elle a avec lui est déplacé sur la relation objectale à la langue. Or ce rapport affectif a été malmené. « *Il y a aura toujours un fossé tant qu'on n'aura pas la langue. Il y aura quelque chose qui nous séparera* », nous dit Céline en évoquant son père. La rupture ressentie par Céline à l'âge de onze ans agit sur le rapport de confiance à soi. Rapport de confiance qui resurgit sur la scène d'apprentissage de la langue. Néanmoins, Céline est dans un besoin de réparer cette blessure, inconsciente. Ainsi, elle persévère à l'âge adulte, car c'est aussi un moyen pour elle de se rapprocher de son père, de retrouver inconsciemment son amour, en répondant à son désir : « *Cela changerait beaucoup de choses. Je pense que mes parents, enfin, mon père me parlerait plus* », nous dit-elle. Néanmoins, dans cette question d'apprentissage de la langue se joue une autre scène qui complexifie son rapport à la vietnamité. En effet, apprendre le vietnamien, alors qu'elle fait tout pour être reconnue comme française, serait

inconsciemment aller à l'encontre de son désir de reconnaissance sociale, reconnaissance qui est aussi désir transmis de sa mère, rappelons-le, ce qui explique le *blocage* de Céline face à cet apprentissage. Car cet objet se situe également dans un entre-deux, entre deux valeurs (vietnamité et francité), entre deux désirs (désirs d'amour des parents et désirs d'autonomie), entre deux parents. Situation qui est comme une répétition du complexe œdipien.

Nous constatons, au terme de ce chapitre, que la transmission de la vietnamité est le lieu d'enjeux de la construction identitaire de Céline et Nam. Elle mobilise par ces défauts ressentis de transmission orale des empêchements à la symbolisation, phénomène qui produit une absence de sens et qui active la fonction imaginaire pour penser, et parler, les origines vietnamiennes. Confrontés dans l'espace social français et à ses représentations collectives, les éléments de vietnamité sont remis en cause. Ils deviennent le lieu de critiques ambivalentes montrant les tensions qui habitent nos protagonistes. Néanmoins, ces critiques se déplacent sur les transmetteurs eux-mêmes, les parents participant au statut identitaire social et psychique de Céline et de Nam. Les rapports socio-affectifs avec les parents sont alors catalyseurs des conflits. En effet, dans l'espace social français, ces rapports portent les significations de l'absence d'affection montrant à Céline et Nam qu'ils ne sont pas aimés comme les autres enfants français (les parents ne leur racontent rien d'eux-mêmes, ils ne démontrent pas leur affection physiquement, ils ne les embrassent pas). Ces scènes qui s'inscrivent en intériorité marquent leurs différences et leur biculturalité dès l'enfance. Néanmoins, ils ont également intériorisé les modalités culturelles vietnamiennes et, dans le groupe primaire, les rapports socio-affectifs avec les parents ont un autre sens. L'incapacité à faire émerger une symbolisation, qui ferait figure d'unicité entre ces deux espaces, crée une souffrance chez Céline et Nam.

Par ailleurs, la transmission de la vietnamité met en jeu des éléments sociaux-historiques qui participent à cette complexité de la construction de soi. Dans cette complexité s'articule désir de reconnaissance par l'amour des parents et désir de reconnaissance sociale, l'un et l'autre agissant par des tensions exercées sur le sentiment d'appartenance, à la vietnamité ou à la francité. Positions toujours en mouvement pour nos protagonistes. Nous venons donc d'aborder comment Céline et Nam se représentent leur biculturalité. En cela, ils nous en ont donné à voir l'aspect conflictuel où l'espace social français, lieu de leur naissance, est mis, en partie, en cause. C'est la manière dont Céline et Nam se confrontent à cet espace, où viennent se jouer des rapports interculturels, que nous allons à présent observer dans le groupe institué pour la recherche.

Chapitre 15

L'expérience groupale comme espace interculturel

Nous effectuons dans ce chapitre une analyse au fil du texte des échanges des membres dans le groupe. Groupe, qui rappelons-le, est formé de personnes nées en France, y compris Céline et Nam, et de personnes d'origine française. Notre analyse prend donc en considération l'histoire de vie de Céline et de Nam. Elle prend également d'ores et déjà en considération la dynamique de groupe observé. À l'occasion, nous y apportons des descriptions de ce qui s'y déroule. Ces indicateurs descriptifs nous permettent d'étayer les processus de groupe dans les chapitres suivants. Par ailleurs, nous analysons par moments les interventions des autres membres quand elles servent notre argumentation.

Rappelons que les noms ont été modifiés, qu'Éric et Anaïs sont français d'origine, et qu'Ariane, indo-libanaise d'origine, est née en France. Nous tenons également à préciser que nous employons aussi bien le terme *membre* que celui de *participant* dès le début de notre analyse pour faciliter l'écriture¹⁶⁴.

1 - La rencontre interculturelle dans le groupe institué pour la recherche

Qui es-tu ?

La première séance du groupe commence par les présentations de chacun. Les membres sont hésitants et ne savent pas comment se parler. Céline se lance : « Euh vous vous êtes tous présentés déjà ou ?... On peut se représenter ? Non, Pas encore ? » Éric lui répond alors : « Non vas-y, vas-y ». Céline se présente et évoque d'emblée ses origines vietnamiennes. Elle annonce aussi qu'elle a le désir d'en parler davantage par la suite pour se faire mieux connaître. Il semble qu'elle n'ose pas immédiatement forcer les relations avec les membres. Elle semble rester prudente : « *Bon moi je m'appelle Céline... Donc j'habite à Paris... eh bien, à part qu'on est... Bon mes parents sont d'origine vietnamienne... et puis voilà ! Enfin bon je... on en parlera plus tard, voilà... Éléments minimaux, pour l'instant* ». Elle s'adresse ensuite à Nam sur un mode complice, et empathique, qui marque de manière évidente pour les autres, leurs liens. « *Vas-y ! Tu vois, c'est pas difficile !* » Ils se connaissent, ils font partie de la même association, l'UJVF. Néanmoins, ils ne savaient pas qu'ils étaient tous deux participants de la recherche. Leur empathie repose aussi sur le fait qu'ils sont vietnamiens d'origine, tous les deux. Nam, quant à lui, n'évoque pas dans sa présentation ses origines. Nous nous interrogeons : s'agit-

¹⁶⁴ Car selon les théories psychanalytiques de groupe, la formation d'un groupe suit un processus. La question de l'emploi du terme *membre* dès le départ signifie que ce processus est déjà entamé. Or dans le cas de notre groupe il ne fait que commencer.

il pour lui d'une évidence, ou se sent-il si proche de Céline que le fait qu'elle l'ait dit est un peu comme s'il l'avait dit lui-même. Il dévoile son âge et sa profession et se place socialement par rapport aux autres : « *Moi, c'est Nam. J'ai trente ans. J'habite à Paris aussi. Je travaille dans le domaine de la concurrence et de la régulation. Et... je crois que c'est pas mal aussi pour l'instant* ». Les trois autres membres, Anaïs, Ariane et Éric, se présentent en disant ce qu'ils font, d'où ils viennent, les études qu'ils ont suivies. Céline reprend alors la parole pour préciser les siennes : « *Il faudrait aussi que je dise un mot sur mes études aussi, sur ce que je fais. Oui, je l'ai omis... de dire. Moi, je travaille dans une bibliothèque universitaire. Voilà. J'ai fait des études littéraires et historiques. Voilà* ». Nam, quant à lui, ne dit rien de plus.

Après ce passage de présentation, le groupe se tourne vers moi. Il se sent perdu et a besoin que je lui dise ce qu'il faut faire. Je leur explique une nouvelle fois que je n'interviendrai pas. Néanmoins, il semble qu'ils aient besoin de davantage de directives de ma part pour savoir quel sujet aborder, que dire. D'ailleurs, cette problématique est évoquée par Céline sans pour autant que cela ne devienne un sujet de conversation, car ils semblent accepter les conditions du dispositif : « *Mais, c'est vrai que c'est difficile de parler sans... chef d'orchestre.... Toi [en s'adressant à Anaïs], j'ai vu que tu avais pris la main, donc on est très contents* ». Les membres commencent à s'attribuer des rôles. Ils décident ensuite de « *refaire un tour de table* », et le nommerons ainsi à plusieurs reprises lors des débuts de séance. Pour eux, cette méthode est une manière d'établir un ordonnancement qu'ils s'imposent.

Anaïs se met à questionner Éric sur ses études de japonais. Elle prend le rôle de celle qui amène les autres membres à parler. Elle est bienveillante et empathique. Les membres l'appelleront sur le ton de l'humour « *la meneuse du groupe* ». Céline reconnaît qu'Anaïs « *a aidé à définir les thèmes* ». Cette place qu'Anaïs prend, et que les membres lui accordent, est importante pour le rapport entre les participants puisqu'elle va permettre d'ouvrir les prises de parole sur le registre des questions intimes.

Pour reprendre le fil des échanges, Éric précise pourquoi il est allé au Japon et dévoile des raisons personnelles qui reposent en particulier sur le désir d'un éloignement géographique. Il souhaite ensuite donner la parole à Nam. Lorsque Nam parle à son tour, il semble montrer au contraire son enracinement en France : « *J'ai fait une prépa, puis une école de Telecom. Pas très loin d'ici qui était à la Butte aux Cailles [à Paris]. Et voilà... ça fait 5 ans, là, que je travaille, dans le domaine de l'informatique, donc je n'ai pas eu à fuir... Voilà* ». Puis il manifeste une certaine angoisse à l'idée de garder la parole. Parler

semble pour lui un risque ou un danger. « *Eh, il y a quelqu'un d'autre qui me sauve là ?* » Anaïs se positionne dans le rôle de celle qui vient en aide. « *Moi, je veux bien te sauver* ». Elle prend la parole.

S'entendre sur un thème commun : le rapport interculturel

Éric et Anaïs, tous deux d'origine française, s'intéressent aux cultures et sociétés étrangères. Éric est passionné par le Japon et Anaïs a fait une thèse en sciences politiques. Elle dit s'être toujours investie dans des associations sur les droits de l'homme à l'étranger, étant actuellement à Amnesty Internationale. Ariane, quant à elle, est née en France de père libanais et de mère indienne. Elle est donc également concernée par les questions d'appartenance socio-culturelle. Néanmoins, elle parlera très peu dans le groupe, car elle n'y trouvera pas sa place. Nous y reviendrons.

Après les présentations, les membres parviennent à s'accorder, dans l'implicite, sur un thème commun, ce qui leur permet de se sentir plus à l'aise. Ils savent sur quelles questions engager leurs réflexions. La thématique est amenée au fur et à mesure des échanges en commençant par Éric, questionné par Anaïs (« *la meneuse* »), qui en dit un peu plus sur ses projets d'étude sur le Japon. Son sujet de mémoire serait : « *Le sentiment anti-japonais en Chine* ». Céline réagit, prenant une posture d'historienne par les réponses qu'elle donne. Montrant ainsi sa place, et son ancrage disciplinaire et professionnel : « *C'est vaste comme sujet [...] Il faudra préciser les années et le contexte [...] c'est bien. C'est un peu d'histoire. Effectivement. Non, mais quand tu penses à l'invasion japonaise dans les années 30 en Chine, là, quand ils sont allés sur les frontières, etc.* ». La question de l'invasion japonaise amène Céline à associer le Vietnam : « *Mais il y a ça aussi au Vietnam, hein. Ce sentiment anti-japonais, hein ?* » En disant cela Céline se tourne vers Nam comme pour obtenir une approbation de sa part. Comme s'il était évident que lui aussi connaissait cet aspect de l'histoire et ce phénomène social au Vietnam. De fait, Nam se sent impliqué dans la conversation, alors qu'il était plutôt en position d'écoute. Il dit « *Oui* » et s'engage au côté de Céline par des échanges avec Éric. Nam agit tel le partenaire de Céline qui connaît le même thème de conversation. Céline : « *C'est hyper intéressant* », Nam qui semble suivre l'idée que « *c'est hyper intéressant* » s'adresse à Éric, tout de suite après Céline, avec intérêt : « *T'avais déjà vécu, t'avais déjà vu un petit peu ce sentiment en Chine ?* » Il est ici difficile de décrire le rythme et l'ambiance entre Céline et Nam. Néanmoins, le fait nous observons une complicité et une évidence du lien entre eux dans la manière dont il réagisse l'un à l'autre. Il y a une résonance, au sens de

Foulkes (1964), c'est-à-dire que la thématique produit chez Céline, puis chez Nam, une implication commune qui fait référence au Vietnam.

Par la suite, invitée par Éric à le faire, Céline s'exprime sur son parcours de vie.

Préciser son appartenance

Céline déclare d'emblée qu'elle a beaucoup de choses à dire. Elle décrit alors son parcours universitaire et entre dans des précisions qui situent son enracinement à la culture française et non à son appartenance vietnamienne. Elle justifie cette position par ses études littéraires et par son expertise d'historienne : « *Il y a beaucoup de choses et peu de choses à dire. Alors au niveau, si on en est au chapitre des études, moi, j'ai fait une prépa aussi littéraire, parce que j'ai toujours aimé la culture... enfin... mieux connaître le monde qui nous entoure, d'où l'on vient, donc, j'ai fait de l'histoire, après mes études littéraires, littéraires très classiques, tout... enfin, très éloignées effectivement de la culture asiatique. Latin... histoire... l'allemand... enfin, etc.* » Pour Céline, les études apportent la capacité au niveau personnel, et non professionnel, de comprendre le monde et donc de s'y intégrer, d'y prendre sa place : « *Pour avoir la capacité de plus, effectivement, pour appréhender le monde. Pas pour avoir un concours un peu hasardeux* ». Elle termine en dévoilant sa spécialisation d'experte en histoire de France du XVII^e siècle. Elle le dit de manière à impressionner, montrant le caractère peu commun de sa spécialisation : « *Et après j'ai fait de l'histoire donc, l'histoire, je suis spécialisée en histoire du XVII^e siècle, français* ». Elle est bibliothécaire à la Bibliothèque de médecine à Paris, nous le savons depuis son histoire de vie. Elle relie son métier à son héritage familial et culturel. Elle s'inscrit dans une filiation où elle met en avant ses origines sociales par la profession de ses grands-pères : « *J'ai appris il y a quelques années que – j'étais déjà bibliothécaire – mon grand père était médecin, enfin mes deux grands-pères étaient médecins, et... j'ai appris qu'il avait été bibliothécaire avant d'avoir fait médecine. Je l'ai appris tout récemment [...]. Donc je me suis dit que j'étais un peu la synthèse, enfin que j'étais le, comment dire, que soixante ans après, je réalisais le vœu de mon grand-père, donc être bibliothécaire et en plus dans la médecine* ». Elle a besoin d'affirmer qu'elle vient d'une famille éduquée, en précisant la profession de son deuxième grand-père dont elle ne souhaite pourtant pas parler. Profession qui est pour les Vietnamiens très honorifique, nous l'avons analysée par son histoire de vie. Pour Céline, cet héritage est presque de l'ordre du mysticisme : « *Donc, parfois, je me dis qu'il y a un côté un peu mystique dans tout ça. Donc voilà, quand je suis un peu fatiguée, je pense à Papi, qui doit être content de moi... peut-être...Voilà. C'est,*

c'est juste anecdotique, mais ça... j'y pense souvent en fait ». Cette filiation est préoccupante pour elle et ne semble pas anecdotique, contrairement à ce qu'elle dit. Elle a conscience d'un lien spatio-temporel entre ce que son grand-père a vécu dans l'ex-Indochine (au Vietnam) et ce qu'elle vit aujourd'hui en France : « *Donc voilà c'est aussi un passage de... Une sorte de passage relais dans le temps et puis... dans l'espace. Parce que lui, il devait exercer dans l'ancienne Indochine. Ouais, voilà, un peu... Bon, des réactions ?* »

S'inscrire dans une généalogie

Les échanges se poursuivent avec les libres associations d'Anaïs sur l'histoire de son grand-père, qu'elle a aussi découverte tardivement. Ce n'était peut-être pas la réaction attendue de Céline qui aurait peut-être souhaité que les membres lui posent des questions sur sa famille. Plus tard vient le thème de la généalogie, en association à ce que dit Anaïs sur sa famille. Céline avoue que ce thème l'intéresse, mais qu'elle ne peut connaître l'histoire de ses ancêtres et elle inclut Nam, en tant que Vietnamien, dans cette problématique : « Ça va pas au-delà de l'arrière-arrière-grand-père, nous ». Pour Anaïs, « c'est déjà pas mal ». Éric réagit de même : « C'est déjà pas mal (Rire). Si arrière-arrière... ce n'est pas grand-chose ! » Mais, pour Céline, cela ne semble pas suffisant, pour Nam non plus. Céline précise alors que les personnes nées en France de famille d'origine française connaissent leur généalogie. « Non, mais moi, je vois, mes amis français, ils remontent... ils vont dans des mairies, ils vont dans des archives départementales ». C'est un thème que Céline avait déjà soulevé dans son histoire de vie. Céline et Nam tiennent le même discours, montrant l'exception qu'ils vivent en tant que personnes d'une autre origine culturelle. Nam ajoute : « Ah, mais au Vietnam, c'est... c'est autre chose ». Céline précise, en impliquant Nam : « Nous, il y a peu d'archives et puis celles qu'il y avait, elles ont été brûlées non ? » Non seulement Céline et Nam sont d'une autre origine culturelle, mais en plus la guerre a détruit les archives dans le pays de leurs parents. Anaïs et Éric ne semblent pas comprendre le désarroi de Céline et Nam, car ils pourraient certes avoir accès à leur généalogie s'ils le souhaitaient, mais il semble que la généalogie ne soit pas une question qu'ils se posent. Lors de cet échange, il y a confusion entre connaître l'histoire et disposer des archives. Il semble que pour eux le fait d'avoir des justifications légales (des archives) permet de s'inscrire dans une appartenance généalogique.

Avec cet échange, Céline et Nam se comprennent et s'incluent dans un *nous*. Ils discutent entre eux sur des questions de généalogie quelques minutes comme si les autres

n'existaient plus. Ils se sentent très investis par cette question. Nam explique qu'il a découvert un site Internet qui permet de retracer les filiations et dont le fonctionnement est un réseau social virtuel, à l'instar de *Facebook*, où chacun peut mettre son nom sur un arbre généalogique commun. Il explique alors au groupe que, grâce à ce logiciel en réseau, il a découvert qu'il descendait du dernier roi du Vietnam. Sa déclaration est hésitante et semble le gêner quelque peu. Pourtant il le dit : « *En fait, alors là... c'est un peu compliqué, mais c'est le... c'est ma grand-mère paternelle qui est... genre une descendante... directe... du dernier roi du Vietnam. Donc enfin, genre une descendante... à deux, trois générations, un truc comme ça* ». Éric est impressionné et s'exclame. Être de lignée royale dans les représentations françaises signifie être reconnu, être riche. Néanmoins, Céline précise qu'avoir une ascendance noble est une banalité au Vietnam : « *Il y a 140 000 descendants de l'Empereur, donc... comme il avait plein de concubines. Mais pour Éric, cette image demeure : « Tu auras 1/40 000 € du trésor !* ».

Nous pouvons également interroger la surprise d'Éric qui semble montrer l'écart entre ses représentations du migrant vietnamien (dont les origines nobles ne sont pas envisageables) et cette réalité. Ayant déjà évoqué l'histoire du Vietnam à travers l'analyse des récits de Céline et de Nam, nous souhaitons préciser ici que, dans le Vietnam antique, les rois avaient en effet plusieurs concubines, ce qui a aujourd'hui pour résultat une grande quantité de descendants, comme le précise Céline. Mais cette appartenance semble mettre Nam mal à l'aise lorsqu'il déclare ses origines tout en essayant de les rendre communes. Il ne veut pas rendre ses origines importantes. Peut-être aussi parce que cela n'a pas de valeur sociale en France ou peut-être ne veut-il pas être perçu de manière spécifique. Céline, en précisant qu'un roi avait un nombre incroyable de concubines, semble vouloir minimiser les origines de Nam. Peut-être par jalousie ou peut-être qu'elle veut amorcer le fait qu'elle aussi est issue d'une famille de la bourgeoisie vietnamienne comme nous le savons.

Ariane, qui n'a jusqu'alors pas parlé, participe aux échanges sur les origines de manière virulente. Elle se met en opposition à Nam et aux autres membres du groupe qui, de fait, viennent soutenir Nam. Ariane déclare : « Mais ça sert à quoi de faire ces recherches. Je veux dire : ça apporte quoi ? Enfin, à part l'aspect ludique ? [...] Enfin moi, je ne vois pas l'intérêt, enfin, personnellement ». Éric prend la parole, alors que Nam tente de s'expliquer. « Des racines ! » Nam acquiesce : « Oui des racines, c'est ça ». Céline entre dans les échanges et prend une position quasi militante pour défendre les enfants dont les parents sont déracinés, comme elle, Nam et tous les autres déracinés : « Quand tu viens d'un... d'effectivement de parents qui sont déracinés, qui sont partis d'un pays que tu ne

connais pas, c'est toujours, enfin... tu te recrées en fait, une sorte de racines ! Tu vois ? Je ne sais pas. Enfin moi, je pense que c'est lié à ça chez moi ». Céline a hésité avant de commencer, comme si elle allait dire qu'elle venait d'un pays étranger alors qu'il s'agit de ses parents. Elle nous donne à voir qu'elle s'identifie à ses parents, au groupe familial auquel elle appartient. Car elle ne vient pas d'un pays étranger puisqu'elle est née en France. Elle semble vivre le déracinement de ses parents comme son propre déracinement. Nam s'accorde avec Céline. Néanmoins, il montre un aspect favorable du déracinement : « C'est vrai que tu reconstitues une sorte de famille [...] tu te recrées une sorte de famille, genre sans frontière ». Pour Céline, la question demeure que le déracinement empêche de s'inscrire dans une histoire continue, d'en faire partie. Mais quelle histoire ? Pour elle, cela revêt un sens démesuré : « *Ouais et puis c'est relié à la grande histoire avec un grand H quoi ! Quand tu vois la diaspora, je ne sais pas, aux États-Unis, en Australie, France... je ne sais pas, nous par exemple, on a beaucoup de famille en France, c'est parce que c'est la... colonisation française* ». Céline et Nam ont besoin d'imaginer cette famille, cette appartenance. Elle se veut internationale, au-delà des frontières. La question de la diaspora permet d'apporter des éléments de réalité à cette image d'appartenance internationale. Céline et Nam semblent avoir besoin tous les deux d'une reconnaissance historique et généalogique. Céline porte à notre attention que son désir est que cette reconnaissance s'ancre dans l'histoire de l'humanité, celle avec un grand H, si nous suivons son idée. Or elle tient compte de la colonisation. En la nommant, elle souhaite que les membres le sachent ou fassent ce lien. En d'autres termes, elles et les siens sont en France à cause de la colonisation. Cela signifie également que la colonisation a déraciné les membres de sa famille, ses parents, et elle aussi peut-être.

Ariane semble très fermée à cette question de la filiation. Néanmoins, la dynamique de groupe qu'elle impulse dans cette séance, amène Céline à justifier son évocation de la colonisation : « *Mais je pense qu'il y a un lien. Enfin bon voilà. Je pense... C'est pas que de savoir que... enfin, c'est pas que du snobisme : "Ah, je connais truc, mon cousin" et je sais pas. C'est se relier à une grande histoire* ». Pour Céline, la colonisation est aussi en lien avec une forme de *snobisme*, contrairement à ce qu'elle dit. Le *snobisme* signifie également une forme d'imposture. Céline fait donc une liaison entre colonisation, imposture et Histoire. Elle précise la particularité de sa situation tout en se comparant à des Français d'origine dans un désir d'être semblable : « *Enfin je ne sais pas, moi je viens d'une famille... bon, moi je suis née en France mes parents sont vietnamiens, je ne parle pas vietnamien. C'est difficile de se raccrocher à des choses, tu vois ? Je ne sais pas. Moi,*

mes amis ils ont leur famille. Je ne sais pas... en Bourgogne, depuis le XIV^e siècle ! Ils peuvent appréhender, ils peuvent y aller, ils peuvent venir, ils peuvent voir les registres ». Céline réitère ses propos sur la valeur des registres comme preuve de l'appartenance familiale, culturelle et sociale. Elle porte ainsi à notre attention l'importance, à ses yeux, d'une reconnaissance identitaire objective. Pour elle, connaître ses racines signifie être née dans le pays de ses parents et de ses ancêtres. Et, ainsi, pouvoir posséder des registres, des preuves objectives de son identité. Sa profession d'historienne, nous l'avons analysé dans son histoire de vie, est investie pour combler un manque par rapport à sa propre histoire. Cette histoire qui la lierait à *l'histoire universelle*, avec *un grand H*. Par ailleurs, ses références marquent une attention particulière à des origines sociales bourgeoises. Son exemple de personnes qui ont des traces de leurs filiations remontant au XIV^e siècle, signifie que ces personnes possèdent donc un héritage matériel pouvant retracer l'histoire familiale, ce qui n'était pas le cas des familles modestes du XIV^e siècle. Cette référence signale l'imaginaire de Céline concernant la généalogie des Français. Par ailleurs, elle nous montre également, une nouvelle fois, l'intérêt qu'elle porte aux origines bourgeoises, car nous avons analysé que sa mère lui a transmis un conflit qui touche au déclassement social consécutif à la migration. Pour Céline, pouvoir être reconnue ainsi qu'elle le souhaiterait nécessiterait d'avoir accès à des registres : « *Moi, c'est là-bas, dans un pays que je connais pas, qui, je pense, n'est pas le mien en fait* ». Cette inaccessibilité est aussi le fait que le pays dont elle croit être originaire n'est vraiment pas le sien, bien qu'elle émette des doutes ou ne l'admette pas intérieurement. Cette situation nous donne à voir d'autres éléments du conflit identitaire que nous avons situé dans un entre-deux de valeurs au moment de l'analyse de son histoire de vie.

Les propos de Céline sur l'absence de registres amènent Nam à associer leurs situations mutuelles et leurs filiations : « *L'histoire est beaucoup plus courte* ». Céline s'accorde avec Nam : « *elle est beaucoup plus courte* ». Ne pas posséder de preuves objectives, par les registres, de leur généalogie, les conduit à considérer leur propre histoire comme une histoire courte, ayant moins de consistance, de valeurs dans les représentations françaises. La question de la reconnaissance objective semble alors se mesurer à la longueur de la généalogie. À partir de la France, et à cause de l'histoire de la colonisation, cette "généalogie objective" ne peut pas être retracée. Céline et Nam ne se sentent que partiellement reconnus de manière objective.

2 - La légitimité

Les échanges entre les membres, par libre association, soulèvent le thème de l'apprentissage de la langue vietnamienne. Céline ne sait pas parler le vietnamien, et ce n'est pas faute d'avoir essayé, nous le savons de par son histoire de vie. Nam, quant à lui, élevé en partie par sa grand-mère qui ne parlait pas français, nous le savons également, le comprend et le parle un peu.

Le vrai et le faux Vietnamien

Nam, en évoquant la question de la langue vietnamienne, associe à l'histoire de son frère : « Il comprend bien, ça va, mais pour parler, il rencontre un peu des difficultés. Mais là, par contre, il s'est marié avec une Vietnamiennne, du coup, lui, ça l'aide un peu pour parler [le Vietnamien] ». Céline réagit : « *Quoi, une vraie ou une fausse ?* ». Éric, à son tour, traduit ce qu'il vient de comprendre : « *Une franco-vietnamienne ?* ». Et Anaïs répète les propos de Céline tout en se demandant ce qu'ils signifient : « *Une vraie ?* ». Nam, qui a compris ce que Céline veut dire répond : « *Une vraie, une vraie de là-bas... (rire). Oui une Vietnamiennne, une Vietnamiennne née au Vietnam et qui a vécu là-bas* ». La question de la vraie Vietnamiennne semble perturber Éric : « *en même temps quand vous dites, enfin on dit... Il y a les vraies et les fausses... mais ce n'est pas péjoratif par rapport à vous, de vous dire faux ?* ». Pour lui, Céline et Nam sont des Vietnamiens comme tous les autres, même s'ils sont nés en France. Selon lui, si la Vietnamiennne du Vietnam est une vraie, cela signifie que Céline et Nam sont des faux. En tout cas, c'est ce que Céline prétend dire et elle reconnaît que c'est péjoratif, mais ajoute : « *non, mais en fait, c'est un peu un jeu* ». Néanmoins, Éric maintient : « *je trouve ça dévalorisant pour soi-même [...]. Même si c'est de l'humour, parfois même un mot...* ». Éric se positionne dans le registre sémantique du vrai et du faux. Mais est-ce le cas de Céline et de Nam ? Ce dernier, qui a compris d'emblée ce que voulait dire Céline, l'explique : « *Non, mais c'est vrai qu'il y a quand même une grande distinction entre les Vietnamiens qui sont nés au Vietnam et qui ont vécu là-bas et puis les personnes de la deuxième génération qui sont nées en France [...]. Non, mais c'est ni péjoratif ni...* ». Cette explication ne satisfait pas Éric sur la question de la valeur. Céline et Nam répondent ensemble. Céline : « *non, mais faux parce qu'on s'est rendu compte que...* » ; Nam : « *on n'est pas pareil quoi* ». Céline essaye de faire comprendre à Éric que ce n'est pas parce qu'elle à l'air vietnamien qu'elle est vietnamienne. Mais cela semble tellement évident pour elle, que son explication n'est pas

convaincante : « *C'est vrai qu'on a l'air, on a l'air vietnamien dans la rue, ce qui est normal ! Enfin, je veux dire, les gens disent comme ça* ». Céline accepte par résignation que les gens dans la rue la perçoivent comme vietnamienne et non comme française. Elle qualifie cette identité perçue comme étant « *ça* », c'est-à-dire une identité indéfinissable pour elle. Et qui ne signifie pas qu'elle se sente reconnue comme elle se représente.

L'explication se poursuit et Céline développe une autre raison liée à ses propos concernant le vrai et le faux : « *Non, mais il y a un rapport par rapport au vrai français. Enfin, ça joue, donc on essaye d'en jouer, bon, on le fait avec humour, mais bon* ». Éric insiste sur l'étrangeté de se nommer ainsi. Nam lui accorde qu'en effet « *oui, il y a un petit sens* ». Et Céline ajoute : « *ah oui ! Il y a un truc derrière* ». Pour nos deux protagonistes, ces dénominations ont des significations personnelles, bien qu'ils semblent en accord sur une même signification liée à la légitimité. Pour Céline, nous comprenons que sa signification touche à la complexité de sa biculturalité dans le registre de la reconnaissance et de l'appartenance. Car en lien avec ces représentations du « faux » et du « vrai » Vietnamien, elle fait une comparaison avec « *le vrai Français* ». Elle déplace donc la question du *vrai et du faux* Vietnamien (qui questionne la légitimité de son appartenance à ses origines vietnamiennes) à celle du *vrai et du faux* Français. Cette translation touche à la représentation de sa légitimité d'appartenance à la France, alors qu'elle y est née et y a grandi. Simultanément, elle. Elle porte également à notre attention le versant intériorisé de cette question qu'elle désigne par « *un truc derrière* ». Nous comprenons que cette situation est difficile à vivre et l'affecte. Elle le montre au groupe.

La signification pour Nam de cette question de légitimité est différente. Pour lui : « *En fait, finalement, tu ne sais pas qui est le vrai, qui est le faux. En fait, c'est peut-être aussi dans l'autre sens. Le faux vietnamien serait peut-être le vrai* ». Nam serait alors un vrai Vietnamien et ceux du Vietnam des faux. Ce sont ses significations de la différence qu'il évoquait précédemment dans le fait de « *ne pas être pareil* » que les Vietnamiens du Vietnam. Pour Nam, la question de la légitimité de son appartenance se joue face à la légitimité des Vietnamiens du Vietnam. Dans cette perspective, nous comprenons à travers son histoire de vie analysée que Nam, s'inscrivant dans une fierté d'appartenance à la culture vietnamienne, se considère comme descendant de Vietnamiens légitimes du Vietnam après le changement de régime politique en 1975. Une situation que nous pouvons qualifier d'identification à ses parents, puisqu'il est né en France et non dans le Vietnam d'avant-guerre comme eux. Nous voyons ici d'autres éléments qui participent du conflit identitaire de Nam analysé précédemment.

Nous venons de le souligner, cette même problématique de la légitimité se joue, pour Céline, en rapport à sa reconnaissance par les Français. Néanmoins, tant pour elle que pour Nam, cette question de légitimité touche à celle du statut des premières générations de descendants de migrants et à la manière dont ces derniers vivent leur identité dans le contexte social et politique français. Cette problématique nous apporte, également, d'autres éléments sur ce que l'on sait déjà de Céline et Nam, à savoir qu'ils sont en tension, dans un entre-deux, entre des modalités socio-culturelles françaises et des modalités de vietnamité.

Nous noterons que les échanges avec Éric, et les significations en confrontation, nous donnent à voir ses représentations spécifiques sur la question de la légitimité. Il semble, en effet, qu'il ne faille pas, pour lui, s'estimer comme faux dans la question d'appartenance. Il en a pointé le caractère dévalorisant, dans l'expression employée par Céline. Pour lui, ne pas se dire légitime d'une appartenance semble ne pas être concevable.

Ne pas être reconnue comme Française : la souffrance déclarée

Lors des échanges suivants, la question de la légitimité continue d'alimenter des associations chez Céline, en lien avec sa reconnaissance en tant que vraie Française. Elle raconte ainsi que lors d'un congrès international où elle se rend chaque année, un évènement l'a perturbée. Elle rapporte que, malgré le badge qu'elle avait, représentant le drapeau français, des Turcs lui ont demandé si elle était française : « C'était cette année où j'ai vraiment eu un choc parce que j'avais mon badge, avec un drapeau français. Mais... vous êtes d'où ? Je dis : "je suis française". "Mais tu n'es pas française ! Tu ne peux pas être française ! Tu t'appelles N..." Des mecs, des Turcs quoi ». Pour Céline, le fait de porter un drapeau français en badge est une preuve univoque de son appartenance. La preuve objective, institutionnelle, de la République affichée par son badge est une reconnaissance absolue qui ne devrait pas être remise en question. Néanmoins, cette preuve d'appartenance n'apporte aucune information sur ses origines, ce que nous donne à voir en effet le questionnement des Turcs. Pour Céline, cette question des Turcs provient de leurs représentations des Français comme étant tous de la même origine : « Dans des pays où, où il y a moins une histoire de l'immigration, les gens, ils ne comprennent pas. Ils ne peuvent pas ». Nous pouvons supposer que les Turcs, qui viennent d'un pays relativement proche géographiquement de la France (au point que son intégration à l'Union européenne a été soulevée), souhaitaient demander à Céline ses origines et non son appartenance. Cependant, pour elle, les deux ont la même signification dont le drapeau français est la preuve. Qu'elle ne soit pas reconnue en tant que Française par des étrangers semble

d'autant plus difficile pour elle. Ce manque de reconnaissance totale l'affecte. Nous l'avons déjà souligné dans l'analyse de son histoire de vie et nous en voyons ici d'autres aspects qui portent à notre attention le caractère répétitif de ce désir de reconnaissance, dans la mesure où le groupe de recherche a lieu un an plus tard.

Les propos de Céline résonnent chez Éric, qui livre aux membres un exemple du même type qu'il a vécu. Il raconte qu'en Chine, on le prend pour un Américain et que cela le vexa, car, dit-il : « *mon pays est plus ancien que les États-Unis...bordel* ». Il confie qu'il se surprend lui-même d'avoir ce désir de reconnaissance lorsqu'il est loin de la France pour longtemps. Néanmoins, si Éric touche le caractère sécurisant de la question d'appartenance qui s'actualise d'autant plus dans l'éloignement (puisque l'appartenance est alors confrontée), pour Céline, être perçu comme un Américain, ce n'est pas si grave. Car, pour elle, être américain, c'est au moins être perçu comme occidental. Elle exprime que son cas est spécifique, car les autres lui demandent si elle n'est pas chinoise, alors qu'elle désirerait être vue comme une Française : « *Toi c'étaient des affirmations en te disant : "tu es américain". Moi, quand on me dit : "T'es chinoise", ça m'agace. Quand on me dit : "t'es de quelle origine ? Tes parents sont de quelle origine ?"*, ça m'agace ». Lorsqu'une personne lui pose ce type de questions Céline explique qu'elle pose une question identique. Elle le fait par provocation, par vengeance : « *Je pose la question à mes amis français : "tes parents viennent de quelle région ? Ça m'intéresse beaucoup, tu vois !" Parce que, du coup, je leur retourne la question. Tu vois, je me dis : "bon bien, pourquoi ça serait moi ? toi aussi !"* » Elle se voit dans une égalité d'appartenance et d'origine. Une égalité où elle est semblable à ses amis français. Elle dénie la réalité sociale de ses caractéristiques physiques et le fait qu'on puisse poser la question de ses origines. À cela, elle réagit de manière symptomatique, par la vengeance, ce qui montre le conflit. Néanmoins, elle déclare qu'aujourd'hui elle a passé une étape et a intégré le fait qu'on lui pose toujours la question de ses origines. Elle vit différemment l'acceptation de cette souffrance.

Pour Céline et Nam, la question des origines implique également des « *stéréotypes* ». Pour elle, « *c'est hyper dur* ». Elle est affectée par ces représentations. De fait, cette question l'oblige à parler d'elle pour que l'interlocuteur puisse la reconnaître par ses origines véritables : « *En fait, c'est hyper gênant. Quelqu'un qui te connaît pas, il te pose une ou deux questions un peu mal senties. Et du coup, tu te sens obligé de lui raconter ta vie et du coup... ça, ça m'agace. Raconter... et après c'est toujours : "Ah, tes parents sont boat-people, machin..."* »

Nous l'avons souligné dans l'analyse de son histoire de vie, Céline tient à ne pas être associée aux Vietnamiens venus en Boat-people, communément nommés *les Boat-people*, ce qui a pour effet qu'elle raconte son histoire, justifiant ses origines sociales et son appartenance à la culture française, car nous savons que sa famille était francisée au Vietnam. Céline préférerait ne pas avoir à raconter ses origines sociales, car elle les souhaiterait évidentes. Elle éprouve une certaine animosité et répond : « je suis française ». Elle explique que l'autre personne se sent vexée : « Il se braque, dans le sens où... "tu présupposes que j'ai eu un sentiment un peu... pas raciste, mais... Non, je suppose que, je suppose que tu n'es pas française" ». Céline vit donc cette situation comme un rapport raciste qu'elle tient à faire comprendre à son interlocuteur : « Et les gens, du coup, ils sont, ils sont super mal ». Car Céline, en répondant qu'elle est française, veut provoquer ce malaise, comme pour faire porter une responsabilité aux Français. À cet égard, elle évoque de nouveau la colonisation française. Elle donne comme exemple que des personnes écrivent parfois son nom avec un N apostrophe : « En fait, c'est les colons français qui se sont plantés, qui ont confondu avec les noms africains, comme ils étaient pas très malins ». Ce sont les représentations dépréciatives de Céline sur les colons français. Elle n'a pas été confrontée aux colons français au Vietnam, mais en parle comme si cela avait été le cas. Nous savons qu'il s'agit des représentations de ses parents. Il semble donc que ces derniers s'estimaient plus malins que les colons français. Céline semble certaine de produire de la honte chez ses interlocuteurs par ses propos : « Je leur dis : "tu sais que c'est... un réflexe de colon ce que tu fais. Et après, les gens n'osent plus ». Elle le vit comme une revanche : « Non, mais c'est la seule méthode, c'est la seule méthode qui marche. Pour que les gens comprennent ». Nous nous interrogeons sur ce que ces personnes doivent comprendre qui semble faire sens pour Céline.

Justifier ses origines françaises ne semble pas préoccuper Nam qui, nous le savons, est fier d'être reconnu comme Vietnamien et n'est pas en conflit avec ses origines sociales. Et pour lui, cette question des origines posée par les Français, « c'est par curiosité plus que, qu'autre chose ». Il accepte de représenter "l'Asiatique". Il accepte son corps de Vietnamien, la représentation que les Français ont de lui.

Les échanges se poursuivent, toujours avec Céline qui raconte cette pénibilité qu'elle vit à ne pas être reconnue comme égale et qui se joue même avec ses collègues professionnels, ses amis : « J'ai une collègue qui a fait un peu ma... ma secrétaire quand je ne suis pas là. Elle répondait au téléphone. Et puis un jour elle me dit, il y a deux ans : "Céline, il y a un Vietnamien qui t'a appelée." "Un vietnamien ?, je lui dis, mais, j'ai

donné mon numéro à personne dans ma famille ! Qui peut m'appeler ?" "Oui oui, un Vietnamien !" Je me renseigne, c'était un éditeur écossais ! Donc, comme il avait un accent qu'elle ne comprenait pas bien, elle l'a interprété tout de suite : "ah, c'est forcément étranger". Céline : étrangère, Céline : Vietnamiennne. Donc, tu vois, il y a... il y a des raccourcis dans l'esprit des gens. Même que je connais très bien. Tu te dis "Ah quand même il y a des gens qui ont des petits préjugés derrière la tête" ». Céline nous montre que tout son entourage s'inscrit dans des représentations qui la font étrangère. Ces représentations s'entendent dans les propos qui peuvent paraître bienveillants, mais qui, au contraire, portent à notre attention une évidence intériorisée de cette inégalité : « Tu as la réaction inverse : "Ha bon Céline, tu es vietnamienne, je me suis même pas rendu compte. Pour moi tu es comme nous. Tu es blanche !" Donc c'est une sorte de... compliment qui est un peu... Pas un peu raciste, mais... tu vois ». Céline vit ce rapport encore une fois dans la confrontation de son appartenance française. *Elle ne dit pas directement qu'elle subit le racisme, mais l'insinue* : « C'est flatteur. Mais en sous-jacent, si tu veux : Ah !... Quand même ». Le reconnaître est en même temps donner une réalité à la pénibilité de ces confrontations.

Les membres tentent d'être bienveillants avec Céline. Ils ressentent son embarras, mais sont démunis. En réaction au sentiment d'animosité qu'elle éprouve, les membres réagissent. Anaïs : « *Oui, mais on peut être curieux, tout à chacun !* ». Son intervention nous interroge, car il exprime de l'empathie pour les interlocuteurs de l'histoire de Céline. Nam, quant à lui, ne vit pas du tout le rapport à ses origines comme Céline. Il ne sent pas attaqué dans son appartenance française lorsqu'il est perçu comme vietnamien, nous l'avons analysé par son histoire de vie. Il essaye de dédramatiser les propos de Céline, car cette dernière l'inclut dans la compréhension de ce qu'elle raconte (« *tu vois ?* »). Mais il refuse ce lien d'appartenance entre eux sur cet enjeu : « *Ça, moi, on me l'a jamais fait, moi* ». Nam ne s'inscrit pas dans la vision de Céline. Il semble que son rapport à la reconnaissance ne soit pas du même ordre que celui de Céline. Celle-ci investit ce rapport aux Français comme s'ils posaient une réalité de sa représentation. Or cette représentation d'elle-même n'est pas la sienne. Nam accepte ses spécificités culturelles, à l'inverse de Céline. Il est fier de paraître comme un Vietnamien.

Céline explique comment elle vit à présent ces rapports dans la société française : « *J'essaye d'en rire* ». Elle dit qu'elle en souffrait étant adolescente, durant cette période de construction identitaire, tiraillée entre deux mondes. À présent, elle dit : « *je suis comme je suis, je suis un peu n'importe quoi, je veux dire, sinon je me, je me tire une balle* ». Cette

acceptation d'être « *un peu n'importe quoi* » est vitale. Elle ne doit pas s'affirmer être quelqu'un, se définir comme telle, mais il est préférable qu'elle ne se définisse pas pour survivre.

Dans ces échanges, le conflit de Céline et de Nam mettant en scène leur désir de reconnaissance et leur appartenance est actualisé dans le rapport aux autres membres, dans ce rapport interculturel.

3 - La reconnaissance du sujet dans son groupe familial

L'héritage politique investi

Le thème de la reconnaissance par le groupe familial, par les parents, est convoqué au cours de la seconde séance. Le groupe se retrouve après un mois. Les premières discussions sont destinées à reprendre contact et à s'assurer qu'ils vont s'entendre à nouveau sur un thème. La question de parler de son intimité est amenée. Nous supposons qu'elle devient le thème que les membres désirent discuter. Ce thème devient un accord d'entente implicite entre les membres. Un accord implicite qui se joue également dans qu'Anaïs soit celle qui amène les autres à parler d'eux-mêmes. Elle initie en effet le début des échanges : « *Je ne sais pas si chacun a dit comment il se sentait, lui, dans sa construction ? Comme il s'est senti, lui, depuis sa naissance ? Depuis, je ne sais pas ! Et ce que cela signifiait pour lui. Comment il s'est construit ou comment il se construit ? Comment il imagine de se construire à l'avenir* ». Éric donne son accord, que les autres membres ne démentent pas : « *Je trouve ta... ton deuxième thème excellent* ».

Nous tenons à préciser que, lors de la première séance, en racontant une partie de son histoire, Anaïs a pleuré. Il semble que cette situation lui ait valu une attention particulière, presque un respect du don qu'elle a fait au groupe. Don auquel on doit répondre. Au début de la présente séance, chaque membre semble savoir qu'il doit exprimer sa propre histoire.

Céline commence de nouveau à évoquer ses questions identitaires, ses « *ambivalences* » et enchaîne sur la question de « *l'identité nationale* », débat politique lancé en France en novembre 2009 par Nicolas Sarkozy intégrant la question de l'immigration et ayant connu de fortes oppositions : « *Je me sens un peu en dehors de ce débat-là. Enfin je ne veux pas forcément participer à ça, parce que c'est tellement biaisé* ». Elle ne souhaite pas y participer, car pour elle, le débat est inutile et semble perdu d'avance. Elle demande au groupe ce qu'il en pense : « *Ça vous émeut ? [...] ou ça vous*

donne des boutons ? » Cependant, les membres ne répondent pas. Céline dit alors ce qu'elle en pense : *« C'est-à-dire que, crise économique, on vire les gens. Il y a des gens qui ne sont pas d'ici. Ah, qu'est-ce que tu fais là ? Qu'est-ce que tu fais là à manger, entre guillemets, mon pain ? Ça, c'est un thème du Front National, hein ! Du coup, ça ressurgit. On se dit. On se reconnaît entre nous et on décide qui va vivre, qui va vivre en France, qui va partager en fait, en gros, le gâteau »*. Céline est révoltée de cet amalgame entre identité nationale et question d'immigration. Car objectivement, par la voix de l'État français, le migrant, citoyen français, devient un exclu de l'identité nationale. Pour elle, c'est une politique raciste. Et elle s'identifie à ses parents qui sont migrants, mais qui sont aussi français. Les autres membres ne débattent pas de cette question. Néanmoins, ils semblent d'accord sur le fait qu'il est révoltant de lier les termes identité nationale et immigration.

Les échanges autour de la question politique mettent les membres en accord sur le fait que celle-ci s'inscrit dans les valeurs familiales transmises et que l'on peut se construire avec ou contre ces valeurs. Céline avoue, par exemple, qu'elle était *« royaliste »* à l'adolescence, et nous comprenons qu'il s'agit pour elle d'une manière de revendiquer ses origines, françaises ou vietnamiennes, mais surtout de classe. Cette revendication à l'adolescence restait cependant non déclarée et vécue intimement et violemment face à toute autre influence : *« J'avais une idée très forte de la Nation à cette époque ! Mais je pense que c'est aussi dû au fait que... je sentais vaguement que j'avais un problème d'origine. Je voulais une image forte ! Une image forte peut-être, le Roi, le père, je ne sais pas. Peut-être, je me demande si ce n'est pas un atavisme ? Le Vietnam, l'Empereur... je ne sais pas. Pourquoi est-ce que j'étais... Et j'ai mis très longtemps à le dire. Je l'ai dit dix ans plus tard, que j'étais royaliste. Dès qu'il y avait un bouquin sur la révolution française, je le zappais. C'est le domaine où je faisais l'impasse dans la littérature française »*. Aujourd'hui adulte, elle est *républicaine*. Par cette affirmation, elle montre qu'il s'agit pour elle de s'inscrire dans une filiation et de revendiquer, implicitement, l'origine française de ses parents en tant qu'égaux des Français : *« Bon, maintenant, bon, bien sûr je suis républicaine. Mais, je me suis toujours posé la question : pourquoi j'avais été... comme ça, quoi ! Émotionnellement. »* Par ces prises de position politique, Céline porte à notre attention son désir de reconnaissance, à l'adolescence, et le caractère impartial de ce désir.

Anaïs raconte comment elle s'est politiquement construite contre son père qui, pensait-elle, était raciste. Il lui disait par exemple, quand elle était petite : *« les noirs sentent mauvais »*. Elle explique d'ailleurs que son ex-compagnon était un métis et qu'elle

pense qu'elle l'a « *instrumentalisé* ». Elle veut dire qu'elle pense qu'elle était avec lui par revanche contre son père. Nous comprenons alors sa prise de position sur la question du racisme que Céline évoquait. Elle exprimait de l'empathie pour ceux que Céline caractérisait de racistes. La place qu'Anaïs occupait alors était une place de défense de son père, lui aussi raciste. Éric, quant à lui, exprime que se construire est pour lui une « *affirmation de soi* » et un rejet de « *ces trucs familiaux* ». Pour Éric la construction de soi est une rupture du lien parental. Lien qu'il nomme « *truc* », car il ne peut se représenter le contenu affectif de ces liens.

La place dans le groupe familial

Par résonance, le thème du rejet est un phénomène qui amène Céline à aborder la relation à son père. Elle explique qu'elle a vécu l'inverse de ce qui se déroule normalement à l'adolescence dans un rapport parents-enfants, c'est-à-dire le rejet par l'enfant de ses parents. Pour ses sœurs et elle, c'est le père qui les a rejetées : « *Nous, nous, ça a été un rapport inverse ! Mon père n'a pas eu la chance d'être fier. Il a eu trois filles. Et, entre guillemets, enfin, lui, c'est, dans la culture asiatique si tu n'as pas un garçon... Ça ne va pas. Enfin, je ne sais pas si c'est vital. Mais... le garçon, c'est très très fort. Même chez mon père qui soi-disant... enfin non... qui est un intellectuel, ouvert, en France !* » Céline pense que son père n'a pas eu de chance lorsqu'elle est née. Son père n'est pas fier d'elle parce qu'elle est une fille. Fierté d'autant plus malmenée que dans les modalités de vietnamité, avoir un fils est au centre des significations de la paternité et du pouvoir hiérarchique. Par ailleurs, elle précise que, même si son père est Vietnamien, il est un intellectuel français. Cette précision semble nécessaire pour elle, car elle est face à des Français dont les représentations, selon elle, sont que les Vietnamiens sont « *tous des Boat-people* », nous l'avons analysé par le biais de son histoire de vie. Étant enfant, Céline et sa sœur jumelle avaient compris que leur père souhaitait des garçons, même s'il ne leur avait jamais dit. Le message avait été néanmoins transmis : « *Mon père ne nous l'a jamais dit, mais enfin, on sait, enfin, on sait qu'il était très déçu d'avoir des filles. Et en fait, inconsciemment, nous, on s'est comporté comme des garçons manqués jusqu'à l'âge de... très tardif. On était qu'avec des garçons. On se battait avec des garçons, toujours en salopette. Quand tu regardes, on n'avait aucune poupée. On n'avait rien. On les scalpait. Et mon père était content. On faisait des Legos. Des trucs de garçons* ». Le père de Céline semblait lui aussi se prendre au jeu, car ils les considéraient aussi comme des garçons : « *Je pense qu'inconsciemment, on a voulu, enfin d'ailleurs aussi consciemment, parce que*

mon père, il ne nous donnait que des jeux de garçons. Il voulait qu'on soit des hommes en fait. Et ça pesait, assez lourd. Et on a mis, moi j'ai mis beaucoup de temps à m'en débarrasser. Ça a été... à l'adolescence et jusqu'à la fin de l'adolescence. Et il disait en rigolant : « “Oui, heu, deux filles valent bien un garçon !” » Mais du coup, nous, on a essayé, je pense, pour capter son amour, de faire comme si on était des petits garçons. C'est ce qu'on a fait, heu... on a joué le jeu ». Son père ne lui a jamais dit qu'il l'aimait. À la place, il lui dit que « deux filles valent bien un garçon ». Pour Céline, ces remarques signifiaient qu'elle serait un peu plus aimée si elle était un garçon, avec sa sœur. Céline n'était donc pas reconnue par son père en tant que fille aimée. Le désir de reconnaissance de Céline, par son père, se jouait également par son sexe.

Transmission intergénérationnelle et assujettissement : la « dette »

Céline explique que son père a maintenant un petit-fils, par sa sœur aînée, et que c'est une forme de réparation : *« Enfin, ça l'a vraiment... touché ! Enfin, c'est quelque chose qui l'a... Il y a des photos de lui partout. Il a un peu compensé »*. Elle précise que son père les a aimées tout de même : *« Enfin, il ne nous a jamais rejetées, il nous a pas mis dans la Seine. Il nous a élevées, il nous a aimées. Ça, c'est... ça, c'est sûr ! »* Les images convoquées par Céline, des images de meurtre, nous donnent à voir la violence qu'elle a vécue à travers le comportement de son père. Ces images s'inscrivent peut-être également dans des représentations de vietnamité. Elle semble aussi se convaincre en disant *« il nous a aimées, hein. Ça, c'est... ça, c'est sûr ! »* Le nouveau venu, le petit-fils, vient répondre aux attentes générationnelles qui s'inscrivent dans des valeurs socio-culturelles de vietnamité. Céline vit l'arrivée de son neveu comme une réparation familiale. Néanmoins, cette réparation ne reconstruit pas un lien affectif dont la rupture s'est ancrée en intériorité et agit dans le rapport avec le père, chez Céline comme pour ses sœurs, avec lesquelles elle forme un noyau : *« Un noyau qui est plutôt séparé des parents. Après, c'est culturel. Les parents, ils ont beau être en France, ils ont beau être cultivés, ils sont différents de nous quand même. On le sent. Je pense que ça, ça joue aussi. Je ne sais pas si toi tu le ressens comme ça ? »* Pour elle, l'écart avec ses parents vient des origines socio-culturelles. Cet écart, elle le pense comme la dureté d'un noyau que le rapport ne peut briser. Un noyau qui est aussi source de germes, tel le soutien qu'elle peut avoir avec ses sœurs. Néanmoins, si elle évoque les spécificités socio-culturelles de ses parents, elle précise qu'ils sont cultivés. Elle ne veut pas que l'on croie qu'elle parle de ses parents comme des *Boat-people*, ayant des origines culturelles “étranges”. Elle lie l'appartenance française au niveau

d'instruction. Sur cette question, elle interpelle Nam pour voir s'il est comme elle. Il lui répond : « *On [avec les parents] n'est pas... pas la même génération. Enfin, on n'a pas grandi dans les mêmes conditions non plus* ». Nam ne met pas cette différence entre parents et enfants sur le compte de valeurs socio-culturelles, car il se sent partager les mêmes origines vietnamiennes que ses parents. Nam se sent fier d'être Vietnamien comme ses parents (nous l'avons souligné par l'analyse de son histoire de vie), ce qui peut expliquer qu'il ne voit pas cet écart producteur d'incompréhension. Selon lui, il s'agit de l'écart générationnel, de conditions de vie, de temporalité. Donc, cette différence questionnée par Céline est pour lui tout à fait de l'ordre des choses entre un enfant et ses parents. Or, nous l'avons analysé également, Nam est assujéti à ses parents. Il est dans une résistance à pouvoir parler de ses parents comme Céline.

Néanmoins, l'histoire de Céline résonne chez Nam qui à son tour raconte la relation avec ses parents : « *Mais, c'est marrant, là, parce que ton histoire, là, ça, ça faisait un peu le miroir de mon histoire. Pas pour la gémellité, mais je suis deuxième. Deuxième enfant, donc j'ai un grand frère. Et ma mère avait, enfin voulait. Elle était gaga, des petites filles ! Et donc (rire) donc, effectivement, pas de chance. Il y a un petit garçon qui est né juste après le grand frère. Donc oui, enfin du coup, je crois que j'ai un peu, grandi dans ce désir d'avoir une fille* ». C'est la première fois que Nam s'exprime de cette manière. C'est d'ailleurs difficile pour lui, presque honteux d'évoquer ce sujet. Il explique la place qu'il a dans sa famille. Le thème du groupe de recherche, la construction de soi, conduit les membres à raconter ce qu'ils ont vécu, ou vivent, au sein de leur famille. Selon les souvenirs de Nam, ce rapport que sa mère entretient avec lui et qu'il évoque n'a jamais été abordé directement au sein du groupe familial : « *Qui n'a jamais été vraiment dit. Enfin ni par ma mère ni par mon père. Enfin, directement. Même, même sans doute j'ai dû, j'ai dû, j'ai dû... enfin, j'ai dû... grandir là-dedans quoi, par rapport à ce contexte* ». Nam a donc grandi dans le désir de sa mère et dans son propre désir d'être une fille pour faire plaisir à sa mère. Par son lapsus, il nous donne à entendre que le désir de sa mère devient le sien : « *je crois que j'ai un peu grandi dans ce désir d'avoir une fille* ». Cette situation de désir inavoué a construit Nam : « *Ça a formé pas mal mon caractère quand même. C'est des trucs bêtes, mais j'aime, j'aime bien la cuisine, j'aime bien danser, les trucs qui sont plutôt des attributs de... de... des filles* ». Nam se sent mal à l'aise d'exprimer cette partie de son histoire, mais il le fait tout de même. Il déclare la culpabilité qu'il a vécue d'être ce qu'il est, un garçon : « *Et du coup, quand tu... Il y a une sorte de culpabilité un petit peu par rapport à ça. Même si c'était pas trop conscient, je pense, avant, et peut-être un peu plus,*

maintenant. De... de... de... d'être... d'être... d'être un... un garçon ». Cette culpabilité de ne pouvoir réaliser le désir de sa mère semble s'atténuer aujourd'hui, surtout qu'il va avoir une fille : « *Du coup, comme on attend une petite fille, là, bientôt, c'est un peu le... un peu la dette qui est remboursée* ». Il avait ce désir d'avoir une fille qu'il a révélé par un lapsus, souligné précédemment. Nam vit la naissance future de sa fille comme un dû à sa mère, une situation qui peut lui apporter un certain apaisement par rapport à la culpabilité dans laquelle il s'est construit. Cependant, conjointement, il ne se sent pas loyal : « *C'est un peu... comme... comme tu disais tout à l'heure. Le fait, la façon d'instrumentaliser. Une sorte de dette. Dette originelle qui n'est pas très... que je me refuse un peu de voir. J'aimerais ne pas le voir* ». Il aurait souhaité que sa mère ne lui transmette pas tout le poids de ce désir, bien qu'il « *ne lui en [veuille] pas* ».

Pour Nam, sa place dans le groupe l'amène à questionner sa place familiale, et la manière dont il l'a vécue. Il fait le lien entre sa future petite fille et le désir de sa mère par rapport à sa naissance. Nam vit la future naissance de sa fille comme « *un peu la dette qui est remboursée* », comme une réparation, le don qu'il fait pour trouver la paix avec lui-même et avec sa mère. Cette résolution se fait dans le groupe familial et grâce à l'arrivée de sa fille, qui est attendue. Nam et Céline y voient un « *destin* », « *de génération en génération, qui se transmet* ». Le désir de Nam d'être une fille se réalise par sa propre fille, son sang. Elle peut prendre cette place qu'il n'a pas pu occuper. « *Ça m'arrange plutôt pas mal* », dit-il. Car sinon, la *dette* aurait pu se perpétuer. Céline et Nam semblent se comprendre par ces considérations générationnelles et, de fait, hiérarchiques, car elles sont omniprésentes dans les modalités socio-culturelles vietnamiennes.

Nous noterons qu'une part de cette obligation de Nam à réparer est bien consciente. En intériorité, par le biais de la vietnamité, il est, nous l'avons analysé, soumis à l'autorité de ses parents. Ces échanges nous apportent donc également d'autres éléments sur les formes d'assujettissement investis par Nam. Nous comprenons mieux son désir de se faire aimer de sa mère, désir que nous avons analysé auparavant. En effet, il avait porté à notre attention ce désir de s'inscrire dans des valeurs socio-affectives françaises avec ses parents. À présent, il nous donne à voir sa culpabilité de ne pas avoir répondu au désir de sa mère.

Le groupe dont le pacte implicite est que les membres expriment leur intimité, a mobilisé Nam sur la question de la place au sein de son groupe familial. La naissance de sa fille est un évènement qui réactualise d'autant plus ses liens et ses valeurs de vietnamité.

Désir de subjectivation

Nam continue de s'exprimer sur ce qu'il pense du rapport à ses parents. Néanmoins, il est hésitant et mal à l'aise. Nous savons qu'évoquer son intimité ou critiquer ses parents ne sont pas des valeurs de la vietnamité. Cependant, il révèle qu'outre cet apaisement, face à la culpabilité de ne pas avoir réalisé le désir de sa mère, il est en conflit de loyauté vis-à-vis de sa future fille : « *Ce qui me gêne déjà c'est déjà d'avoir un désir, d'imprimer un désir, d'imprimer un désir sur mon enfant. Avant même de savoir que c'est un garçon ou une fille. D'avoir ce désir qui n'était pas rationnel et de toute façon, qui était... qui, qui, qui ne peut pas être justifié* ». L'investissement de ce désir le met dans l'angoisse. Il cherche à rationaliser cette situation pour en trouver un sens : « *Déjà imprimer un désir... non rationnel sur quelqu'un qui... qui n'a rien demandé* ». Sachant qu'un désir n'est en rien rationnel, il essaye tout de même de le rationaliser : « *C'est pas quelque chose qu'on décide. On ne peut pas avoir du désir là-dessus* ». Cette incapacité à rationaliser, à trouver du sens à son désir le conforte dans le fait qu'il aurait préféré que cette situation n'existe pas : « *J'aurais préféré ne pas, ne pas avoir ce désir ! Même si effectivement, je dis souvent, quand on me pose la question "Est-ce que tu préfères avoir un garçon ou une fille ?", je préfère répondre que... que j'ai pas de préférence.* » Il est difficile en effet pour lui d'accepter que ce désir ne soit pas le sien, mais préside à son propre désir d'avoir un enfant. Il se sent dépossédé de son propre désir. Il aurait aimé lui-même avoir le désir d'un garçon ou d'une fille sans penser à sa mère. Cette « dette » le met dans la confusion. Il a conscience, en partie, de cet idéal « imprimé » déjà sur sa fille. Néanmoins, son propre désir est également en tension avec l'assujettissement aux désirs des parents. Assujettissement qui « *ne peut pas être justifié* » dans les valeurs socio-culturelles françaises. Or Nam se sent soumis à un « côté rationnel » : « *Il y a le côté rationnel qui dit "de toute façon, j'y peux rien, donc de toute façon tu n'as pas de désir à avoir". Et puis après le côté un peu, un peu moins rationnel : "ça fera plus plaisir aux grands-parents"* ». D'où vient ce côté rationnel de Nam qui dit, qui ordonne un sens des affects et qui, en même temps, les interdirait ? Ce côté rationnel s'inscrit dans un idéal : « *Pour moi, un traitement, un traitement égalitaire, ça aurait été plus raisonnable et ça aurait été plus vertueux. Ma ligne de conduite, c'est d'essayer d'avoir un regard le plus neutre possible. D'avoir un regard le plus juste possible. Et à partir du moment où tu as une préférence, c'est dévier de cette ligne de conduite. Et donc, c'est pour ça que même si on a, même si on peut en avoir conscience, j'essaye d'être le plus... enfin, pour moi, c'est*

important d'être le plus juste possible ». Lorsqu'il dit « *tu n'as pas de désir à avoir* » en parlant de manière absolue, il s'inscrit dans des représentations de vietnamité, où l'enfant ne peut décider (nous l'avons analysé par son histoire de vie). Nam est donc toujours un enfant face à ses parents. Répondre aux désirs des parents c'est pour lui « *un peu une façon d'éviter la confrontation. De se confronter à ce que... à nos relations, les relations qu'on a avec nos parents* ».

La future fille de Nam représente l'apaisement d'une part des tensions internes, et une « *façon d'éviter la confrontation* ». Néanmoins, Nam vit cette *réparation* aussi comme un échec à sa subjectivation, son désir d'autonomie qui serait qu'il ne fasse pas ce que ses parents désirent. Un autre désir est contrarié, celui d'être le « *plus juste possible* », ce qui montre la complexité des tensions internes.

Garder l'amour des parents : éviter le conflit

Comme Nam s'exprime sur le rapport à ses parents, les membres demandent des précisions que ce dernier donne. « *Je crois que je suis aussi mal à l'aise avec ma mère qu'avec mon père* ». Anaïs peine à comprendre comment Nam peut éviter le conflit avec ses parents pour se construire en tant qu'adulte : « *Mais, comme on disait tout à l'heure, le conflit, ça fait partie de la construction de soi. Est-ce que tu crois que là, ça peut t'aider à te construire d'éviter ce conflit-là ? Ou au moins même d'éviter de te poser la question : est-ce que tu crois que tu vas pouvoir tenir longtemps cette position-là ? Est-ce que tu crois que ça sera bon pour toi ?* » Pour elle, par ses représentations et ses valeurs, ne pas faire face au conflit n'est pas concevable si l'on aspire à devenir soi et à s'épanouir dans la société française. Nam se reprend. Il ne veut paraître ni en dehors du groupe ni en dehors de cette société occidentale : « *Non, mais là, là, ouais, effectivement, j'exagère un peu. Enfin, j'interroge un petit peu mes relations avec mes parents. Je sais qu'on a des points d'accord, des points de désaccord. Quand on a des points de désaccord, je n'essaye pas de les convaincre ou ils n'essayent pas de me convaincre sur ces choses-là. Enfin, on parlait tout à l'heure de politique. Mes parents, ils n'ont pas une grande culture des grandes idées sur la politique ! Alors moi, moi non plus* ». Nam essaye de faire comprendre aux autres membres que, finalement, il est comme ses parents, donc ils se comprennent. Il n'a pas besoin d'entrer en opposition avec eux. Ils ne souhaitent pas les changer. Car pour lui, tenir tête à ses parents, sur des idées qu'il aurait, n'est pas utile : « *Parce que je sais que, bon c'est... finalement pas très grave quoi. Enfin je veux dire... Enfin, ils représentent plus que... plus qu'autre chose, que des... enfin, des... une personne avec qui je vais avoir un,*

des... un conflit sur un sujet de ce type-là, quoi. Je sais faire la part des choses entre ces sujets-là, qui peuvent effectivement fâcher... où on peut être en contradiction. Et puis le reste ». Nam nous donne à voir qu'il n'a pas le désir de remettre en question les propos de ses parents, ce qui l'inscrit dans les valeurs de vietnamité. Nam cherche à s'exprimer, à exprimer le rapport à ses parents et nous constatons qu'Anaïs peine à le comprendre. Pour Nam, entrer en conflit avec ses parents ou remettre en question leurs actes serait avoir un rapport identique à ceux qu'il peut entretenir avec les Français, c'est-à-dire un rapport où le respect familial n'entre pas en jeu, ce qui est inconcevable pour lui. Avec ses parents, le rapport doit rester immuable à ce qui lui a été enseigné par le biais de la vietnamité. Immuable comme l'est le respect des ancêtres. Le rôle de ses parents est de l'aimer et de subvenir à ses besoins, le sien étant de les respecter : *« Le fait que, voilà, je reste son fils et puis que, voilà, qu'ils vont continuer à m'aimer, des choses comme ça. C'est, c'est pour ça qu'après la stratégie de l'évitement, c'est ces petits sujets-là, bon... j'ai, j'ai pas besoin de... enfin... d'aller jusqu'au bout de... d'aller jusqu'au bout pour... Enfin... À un moment donné justement* ». Ce que représente le conflit est pour lui de l'ordre du *« moment donné* », alors que la relation à ses parents est de l'ordre de ce qui *« reste* » de la continuité. Il n'a pas besoin *« d'aller jusqu'au bout* », car il n'aurait pas gain de cause. Un tel aboutissement est impensable, car il toucherait aux valeurs avec lesquelles il s'est construit.

Les membres continuent de poser des questions à Nam sur les rapports conflictuels qu'ils pourraient avoir avec ses parents, ce qui le met mal à l'aise. Cette question est tellement évidente et ancrée dans ses valeurs qu'il ne peut en formuler les raisons. Il ne peut se représenter un éventuel conflit avec eux. Il tente d'expliquer que ce n'est pas parce qu'il évite de s'opposer à ses parents qu'il est en accord avec eux : *« J'identifie des zones où il y a des conflits potentiels. Après, je n'essaye pas de résoudre ces conflits* ». Car pour lui, cela n'amènerait rien de constructif : *« Je dis voilà... moi, c'est comme ça que je fais... vous, vous avez fait comme ça. C'est bien, c'est mal, etc. Ça serait d'en parler, ouvertement. Je ne suis pas sûr que cela soit une solution. Je ne suis pas sûr que cela soit très constructif* ». En d'autres termes, remettre en question les actes de ses parents est une perspective sans avenir pour lui. Néanmoins, il présente ce rapport comme une éventualité, mais qu'il ne choisit pas : *« C'est une possibilité. Et puis, deuxième possibilité, c'est d'essayer de... C'est de prendre de la distance par rapport à ça. C'est pas non plus la stratégie de l'évitement, ce n'est pas... ignorer, enfin... bâtir un mur complet, et ignorer tout ce qui, tout ce qui existe auparavant ! C'est plus une solution intermédiaire, voilà.*

J'essaye de faire avec sans provoquer le clash... plus que ça ». Pour Nam, la solution qu'il choisit n'est peut-être pas celle d'un mur, mais sépare néanmoins deux scènes qu'il peut vivre. Celle où il est conscient de son assujettissement (parce qu'il a des désirs d'autonomie par rapport à ses parents) et celle où il est réellement assujéti dans un rôle d'enfant face à ses parents. Sur cette scène, le conflit n'est pas représentable. Cependant, ayant ce désir de subjectivation, il se situe dans une place *intermédiaire* entre l'enfant et l'adulte.

Lors de ces échanges, Nam porte à notre attention une pénibilité à s'exprimer et une contrainte de le faire. De ce lieu, il n'est pas complice avec Céline. Il est seul. Le groupe évoque beaucoup les conflits avec les parents. Or Nam ne se sent pas inscrit dans ce type d'investissement, car il n'a pas de conflit à révéler aux autres. Cela ne fait pas partie de ses mondes construits. Ces échanges questionnent ses liens à ses parents. Il se sent peut-être poussé par le groupe à entrer dans ce questionnement qu'il ne désire pas.

4 - Reconnaissance ou désir de reconnaissance

Lors de la troisième séance, un mois et demi plus tard, Nam ne vient pas. Pourtant, le rendez-vous a été réaménagé pour lui. Il prévient de son absence le jour même, une heure avant le début de la séance, en envoyant un SMS. Le déroulement de la précédente séance ne peut être écarté dans l'explication de cet évènement. Nam ne s'est pas senti à l'aise lors de cette dernière. Il a dévoilé son rapport au conflit avec ses parents. Le groupe est un lieu où il a dû mettre en questionnement ce rapport. Revenir dans le groupe signifierait poursuivre dans cette voie et il semble ne pas le souhaiter. De fait, Céline se retrouve la seule vietnamienne d'origine parmi les membres. Nous constatons qu'elle n'évoque que très peu son appartenance socio-culturelle, alors qu'en présence de Nam elle le faisait régulièrement. Les questions soulevées sont surtout de l'ordre de l'émancipation et de la remise en cause des valeurs familiales.

Anaïs incite Ariane à raconter son histoire, à parler d'elle. Le « *tour de table* » se poursuit. En effet, Ariane ne parle quasiment pas depuis le début de l'expérience groupale. Elle semble encore trop angoissée pour s'exprimer. Céline se saisit de l'occasion pour prendre la parole.

La désacralisation des parents

Céline évoque de nouveau sa relation à ses parents. Cette fois, le registre est davantage celui de la désacralisation de ces derniers. Au Vietnam, le rapport hiérarchique et les valeurs de respect empêchant que les enfants leur posent des questions sont tels que cela instaure une distance affective, comme nous l'avons vu avec les histoires de Céline et de Nam. Cela crée un imaginaire autour de leur vécu, les érigeant, aux yeux des enfants, au statut de héros dont on invente l'histoire, idéalisée. Céline nous donne à voir un rapport de ce type avec son père : « *Il a un sourire malin, et puis, il ne dit rien ! Alors je me dis : "bon..." En gros, pour lui, sa vie commence avec ses enfants. Et avant, ça ne nous concerne pas, c'est une autre vie ! Mais du coup, on peut tout imaginer* ». Elle peut en effet « *tout imaginer* », se faire un roman sur l'histoire de son père : « *Enfin du coup, je ne sais pas, ça me fait rêver. J'imagine, j'imagine pas qu'il était agent secret avant* », mais quelque chose de cet ordre. Néanmoins, dans la société française, les rapports aux parents étant différents, cela amène Céline à un autre rapport avec ceux-ci et à remettre en question leurs pratiques. Elle explique que sa mère lui dit : « *Ne pose pas des questions comme ça. Ça ne se fait pas. Les enfants ne posent pas de questions* », lorsqu'elle essaye de connaître l'histoire de la rencontre de ses parents. Car en voyant une photo de ses parents avant le mariage, elle comprend que sa mère était enceinte : « *Je me suis dit que mes parents s'étaient fait chier à nous inculquer des principes moraux, alors qu'en fait eux, quand ils étaient jeunes, pas du tout. Ils ne les respectaient pas trop* ». Céline entre dans une critique de l'éducation reçue : « *Quand on a un modèle trop rigide qu'on veut nous imposer, on voit toujours que ce modèle en fait, repose sur des...* ». Le *modèle trop rigide* ne trouve pas son sens pour Céline. Ce modèle repose sur le pouvoir et la domination. Elle ne convoque pas les valeurs de vietnamité concernant ce modèle d'éducation comme elle le faisait dans les séances précédentes. Elle s'identifie davantage à une amie française « *catho* » : « *Pareil, une amie, dont les parents sont très tradis, cathos* ». Le fait d'avoir découvert que ses parents n'étaient pas cohérents par rapport à ce qu'ils lui enseignaient, les a désacralisés : « *Oui, en fait, c'est la faille ! Qui rend... qui rend humain* ». Avant cet évènement, avant de découvrir que ses parents sont « *humains* », Céline les voyait peut-être comme des "dieux", ce qui est d'ailleurs le rapport de tout enfant à ses parents lorsqu'il grandit. Cette désacralisation permet à Céline de comparer ses parents à des parents universels : « *C'est sûr que quand tu es parent, parce que tu te dois, t'essayes d'enseigner le meilleur à tes enfants. Ce que tu penses être le meilleur. Sachant que toi-*

même tu as failli. [...] Toi-même tu es humain. Tu as fait des choix. Ça peut t'amener à une sorte d'hypocrisie. En même temps, c'est bon... Une bonne intention, je pense ». Ses parents universels sont aussi hypocrites que les autres, mais elle ne le dit pas en parlant d'eux directement, laissant apparaître la difficulté à accepter que ses parents puissent être comme les autres. Elle préfère encore préserver l'illusion de leur perfection.

Lors de cette séance, Céline ne se différencie pas des autres membres en mettant l'accent sur l'aspect des valeurs de vietnamité. Cette attitude dans le groupe est nouvelle pour elle.

À la recherche de la reconnaissance de soi

Engagée sur la question de l'hypocrisie des parents, Céline évoque les secrets de famille. Le thème fait écho chez Anaïs qui raconte à son tour ce désir de connaître sa propre histoire, racontée par les parents : *« Moi, j'ai vécu la même chose avec mes parents. Ce que tu disais, que c'était ta mère qui parlait plus que ton père, c'était pareil, j'avais essayé de creuser le passé des parents et mon père s'était un peu, énervé aussi. Ça l'agaçait que je pose des questions ! "Mais, pourquoi ça t'intéresse ? C'est vieux, tout ça heu !..."* » Il y a donc un lien qui se crée sans distinction d'appartenance socio-culturelle entre Céline et Anaïs. Cette discussion sur la généalogie touche à des préoccupations contemporaines françaises, et non à des questions en lien à un rapport interculturel. Rapport qui a eu lieu lors de la première séance où la question des registres disparus des familles vietnamiennes était évoquée.

Les échanges amènent les membres à questionner les attentes des parents, eux qui ne sont plus aussi crédibles qu'avant. Anaïs confie qu'elle a pris la décision de partir, sur un coup de tête, à Los Angeles et qu'elle pensait que cela choquerait ses parents, ce qui n'est pas le cas. À travers ce discours, Anaïs porte à notre attention le fait que répondre à l'attente des parents lui est pénible. Être soi signifie ne plus être dans leurs désirs. Néanmoins, en même temps elles se préoccupent de ce que ses parents pourraient désirer. Une préoccupation qui la maintient dans des liens.

L'objectif est donc pour les membres de faire reconnaître leur évolution à leurs parents sans les décevoir, sans rompre les liens avec eux, sans rompre leur entente implicite. Mais c'est également pouvoir les reconnaître eux aussi comme s'inscrivant dans le même monde social, car les parents ont vécu une autre temporalité. Anaïs : *« Le fait de faire connaître, à ses parents, des choses que nous, on vit, ça leur fait connaître et ça les fait changer. Parce que, eux, n'ont pas forcément vécu, depuis leur enfance, avec des gens,*

homosexuels, ou des gens qui venaient d'ailleurs, etc. Donc, c'est aussi beaucoup lié à la méconnaissance. C'est important aussi de dire qui on est aussi à ses parents ». Ces échanges se produisent sur le mode de la complicité et de l'empathie entre les membres. Ils sont unis face à tous les parents et s'entendent sur le rapport à avoir avec ces derniers. « *Oui parce que, du coup, ils acceptent qui on est* », dit Céline. Anaïs acquiesce. Céline confie qu'elle a peur de parler à ses parents, et elle s'identifie à la peur des autres membres : « *On a toujours peur* ». Combattre cette peur, qui pour Céline est de se confronter aussi aux valeurs de vietnamité et à l'assujettissement vécu, c'est devenir adulte, et sujet de son destin. Céline : « *Donc, là, on devient adulte, en fait* ». C'est par la reconnaissance de son émancipation par ses parents que Céline « *devient adulte* ».

Le groupe est le lieu où l'on peut dire des pensées secrètes. Éric dit qu'il faudrait « *exécuter ses parents* », pour être libéré. Et personne ne semble choqué par cette violence.

Le thème de *la construction de soi* a amené, lors de cette séance, celui des liens aux parents et des déterminismes de l'éducation que les membres se doivent de combattre. Le terme des échanges se situe sur le désir d'autonomie, de subjectivation dans le rapport aux parents.

5 - La reconnaissance mutuelle

Lors de la dernière séance, Ariane ne vient pas, et Nam non plus. Ariane a raconté son histoire lors de la précédente rencontre, après la pause. Elle s'est mise à parler d'elle à la demande des autres membres, comme un évènement attendu inévitable. C'est l'ultime intervention d'Ariane qui raconte longuement son histoire¹⁶⁵. Nous précisons ici que nous comprenons son attitude dans le groupe, qui aborde spécifiquement les relations aux parents, par le fait qu'elle souffre de ne pas avoir été considérée par son père. Son histoire est très douloureuse et complexe. Or, lors de cette rencontre, elle dévoile son incapacité à symboliser les tensions qui l'habitent. Nous pensons qu'elle aurait besoin d'une aide spécifique. Ce groupe n'était pas le lieu pour résoudre ses conflits, car il ne s'agit pas d'un groupe thérapeutique. Ariane comprend, après avoir raconté son histoire, qu'elle ne trouvera pas l'aide dont elle a besoin, et nous pensons que c'est pour cela qu'elle ne revient pas. Son objectif personnel de se faire aider, en partie insu, tout au long des séances, l'a

¹⁶⁵ L'intervention d'Ariane dans le groupe, avec son histoire de vie, ne permet pas d'alimenter l'objet d'étude. Ariane n'est pas parvenue à prendre sa place dans le groupe. Cette situation a constitué une angoisse pour les autres membres. Et lorsqu'Ariane a raconté son histoire, nous sentions des résistances de chacun dans la mesure où peu d'associations libres des autres membres se sont produites.

empêchée d'entrer dans l'empathie avec les autres membres. Après s'être exprimée, elle n'a plus rien à partager avec les autres participants, ou peut-être qu'elle se sent incomprise et rejetée¹⁶⁶.

Pour autant, les trois membres restants (Céline, Anaïs et Éric) semblent trouver une certaine liberté à être tous les trois, même s'ils doivent parvenir à un nouvel équilibre, une nouvelle dynamique de groupe. : « *Je ne sais pas, j'ai l'impression qu'il y a un peu un... enfin je ne sais pas, est-ce que c'est moi qui, qui sent ? Enfin, qu'on parle d'Ariane* ». Après avoir discuté des raisons de l'absence d'Ariane, les membres souhaitent revenir à des questions qui leur sont propres. Ils agissent maintenant en groupe uni. Ils se comprennent. Ils sont complices : « *On peut parler de nous, c'est ça ?* » confirme Céline en coupant Éric. Ce dernier tente de dire ce qu'il ressent à présent : « *Il y a un peu un... il y a un peu un binz* ». Céline amène les membres à passer une étape, cette étape de confusion due au déséquilibre du groupe, maintenant composé de trois personnes : « *En même temps, si on se concentre sur le binz, ça va vraiment devenir un binz. Donc si on allait de l'avant* ». Repartir dans une dynamique de groupe, même si les membres semblent tous en accord, n'est pas sans risque pour Éric : « *Déclenchons les hostilités. Enfin (sourire) pas forcément les hostilités* ». Les échanges sont en effet beaucoup plus simples, moins *hostiles* maintenant que les membres se connaissent mieux, étant donné qu'ils ont raconté une part de leur histoire intime. Les membres se ressaisissent du thème de *La construction de soi*, comme pour prendre un nouveau départ. Éric : « *Construction de soi. Hop ! ... Alors, Anaïs, pour toi ?* » Néanmoins, il semble difficile aux membres de faire repartir une nouvelle dynamique de groupe. Anaïs ne semble pas d'accord qu'Éric prenne sa place de meneuse. Et se ressaisit de son rôle : « *Tu distribues la parole ? [...] Mais toi, qu'est ce que ça t'évoque ? Enfin, pourquoi est-ce que tu veux absolument que les autres parlent ?* » Le groupe trouve enfin un moyen de commencer, et de se lier de nouveau par la confiance. Il y a une certaine culpabilité à ne plus parler d'Ariane. Mais il y a une volonté à ce que l'ultime séance se passe bien. Les membres vont maintenant parler d'eux et de leur vie en tant qu'adultes et sujets de leurs désirs, sans évoquer leurs liens à leur groupe primaire et les tensions qu'ils peuvent induire chez eux, comme dans la précédente séance. Éric exprime ce qu'il a vécu lors d'une rencontre avec une fille. Céline va également parler d'elle. Cette nouvelle entente (désirée) entre les membres va permettre à Céline de s'exprimer différemment au sein du groupe.

¹⁶⁶ Dans notre rôle d'animatrice, nous avons proposé un suivi à tous les membres après le terme de la rencontre groupale. Nous l'avons fait pour Ariane avec laquelle nous avons eu des échanges par email.

Être reconnu sujet

En terminant son récit, Éric explique qu'il a changé et qu'il aborde différemment les événements de sa vie. Il est plus mature. Éric propose à Céline de parler à son tour. Elle s'inscrit dans le même registre et raconte ce qu'elle vit au présent. Et comment elle se représente. Elle évoque deux auteurs qui l'ont marqué, pour argumenter ses constructions : « *J'aimais bien un texte de Proust et de Gide. Le texte de Proust, il disait... bon, il vivait dans un monde intérieur, machin-machin, et il était mieux, et il était bien que dans sa chambre, à écrire. Et puis il y avait un texte de Gide qui disait : "Oui, pour moi, je ne conçois que l'action". Bon, c'étaient deux écrivains. Et je ne sais pas pourquoi, ça m'a marqué, enfin une sorte de dichotomie action/réflexion* ». Céline associe cette dichotomie à ce qu'elle vit dans ses relations intimes : « *Aussi dans les relations intimes, forcément* ». Elle nous donne à entendre que cette *dichotomie* surgit à différentes temporalités de sa construction identitaire. Elle associe le stade de la réflexion à celui de l'adolescence : « *Donc, avant, j'étais très... effectivement, dans l'admiration, l'observation, j'étais très dans... derrière... enfin quand j'étais ado quoi, enfin quand j'étais amoureuse d'un garçon, je les regardais de loin, je les suivais derrière les portes. Enfin, j'étais vraiment très dans le... je disais rien* ». Cet exemple de Céline nous montre comment elle se sent appartenir à deux mondes, deux modes de rapport sociaux. Celui de l'agir, du visible, de la communication, de la parole, du dire (qui pourrait nous sembler plus occidental) et celui de la non-parole, de la discrétion, de la pudeur (plus vietnamien). Néanmoins, lors de cette séance, elle n'explique pas cette attitude comme la résultante de ses origines socio-culturelles vietnamiennes, mais comme une étape de construction identitaire, l'adolescence. Nous savons, depuis l'analyse de son histoire de vie, que, durant cette période, Céline était ancrée dans des valeurs de vietnamité et dans un assujettissement au désir de son père qui souhaitait un garçon (nous l'apprenons dans le groupe). À présent, elle nous donne à voir cette dualité qui l'habitait à l'adolescence, entre ses propres désirs et un interdit intériorisé.

Souhaitant s'exprimer davantage, désirant dire aux membres qui elle est, Céline raconte à présent son histoire amoureuse d'adulte. Or nous savons qu'elle est pudique et que, pour elle, évoquer son intimité met en tension ses valeurs de vietnamité : « *Bon, je ne me suis pas trop dévoilée là-dessus, mais, je peux le dire quoi. Je suis, je suis restée neuf ans avec quelqu'un* ». En réussissant à s'exprimer, Céline montre qu'elle s'est extirpée de ses liens à son groupe primaire pour un temps afin de créer d'autres liens avec ce nouveau

groupe. Ce n'est pas facile pour elle et elle a besoin de s'autoriser à le dire (« *je peux le dire quoi* »). Puis elle raconte comment elle vit d'avoir quitté son compagnon après neuf ans de vie commune. Dans son discours, il n'y a plus du tout de rapport à son appartenance socio-culturelle vietnamienne. Les membres discutent dans une reconnaissance mutuelle. Ils évoquent leurs rapports aux autres et à eux-mêmes, empreints de représentations générationnelles, françaises et occidentales. Ils se comprennent.

Éric questionne Céline : « *Tu sais mieux ce que tu veux ?* », et celle-ci répond : « *Oui, je sais mieux ce que je veux* ». Elle explique au groupe qu'elle est dans une période de changement, et de subjectivation, peut-être insu, par rapport à son groupe familial : « *Il y a des choses qui changent... dans mes rapports aux autres. C'est, c'est bizarre. C'est imperceptible. Mais... mais voilà, donc je sens que je suis sur la bonne voie. Bon après, peut-être que je me trompe. Je ne sais pas... Vous avez l'air atterré là !* » Céline est très troublée de raconter cette histoire. Elle en perd le fil à un moment. Ce changement est pour le moment difficilement représentable. Elle le voit dans ses rapports aux autres, mais elle ne peut formuler en quoi elle change vraiment. Et y penser la met en tension, l'angoisse. Elle attend la réaction des autres comme un jugement. Elle accepte également d'être jugée, car le respect et des rapports plus "égalitaires" se sont instaurés entre les membres. L'histoire de Céline suscite de l'émotion chez Anaïs : « *Hum... Non, j'écoute... Évidemment, moi c'est un thème qui me touche ! Mais parce que moi, j'étais de l'autre côté. J'étais celle qui était quittée. Donc, heu... du coup, j'ai écouté Céline attentivement. Mais c'est un thème dont je ne veux pas trop parler... [émue]* ». Cet événement tisse de nouveaux liens dans le groupe. Le fait que Céline se soit exprimée soude le groupe par la confiance, en ce qu'ils vivent des rapports plus "égalitaires", C'est-à-dire sans faire entrer des questions d'appartenances socio-culturelles qui pourraient être conflictuelles et isoler les membres.

Or Céline ajoute, pour répondre et consoler Anaïs : « *Moi j'ai eu du mal à en parler. Enfin. J'ai mis quatre séances* », peut-être pour dire qu'inconsciemment elle connaissait l'enjeu de cet espace groupal dans lequel les membres ont été éprouvés par la narration de leur intimité et de ce qui faisait conflit en intériorité.

Les échanges dans ce groupe interculturel, nous ont apportés d'autres éléments sur les conflits psychiques de Céline et de Nam. En effet, nos protagonistes nous ont déjà raconté leur histoire de vie et nous sommes, de fait, en mesure de mieux comprendre ce qui fait conflit dans leur construction identitaire. Simultanément, cette rencontre – de même que l'évènement qu'elle produit pour chacun d'eux au cours des échanges – montre en

quoi leurs mondes construits viennent se heurter dans le rapport aux autres membres, et donc dans le rapport interculturel mis en place.

Avant de déplier les processus qui mènent au sens des représentations de leurs vécus, il nous faut étayer la dynamique de ce groupe interculturel, à savoir, montrer en quoi elle participe à la production des rapports que nous venons de mettre en évidence.

Chapitre 16

La dynamique, ou les processus, du groupe interculturel

Nous n'allons pas dans ce chapitre déplier l'analyse des discours entendus, mais en premier lieu, nous allons mettre en évidence les processus groupaux à l'œuvre. Ainsi apportons-nous un nouvel éclairage sur ce que la dynamique de groupe produit chez les membres et qui les conduit à débattre de ce qui les met en tension dans le rapport interculturel. Nous l'avons dit dans notre partie méthodologique, le groupe, à l'instar des rapports qu'il génère, est une situation sociale, et les échanges entre les membres permettent de supposer l'existence d'un espace intersubjectif et de conditions psychologiques spécifiques.

Nous allons effectuer l'analyse des rapports entre les membres en l'étayant de notre conceptualisation du groupe interculturel, conceptualisation reposant sur les théories du groupe psychanalytique. Nous nous appuyons ici sur les récits des membres et sur les associations qu'ils produisent lors des échanges.

1 - L'angoisse de la rencontre

Le face à face ou les prémisses de la rencontre

L'angoisse que l'adulte peut ressentir provient, entre autres, d'un mécanisme psychique constitué – comme les autres mécanismes psychiques – au stade précoce de la vie, dans l'espace extra-utérin. À cet égard, pour Freud (1926), l'angoisse est le « produit de l'état de détresse psychique du nourrisson qui est évidemment la contrepartie de son état biologique » (Laplanche, Pontalis, 1967, p. 28). L'angoisse du nourrisson provient de son nouvel état de dépendance (il ne peut subvenir à ses besoins seul), alors que dans l'espace utérin, la fusion remplissait ses besoins. De son côté, M. Klein, nous l'avons spécifié, définit l'angoisse comme l'un des premiers constituants du développement du Moi apparue dans la scène inaugurale par la confrontation à l'inconnu et par la séparation d'avec la mère. L'angoisse devient celle du sein qui ne vient pas lorsque le nouveau-né en a pourtant besoin. Une situation, qui devient persécutrice, que M. Klein (1947) nomme la *position schizoïde-paranoïde*. Néanmoins, avant d'être persécutrice, cette attente, cette *envie* (Klein) est également idéalisante : le nouveau-né idéalise ce sein bienfaiteur qu'il attend. Cette angoisse, et cette idéalisation face à l'inconnu sont réactivées à l'âge adulte au gré de diverses situations, notamment dans le dispositif de groupe. Il ne s'agit alors plus uniquement de l'angoisse de l'individu, mais d'une angoisse partagée, qui s'inscrit dans le rapport intersubjectif.

Dans la situation de rencontre groupale mise en place, les participants du groupe savent qu'ils vont faire la connaissance d'inconnus. Néanmoins, ils ignorent le contenu de cette rencontre. Le groupe vit dans les débuts de la rencontre groupale une position schizo-paranoïde. Bion (1961) caractérise ce moment comme une régression entraînant une dépersonnalisation des participants. L'inconnu est, en effet, angoissant, même si l'attraction de cet inconnu est présente, en lien à des images, des phantasmes qui constituent un processus d'idéalisation de ce que ce moment de rencontre pourra être. L'espace groupal devient le lieu de nouveaux repères où les participants vont chercher « à retrouver dans le groupe le bon sein, après avoir vécu inconsciemment lors des premières réunions l'angoisse persécutrice véhiculée par le fantasme inconscient d'un danger de destruction par le groupe en tant que mauvaise mère » (Anzieu, 1975, p. 159). « *Quelqu'un qui me sauve là* », dira Nam, toujours dans l'angoisse de l'inconnu, mais désirant tisser des liens avec les autres participants.

La rencontre groupale devient un objet dans lequel ils cherchent leur investissement. Un phénomène qui produit également une excitation face à l'inconnu – ce qui va se dérouler dans le groupe – et que nous pouvons associer à ce que Freud (1921) qualifiait déjà, dans *Psychologie collective et analyse du moi*, d'« exagération extraordinaire » (il évoque à ce moment l'effet de la foule qu'il met en lien à la libido¹⁶⁷ et qui réfère à cet état de désir d'investissement de l'objet, l'excitation étant alors en lien avec le désir). Les premiers échanges nous donnent à voir ce phénomène dans le désir de Céline d'accélérer les prémisses de la rencontre pour savoir ce qui peut arriver. « Vous vous êtes tous présentés déjà ou ?... On peut se représenter ? Non ? Pas encore ? » Cette excitation est le produit d'imaginaires que les participants projettent sur cette rencontre, car le « groupe est une mise en commun des images intérieures et des angoisses des participants » (Anzieu, 1975, p. 27). Les images intérieures sont cette part de fantasme, d'idéalisation de ce qui va advenir. La recherche des limites de l'interdit, auprès de l'animatrice qui joue le rôle de *conductor* du groupe (Bion, 1961) et que nous relevons dans « Non, Pas encore ? », rappelle également le besoin de l'enfant d'obtenir l'autorisation.. L'angoisse de cette rencontre produit chez Céline un besoin de créer un lien rassurant. Céline me connaît pour avoir déjà effectué plusieurs entrevues avec moi. Le besoin de s'adresser à moi semble montrer celui d'une reconnaissance de ce lien que nous

¹⁶⁷ La libido est pour Freud l'énergie « comme substrat des transformations de la pulsion sexuelle quant à l'objet (déplacement des investissements), quant au but (sublimation par exemple), quant à la source de l'excitation sexuelle (diversité des zones érogènes).

associons à une réactualisation du désir de l'enfant d'être trouvé dans le jeu par la mère (Winicott, 1971), d'être observé comme gage de l'amour sécurisant.

Cette situation d'angoisse et de confrontation aux autres participants met en jeu la constitution identitaire de chacun dans le rapport aux affects, car « la situation de groupe en face à face [...] avec des partenaires qu'on ne connaît à peu près pas, en nombre supérieur à celui qui convient ordinairement aux relations sentimentales, sans une figure dominante par l'amour de laquelle chacun se sent protégé et uni aux autres, une telle situation est vécue comme une menace pour l'unité personnelle, comme une mise en question du Moi » (Anzieu, 1975, p. 38). Le fait que les membres ne soient pas pris en charge et dirigés par l'animatrice, entretient cette insécurité qu'ils cherchent à faire disparaître. Céline dira : « *mais c'est vrai que c'est difficile de parler sans... chef d'orchestre* ». La situation renvoie inconsciemment les membres à la période de constitution de leur Moi, période de fragilisation identitaire et de dépendance. Les autres membres sont donc une menace, sue ou insue, et il faut plutôt s'en faire des amis. Car la réalité présente de la rencontre, qui est également une rencontre sociale, met en jeu l'ici et maintenant de ce qui s'y déroule, et de ce que représente les membres pour chacun. En cela, Max Pagès (1985) souligne que « les membres du groupe ont peur des uns des autres et n'osent se le dire » (p. 63). En effet, cette peur n'est pas seulement inconsciente, mais se produit dans les rapports intersubjectifs des participants, les uns avec les autres. Néanmoins, cette peur n'est pas représentable. Elle n'est pas parlée, car elle est incomprise à ce stade.

Dans le groupe, le dispositif mis en place joue le rôle de l'interdit et, en tant qu'animatrices, nous sommes attendues comme personnes sécurisantes, à l'instar d'une mère. Le fait que de montrer, en rappelant le dispositif selon lequel l'animatrice ne va pas prendre la place de "mère" des membres, amène ces derniers à chercher une autre représentante d'un lien sécurisant. Avant cela, ils sont déstabilisés et se réfèrent au « tour de table », qui semble être une loi accessible et consensuelle pour accéder à la parole. Foulkes (1964) raconte le vécu de cette confusion de son groupe « découvrant la différence entre ce qu'il attendait de [lui] et la façon dont [il] se comportai[t] » (p. 91). Ainsi, dans notre groupe, c'est Anaïs qui prendra ce rôle de mère, en étant attentionnée et bienveillante. Les membres la reconnaîtront au début comme « la meneuse du groupe », nous donnant à voir que se constituent peu à peu *des liens de la groupalité*. Dans cet espace, Anaïs prend le rôle de la bienveillance, de la mère comme soutien de la cohésion du groupe dans le sens de sa consistance, de sa survie. L'animatrice, représentante du

dispositif, devient Chef de la Horde (Freud 1912-1913) et est aussi le père, représentant de l'interdit et de l'autorisation.

La réactualisation d'affects infantiles dans le groupe ne suffit pas à étayer ce qui va se jouer entre les membres. C'est par les représentations, et part les significations imaginaires en jeu dans la tentative de se trouver une place au sein du groupe et de comment cette place y est discutée inconsciemment que nous pouvons accéder aux constructions du rapport interculturel de Céline et de Nam. Pour ces derniers, le fait de se connaître va engager d'autres types d'échanges et de liaisons. Ils vont constituer un lien endogamique, qui les protégera, inconsciemment, des autres membres. Ce phénomène se manifeste lorsque Céline, qui parle la première, s'adresse à Nam, comme pour s'assurer une protection et montrer cet espace commun entre eux face aux autres participants. « *Vas-y ! Tu vois, c'est pas difficile !* » Nous pouvons dès lors questionner la possibilité d'un sous-groupe qui contiendrait un autre espace de liens entre Céline et Nam. Le sous-groupe, dans la constitution *des présupposés de base* auxquels un groupe se soumet de manière inconsciente, est nommé par Bion (1961) le *couplage*. Nous retenons particulièrement qu'il apparaît comme défense à la situation d'angoisse et de destruction. Pour Bion, il vient en espoir au groupe, dans lequel le leader n'est pas encore apparu. Ce qui est le cas dans les débuts de la rencontre où les membres essaient d'attribuer ce rôle.

Le lien endogamique imaginaire contre l'angoisse de la perte de l'appartenance

Le fait que Nam et Céline se connaissent crée, en effet, un espace commun entre eux. Cet espace peut s'étayer sur plusieurs registres. Si l'on se réfère à leur appartenance culturelle commune, il est de l'ordre de l'endogamie, espace ayant sa propre norme sociale (Lévi-Strauss, 1947) comme nous l'avons déjà dit. Parmi les liens qui rapprochent en effet Céline et Nam, se jouent dans le groupe ceux constitués par les modalités culturelles vietnamiennes. Nous considérons également qu'ils font partie tous deux de l'UJVF¹⁶⁸. Néanmoins, si l'on considère le registre du psychisme dans la groupalité, nous sommes amenés à examiner un autre type de liens. Céline et Nam constituent une sous-groupalité, espace contenant des composantes socio-psychiques propres. Cet état de sous-groupe¹⁶⁹ est inclus dans l'espace du groupe dans sa totalité (constitué également d'une double

¹⁶⁸ Déjà cité : Union de jeunes Vietnamiens de France.

¹⁶⁹ Nous n'entrons pas ici dans le débat qui concerne l'utilisation du terme « groupe » en fonction du nombre de personnes, tel que Bion (1961) le pose à savoir qu'un groupe doit être composé d'au moins trois membres. Car il s'agit ici d'un sous-groupe, c'est-à-dire qu'il s'inscrit dans un groupe.

dimension, sociale et psychique) dans lequel ils échangent sur un autre type de liens social et psychique.

Ce passage du sous-groupe vers la totalité groupale peut alors s'associer à une exogamie. Car une *des fonctions de la culture est d'amener à l'exogamie pour établir un lien entre le groupe* (Kaës, 1998). Notons que l'expérience de l'exil est, selon l'auteur, comme une expérience de l'exogamie. En effet, par exemple, la constitution, par les migrants, d'un nouveau groupe communautaire socio-culturel est une manière de retrouver ce noyau endogamique. Le fait qu'entre individus d'une même origine socio-culturelle ou religieuse, on se nomme par des appellations de type "mon frère", ma "sœur", ou "cousin", "cousine", est de l'ordre de cette limite. Limite qui pose une frontière entre "nous" et les "autres" et qui caractérise, par là même, des rapports interculturels, de type endogamique et exogamique. Nous pouvons donc supposer l'existence de ce lien endogamique constitutif de l'espace créé entre Céline et Nam. Ce lien est également producteur d'un sentiment d'appartenance à des valeurs socio-culturelles spécifiques par rapport aux autres membres qui se donne à voir par le biais des échanges, échanges conduisant à développer la problématique de leurs origines culturelles vietnamiennes. Dans la mesure où ce lien est d'ordre social et psychique, dans l'espace sous-groupal, il touche à l'imaginaire d'être dans ce lien, dont le « *nous* » évoqué à plusieurs reprises par Céline et Nam en serait une signification.

Nous posons que la frontière entre les deux espaces (celui du sous-groupe et celui du groupe) peut être associée au rapport entre un intérieur (qui serait de l'ordre du lien au groupe primaire) et un extérieur (qui serait de l'ordre du lien à la société française dans laquelle ils sont nés et qui leur permet de lever certains interdits et certaines souffrances, nous le verrons). Le groupe restreint met donc en situation ce lien endogamique imaginaire entre Céline et Nam, comme contenant des significations de vietnamité communes à leur groupe d'appartenance culturelle et familiale. Le groupe met également en situation les rapports d'exogamie, le lien social créé avec l'extérieur, car « le groupe de semblables ou de pairs est, après la mère, le second miroir où chacun peut s'assurer de son identité dans une reconnaissance réciproque » (Anzieu, 1968, p. 308). Cette reconnaissance, socio-culturelle et identitaire, entre Céline et Nam devient une défense contre l'angoisse du vide que représente le groupe.

Ce lien endogamique imaginaire est une assurance contre l'angoisse de la destruction de leur Moi, constitué en partie d'éléments de significations socio-culturelles autres que françaises. En effet, le fait que la question des origines culturelles apparaît dans

la première séance et que Céline et Nam s'impliquent dans un « nous », porte à notre attention un sentiment d'appartenance aux origines. Et également, le moyen, inconscient, à travers le lien endogamique, de demeurer dans leur groupe primaire d'origine vietnamienne, support de leur construction identitaire mise en danger dans ce nouveau groupe. Nous pouvons supposer qu'il existe une peur inconsciente de perdre cette appartenance au groupe d'origine qui constitue une part de leur Moi, comme perte de l'objet interne, du bon objet, comme nous l'avons souligné avec M. Klein. Ce lien endogamique imaginaire qui se crée entre Céline et Nam est une production défensive. Nous pouvons supposer qu'il s'agit également d'*alliances inconscientes précoces* (Kaës, 2009) lors de la première séance, phénomène que nous développerons plus loin.

Le rapport interculturel

Nous venons de le voir, la situation groupale pose d'emblée, pour Céline et Nam, la question de leurs origines culturelles. Elle se constitue tout de suite pour Céline qui se présente avant tout par ses origines (« *Bon mes parents sont... sont d'origine vietnamienne* »), alors que les autres membres vont évoquer leurs activités ou leur situation professionnelle. Nam, quant à lui, ne parlera pas de son appartenance culturelle, peut-être parce qu'il est dans ce lien endogamique (Céline a parlé en son nom), à moins qu'il n'éprouve pas le besoin de le justifier. La frontière entre les deux espaces que nous venons d'identifier (sous-groupe et groupe dans sa totalité) désigne le rapport interculturel qui a lieu dans le groupe.

Nous constatons que, lors des deux premières séances, Céline et Nam se réfèrent continuellement aux valeurs et à la culture vietnamienne. « *Mais il y a ça aussi au Vietnam, hein ?* », dit Céline en s'adressant à Nam pour une confirmation de sa part. Ces échanges montrent la réalité d'un rapport interculturel, dans la mesure où, « lorsque nous sommes privés de notre groupe d'appartenance habituel et confrontés à des angoisses primitives face à la présence "d'étrangers" réunis en groupe, les mécanismes de défense que nous utilisons pour nous en protéger sont tantôt *le recours répétitif aux références culturelles habituelles, tantôt l'abandon ou le déni de nos propres repères culturels identificatoires pour se "fondre" dans un nouveau groupe d'appartenance*¹⁷⁰. » (Kaës, 1998 p. 56). Dans un premier temps, c'est bien le recours aux références culturelles vietnamiennes qui agissent Céline. Pour elle, « la rencontre avec l'étranger menace [son]

¹⁷⁰ En italique dans le texte.

narcissisme identitaire. » (Kaës, 1998, p. 87). Cette menace nous interroge par son aspect névrotique¹⁷¹ chez Céline. En effet, elle se situe par ses origines sociales face aux membres dans les mêmes termes que lors de son histoire de vie, en précisant le métier de ses grands-pères (« *mes deux grands-pères étaient médecins* »), nous montrant de nouveau, un an après, son conflit par rapport à ses origines sociales, culturelles. Dans ses groupes thérapeutiques¹⁷², Foulkes (1964) analyse que le sujet se comporte dans le groupe comme il le fera ailleurs : « il rétablit des situations conflictuelles typiques. Il n'en est pas conscient » (p. 239). La situation de groupe réactualise ainsi un conflit identitaire de Céline ; néanmoins, la spécificité du caractère interculturel du groupe nous dévoile d'autres symptômes dont nous allons peu à peu déplier les processus par le biais des analyses. Mais au début des échanges, les membres cherchent encore leur place. La manière dont ils vont procéder, par les liens, et les rapports qu'ils vont créer ou non dans le groupe vont nous permettre de suivre les processus de production de tensions identitaires au centre du rapport interculturel.

2 - Trouver sa place

Des alliances inconscientes dans le groupe

Nous l'avons analysé, les membres sont dans l'angoisse de l'inconnu, de ne pas s'entendre dans ce nouveau groupe. Ils cherchent donc un thème commun qui va leur permettre de "s'unir" et de retrouver le bon objet dans le groupe. Ce dernier se situe alors dans une *position dépressive* (Klein, 1947), acceptant l'angoisse et cherchant concrètement une entente entre les membres, la situation du groupe rendant, en effet, « possible le transfert des expériences liées aux positions schizo-paranoïde et dépressive » (Kaës, 1998, p. 50). Le groupe étant le lieu de relations objectales, les positions kleinienne sont en mesure de se constituer. L'entente dans les rapports se caractérise déjà par le rôle de *meneuse* qu'Anaïs endosse, de son plein gré et avec l'accord des membres. Cet acte fait progresser le groupe vers la sécurité. Être soumis à une loi contre la destruction est rassurant. Or, Anaïs est respectée, écoutée et soutenue par le groupe, car nous avons constaté qu'elle lance les « *tours de table* » et que c'est la première à avoir exprimé une part de son histoire personnelle, son intimité. Elle a également été la seule à pleurer face

¹⁷¹ Nous considérons la névrose étant une « affection psychogène où les symptômes sont l'expression symbolique d'un conflit psychique trouvant ses racines dans l'histoire infantile du sujet et constituant des compromis entre le désir et la défense » (Laplanche, Pontalis, 1967, p. 267).

¹⁷² Même si le groupe de recherche ne l'est pas, il produit les mêmes processus dans le groupe.

aux autres, d'où cette attention que les autres lui portent. Nous pouvons ainsi supposer que *la position dépressive* du groupe induit qu'il faille protéger la *meneuse* qui, rappelons-le, joue le rôle de mère du groupe, de peur qu'elle ne revienne pas. Dès la seconde partie de la première séance, elle amène la question de « *comment [on] se sent dans sa construction depuis sa naissance...* ». Elle ajoute également le thème de l'avenir (« *comment [on] imagine se construire à l'avenir* »). Nous supposons qu'elle dit au groupe son désir inconscient de parler de ces thèmes qui la concernent. Un désir que la plupart des membres vont accepter et suivre, bon gré mal gré. Éric dit d'ailleurs « *je trouve ton deuxième thème... excellent* », et d'autres attendront d'être questionnés pour parler.

Les membres raconteront donc tour à tour, au fil des séances étalées sur quatre mois, leur histoire, et leur rapport au monde, à leurs parents, et leurs préoccupations existentielles. En effet, la vie du groupe s'organise « dans un premier temps, autour de fantasme individuel de celui ou de ceux des membres qui sont suivis par les autres dans leur initiative » (Anzieu, 1975, p. 122). Freud voyait, déjà, dans le collectif la soumission à un idéal commun inconscient. Cet idéal, qui est l'Idéal du moi du groupe, va permettre de préserver la cohésion, l'entente du groupe. Ce dernier « se présente comme une réunion d'individus ayant tous remplacé leur idéal du moi par le même objet, ce qui a eu pour conséquence l'identification de leur propre moi. » (Freud, 1921, p. 45). Pour Freud, le groupe devient lui-même porteur d'une organisation psychique, d'une identité, ainsi que d'un idéal du Moi, et d'un Moi collectif. Néanmoins, nous observons, sans pour autant déterminer une organisation psychique conceptualisée par Kaës comme *appareil psychique groupal* constitué des instances psychiques, que les membres sont animés par un désir de parvenir à un idéal en construction. Foulkes (1964) définit cet idéal, non-dit, comme « l'occupation latente du groupe » (p. 128).

Dans le cas de notre groupe, les membres sont dans le désir de sortir de l'angoisse de la destruction en suivant la proposition explicite d'Anaïs, et désirée inconsciemment par eux-mêmes. Ne sont-ils pas tous venus pour le même thème, *la construction de soi* ? En répondant à cette annonce, le thème devient une question omniprésente qui habitait et habite chacun. Ainsi, les membres se lient par un pacte pour « une paix imposée » (Kaës, 1993, p. 273), car il ne faut pas que le groupe se détruise. Les termes du pacte seraient : devenir soi à travers ce nouveau groupe qui nous enlèvera l'angoisse de l'avenir. Nous supposons donc qu'il s'agit de l'idéal du groupe qui peut se poser également comme la *position idéologique du groupe* (Kaës, 1993). Atteindre cet idéal passe par l'expression de son intimité, de ses conflits représentés et irréprésentés de la construction identitaire pour

trouver une solution avec les autres et parvenir à un “autre mieux” de soi. Dans le processus groupal qui va nous donner accès à leurs mondes construits, les membres développeront les questions de « *qu’est-ce que le Moi, le soi ?* », « *qu’est-ce que le Je ?* », puis en viendront à évoquer leurs parents (Éric dira même « *exécuter ses parents* »). Les parents seront “désacralisés”, nous l’avons souligné en première analyse. Ce groupe devient alors un passage vers l’extérieur du groupe primaire, dont les liens sont d’autant plus réactualisés avec la position idéologique.

Cette position idéologique, nommée par Anaïs, semble néanmoins très associée au thème de la rencontre pour la recherche, *la construction de soi*. Anaïs s’y attache donc, car ce thème est pour elle le cadre. Car « le recours à l’idéologie a pour but de résoudre magiquement la désorganisation psychique et celle du groupe confronté à la différence et aux mouvements destructeurs qu’elle suscite. Elle impose une cause unique et ultime à la crise, et un remède indiscutable pour y échapper » (Kaës, 2009, p. 119). Les membres se lient donc dans une *alliance inconsciente* (Kaës, 1987, 1993, 2009) pour la survie du groupe sur un thème qu’ils désirent étayer. Rappelons que les *alliances inconscientes* impliquent obligations et assujettissements. Dans ce groupe, les membres s’assujettissent à l’idéologie du groupe, laquelle amène même ceux qui ne le souhaitent peut-être pas à parler d’eux-mêmes. Néanmoins, ce phénomène est intriqué à d’autres processus produits, entre autres, par le rapport entre le sous-groupe et le groupe (que nous avons posé comme constituants chacun de liens intersubjectifs). En d’autres termes, l’idéal du groupe se joue également dans le rapport interculturel (du sous-groupe et du groupe) constitutif de cet espace.

Processus en acte dans la rencontre interculturelle

Dans le groupe, les échanges se font de fil en aiguille, par association. La question de filiation, de la reconnaissance, puis des souffrances, des valeurs, du regard porté par la société sur soi, du rapport aux parents, et de soi comme sujet sont amenés par *résonance* (Foulkes, 1964), nous l’avons montré en première analyse. Néanmoins, les échanges donnent à voir une complexité du contexte d’interculturalité. Lorsque Céline et Nam évoquent le « vrai » et le « faux » Vietnamien par rapport aux Vietnamiens du Vietnam, l’association se fait sur le rapport aux Français (« un rapport par rapport au vrai Français », dira Céline). Puis les échanges sous-entendent « un truc derrière », non représentable, mais qui produit souffrance et haine dans ce que vit Céline par rapport aux autres personnes d’origine française. Nous soulevons ici que les processus de groupe amènent « association

et dissociation [qui] soutiennent les opérations complexes de la pensée, les liaisons entre les pensées, entre les représentations de choses, de mots et de parole, et les affects qui s'y sont attachés » (Kaës, 1993, p. 128). Dans ce cas précis, nous distinguons des liaisons entre le rapport aux Français et celui aux Vietnamiens, rapport que nous analyserons davantage par la suite. Nous pouvons néanmoins préciser dès maintenant qu'il marque également une confrontation dans l'extériorité qui se déroule dans l'ici et maintenant des échanges du groupe où des « vrais » Français sont présents. Les processus de groupe produisent cette situation qui est un aspect du rapport social interculturel de Céline et de Nam.

Chez ces derniers, la *position idéologique* du groupe réactualise leurs conflits de valeurs dans leurs rapports aux Français d'origine et à leur groupe primaire. Leur présence, en ce qu'ils sont d'origine vietnamienne, pose de fait des problématiques liées à l'appartenance socio-culturelle, et en soulève bien d'autres que nous analyserons. Le rapport des autres membres aux questions culturelles est donc également convoqué. En effet, « dans une discussion non directive, un problème général discuté dans un groupe n'est évoqué que parce qu'il est la transposition du problème particulier que ce groupe vit concrètement ici et maintenant » (Anzieu, 1975, p. 106). Ce que Nam et Céline amènent dans le groupe induit un repositionnement de place pour chacun des membres, mais également des doutes sur cette *position idéologique* qui génère des tensions liées aux appartenances socio-culturelles, aux origines, mais également à l'Histoire commune des pays d'appartenance – phénomène porté à l'attention par Rouchy lors des séminaires transculturels que nous avons évoqués – et donc des incompréhensions entre les membres.

L'espace complexifié qui se constitue peu à peu entre sous-groupe et groupe génère des tensions chez les membres, particulièrement chez Céline et Nam, en rapport avec leur construction identitaire et, de fait, leur groupe primaire.

Les enjeux du contrat narcissique avec le groupe primaire

Rappelons que lorsque le sujet est amené à quitter son groupe primaire, il confronte les termes de son contrat narcissique aux valeurs extérieures. Il tente d'accorder ce qui est du contrat et ce qui ne l'est pas pour continuer à se construire, à exister à l'extérieur de son milieu familial. Le rapport à tout autre groupe est, de fait, de l'ordre de la confrontation des termes des contrats de chaque membre, des valeurs qu'il transporte. Aussi, « l'affiliation à un groupe secondaire restructure les enjeux de la filiation » (Kaës, 1993, p. 107), et donc réactualise les liens au groupe primaire. Dans la recherche d'une entente commune, contre l'angoisse de la destruction, les membres tentent de parvenir à un compromis entre leurs

propres éléments de construction de soi et ceux des autres membres. S'entendre avec les participants d'un groupe secondaire peut être également vécu comme une séparation du groupe primaire, c'est-à-dire une séparation avec des éléments de valeurs constitutives de l'identité familiale. L'individu peut vivre cette séparation comme une trahison au groupe primaire, qui constitue une part de son objet interne. Trouver sa place dans le nouvel espace est de l'ordre de l'acceptation de la séparation avec le groupe primaire, bien qu'il demeure objet interne de l'individu. La peur de perdre cet objet interne renvoie alors à la consistance de ses liens d'amour avec ses parents, et aux termes du contrat narcissique qui vont lui laisser cette "liberté", ou non, de se lier avec un nouveau groupe. Car c'est dans l'« identité familiale [des membres du groupe] passée et actuelle, qu'est trouvée une référence unificatrice. Celle-ci est à l'origine des liens sociaux et permet de se situer et de prendre place dans les interactions naissantes de ce nouveau groupe » (Rouchy, 1998, p. 38).

Dans notre espace groupal, nous sommes donc face à une complexité des rapports, des liaisons et des déliaisons qui s'opèrent durant les séances pour que chaque membre parvienne à trouver sa place. Dans ces rapports, le sujet questionne ce qu'il est et ce qu'il peut devenir ou être dans ce nouvel espace. Ce questionnement en intériorité le place dans une tension entre ses contradictions, dans ce qui fait conflit en lui, et le désir de parvenir à des résolutions, pour lui-même et dans son rapport aux autres personnes. Particulièrement, cet espace confronte Céline et Nam à leur propre appartenance culturelle, et identitaire, commune. Nam dira « on n'est pas pareil » en parlant de lui et de Céline par rapport aux Vietnamiens du Vietnam. Nous supposons que ne pas être pareil est déclaré, certes dans le contexte du discours, à savoir on n'est pas pareil que les autres Vietnamiens, mais également dans le rapport aux autres membres – Céline et Nam étant, comme nous l'avons montré, dans un lien endogamique –, à savoir "*on n'est pas pareil que vous, Français d'origine*". Ainsi, la situation de groupe amène certes nos deux protagonistes à convoquer leur appartenance culturelle dès la première séance, mais également à montrer au groupe que cette appartenance est conflictuelle dans le rapport aux Français d'origine, à la société française, à l'institution. Cette tension personnelle – car elle vient également de la transmission intergénérationnelle, nous le verrons – est également de l'ordre du rapport social, et donc du collectif, car « les situations de groupe réactivent plus particulièrement les conflits en rapport à l'identité. Celle-ci contrairement à ce que l'on pense souvent, est de nature à la fois singulière et collective » (Rouchy, 1998, p. 37). Sur cette question de collectif, Kaës montre le versant de la transmission intergénérationnelle : « le choc de

l'histoire et des peuples produit des traumatismes qui, non élaborés par la génération qui les vit et les éprouve, sont transmis comme tels de génération en génération » (1998, p. 61). Ces problématiques d'un passé colonial vécu par les parents sont réactivées dans le rapport interculturel, nous l'aborderons davantage par la suite.

Le groupe et les processus qu'il génère réactivent les tensions identitaires de Céline et de Nam liées à leur appartenance biculturelle. Par ailleurs, leur rapport aux Français dans cet espace nous fait également penser à l'instauration d'un déni qui permet que les échanges entre les membres se déroulent dans la bonne entente et non comme un face à face avec *le choc de l'histoire et des peuples*, pour reprendre la formulation de Kaës. Nous allons étayer les éléments processuels de ce déni au fil de notre analyse, dans les chapitres suivants. Le contenu de notre analyse, dépend du rapport intersubjectif dans le groupe. En cela, il est un espace intermédiaire où se jouent des enjeux qui sont ceux de l'avant et de l'après-groupe.

3 - Le groupe comme espace transitionnel

Trouver sa place dans ce groupe institué pour la recherche, comme nous venons de le voir, n'est pas sans difficultés ni souffrance psychique pour les membres, l'un des enjeux étant d'accepter, inconsciemment, de se séparer de son groupe primaire – bien qu'il reste objet interne à l'image du jeune enfant qui se construit dans la séparation d'avec sa mère. La manière dont ces difficultés sont vécues est évidemment de l'ordre de la subjectivité de chacun. Nous l'avons vu, la rencontre avec l'inconnu génère de l'angoisse et réactive les rapports vécus au stade précoce de l'évolution de l'enfant. Le groupe met donc l'individu dans une situation semblable à celle qu'il aurait vécu en entrant dans son groupe primaire. Le désir d'entente entre les membres du groupe est celui de retrouver le bon objet, ce qui caractérise la position dépressive (Klein, 1947) du groupe. Cette position constitue une sorte d'acceptation de la perte du lien au groupe primaire et se joue dans une forme de don (par leur parole) que les membres vont faire au groupe. Dans ce processus, en liaison avec l'assujettissement à l'idéologie du groupe, l'espace devient le contenant d'éléments mis et repris par les membres. La temporalité est alors un déterminant de l'accession (ou non) à la réalité imposée par l'idéologie du groupe. Idéologie qui porte des désirs de changement pour soi.

Ce groupe représente, pour les membres, un *espace transitionnel*, au sens de Winnicott, vers une autre réalité. Winnicott (1971) conceptualise spécifiquement *l'objet*

transitionnel comme objet qui fait la transition entre la fusion avec la mère et l'extérieur, comme une défense contre l'angoisse « *de type dépressive* ». Concernant notre groupe, cette autre réalité extérieure accompagne la position idéologique, c'est-à-dire un espace où les membres doivent faire acte, don, d'une parole intime, évoquant leurs rapports à leurs parents, et au monde, et surtout acte d'une remise en question de ces rapports et liens pour aller vers "un autre" soi. Selon Winnicott, *les phénomènes transitionnels* existent dans une situation, un *état intermédiaire* entre une réalité psychique intérieure et le monde externe tel qu'il est présenté dans un espace. *Les phénomènes transitionnels* produisent des ponts entre ces deux réalités, intérieure et extérieure. Ils sont ce qui permet à l'enfant de lier la réalité intérieure qu'il construit et son rapport au monde extérieur, pour lui permettre d'exister, de manière individuée, avec ses propres constructions. En d'autres termes, les phénomènes transitionnels sont un passage intermédiaire où l'enfant se sépare progressivement de la mère et renforce son Moi. Mais ce processus est en partie illusoire, puisque c'est l'enfant qui crée lui-même ces phénomènes auxquels il donne sens. En effet, « les phénomènes transitionnels représentent les premiers stades de l'utilisation de l'illusion sans laquelle l'être humain n'accorde aucun sens à l'idée d'une relation avec un objet, perçu par les autres comme extérieur à lui » (Winnicott, 1971, p. 44). De la même manière, dans le groupe institué, cet espace transitionnel est illusoire – sans parler *d'illusion groupale* dans le sens du concept d'Anzieu – et a donc un sens pour les membres.

Nous supposons que l'illusion de cet espace transitionnel s'est rompue pour Nam et Ariane qui n'avaient plus leur place dans le groupe : y venir ne faisait plus sens pour eux. Le groupe a dû se rééquilibrer à deux reprises avec la perte successive de ces deux membres. « Les départs ou les arrivées dans un groupe sont toujours le moment de déstructuration de relations complémentaires de l'imaginaire individuel et collectif, et sont à l'origine de réaménagements du réseau à la recherche d'un nouvel équilibre » (Rouchy, 1998, p. 48). Les membres, nous l'avons rappelé à plusieurs reprises, sont venus pour le thème de *la construction de soi*, ce qui nous fait supposer qu'ils avaient un intérêt personnel à questionner leur construction identitaire, et avaient donc le désir d'aller vers un changement, une résolution de leurs tensions qui leur procurerait un apaisement. Nous le savons pour Céline et Nam, en recherche de résolutions quant à cet entre-deux qui caractérise leur appartenance biculturelle. Quant à ce désirs de changement des autres membres, nous l'avons compris au fur et à mesure des échanges dans les séances groupales.

Les phénomènes transitionnels concentrent des périodes d'acceptation, de deuil, de séparation, et d'angoisse selon les situations. Le groupe reproduit cet état intermédiaire dans la mesure où il reproduit également les situations en rapport au groupe primaire vécues dans le stade de l'enfance. L'espace créé par le groupe est un espace de transition vers ce qui pourrait permettre au sujet de parvenir à des résolutions de tensions dans la construction de soi. Néanmoins, cet espace transitionnel appelle également les membres à se séparer progressivement du groupe primaire pour constituer un autre groupe, d'autres liens. Cette séparation, mettant également en jeu les termes du contrat narcissique avec les parents, comme nous l'avons souligné, Nam la refuse (et Ariane également). Nam ne souhaite pas davantage créer de liens avec la réalité sociale et psychique du groupe, ce qui l'amènerait à se représenter des liens à ses parents qu'il ne souhaite pas, et à s'opposer aux termes du contrat narcissique qui le lie à son groupe primaire. Car « le groupe comme "espace" transitionnel, qui est une fonction permanente dans tout groupe, si elle est préservée : c'est en cet espace que s'élabore la relation entre l'intrapsychique individuel et la réalité extérieure, que se métabolisent la réalité psychique, le monde imaginaire, les fantasmes et la réalité sociale » (Rouchy, 1998, p. 46). Lorsqu'en évoquant le rapport aux parents, Anaïs l'accuse en effet d'être dans une « *stratégie d'évitement* », Nam se sent attaqué dans ses liens à ses parents. Il répond : « *enfin, ils représentent plus qu'autre chose, que des... une personne avec qui, je vais avoir un conflit...* ». Ce passage, qui se situe également à un moment où Nam entre, malgré lui, dans la *position idéologique* du groupe, est également sa dernière intervention. À l'occasion de cette séance, il sort du lien avec Céline. Il ne constitue plus avec elle un sous-groupe, comme défense. Il se retrouve seul face aux autres membres dans l'angoisse de la perte.

Lors de la dernière séance, alors que Nam et Ariane ne sont plus là, nous constatons une joie des membres restants de ce nouveau groupe reconstitué. Néanmoins, ils vont discuter des absents, se culpabilisant de leur non-venue. Céline dira « *on peut parler de nous* », en répondant à Éric. Dans ce nous, un accord se fait, qui n'ose être prononcé, car il peut être également angoissant de continuer ensemble. Éric dira, par peur, « *déclenchons les hostilités !... Enfin ! [sourire] pas forcément les hostilités !* » Céline nous donne à entendre également le temps qui lui a fallu avant d'accepter d'être en accord avec les autres membres, de suivre la *position idéologique* "pactisée", car celle qu'elle tenait avec Nam dans le sous-groupe n'existe plus de fait. « *J'ai eu du mal à en parler. Enfin. J'ai mis quatre séances hein !* », évoquant la situation intime qu'elle dévoile aux membres. La dernière séance, celle du groupe reconstitué où le sous-groupe Céline-Nam n'existe plus,

ne contient plus les mêmes éléments du groupe interculturel à l'origine. Ce phénomène a certains effets sur Céline, effets que nous continuons d'analyser par la suite.

Nous avons analysé dans ce chapitre la dynamique du groupe qui a amené les membres à échanger sur des thèmes spécifiques. Nous avons également étayé les processus produits par la spécificité du rapport interculturel, processus qui nous permettront par la suite d'accéder à d'autres niveaux d'étayage pour comprendre les enjeux socio-psychiques qui habitent Céline et Nam.

Les processus du groupe interculturel nous permettent de voir que, pour traverser l'espace transitionnel qu'il constitue, c'est-à-dire atteindre l'idéal qu'il propose (la position idéologique), nos protagonistes doivent se confronter à leur groupe primaire intériorisé. L'espace constitué porte à notre attention les liens et les résistances, les tensions qui les retiennent par un assujettissement à un idéal familial, inscrit par les termes du contrat avec le groupe primaire. Céline et Nam montrent, par le biais des thèmes qu'ils abordent lors des échanges, un désir de reconnaissance qui se joue sur plusieurs registres. En effet, le rapport interculturel porté à notre attention entre les membres met en jeu, chez Céline et Nam, un désir de reconnaissance de leurs filiations, de leur généalogie, de leur biculturalité et de leurs appartenances. Néanmoins, quels que soient ces registres, ce désir de reconnaissance entre dans les termes du contrat narcissique avec le groupe familial. Or le contrat est irréductible au contexte de socialisation de la société dans laquelle ils sont nés. Contexte qui porte néanmoins les traces d'une histoire intergénérationnelle en lien au Vietnam. Nous l'avons vu par l'expérience des groupes transculturels (Rouchy, Kaës, 1994), les traumatismes historiques se transmettent également au nouveau venu.

Nous allons voir dans le chapitre suivant comment ce désir de reconnaissance s'inscrit dans ces registres et comment il convoque le sentiment d'appartenance. Sentiment qui vient actualiser des éléments de la transmission intergénérationnelle, ou des défauts de transmissions (Abraham, Torok, 1959-75).

Chapitre 17

Le sentiment d'appartenance : transmission intergénérationnelle et reconnaissance pactisée

Le contrat narcissique et les alliances inconscientes s'élaborent, rappelons-le, dans le groupe primaire, entre les parents et le nouveau venu. Les liens familiaux de ce dernier s'inscrivent dans une transmission intergénérationnelle. Pour l'adulte en devenir, cet espace est le lieu où s'organise le processus d'appartenance ou de désappartenance (Kaës, 2009) qui s'étaye par la reconnaissance de soi, la reconnaissance mutuelle que l'enfant vit aussi par la socialisation.

Dans ce chapitre, nous montrons en quoi cette transmission participe à l'écart entre reconnaissance désirée et idéalisée et reconnaissance pactisée, du fait des alliances inconscientes que le rapport interculturel institué pour la recherche réactive.

1 - Reconnaissance familiale : un pacte de la transmission

Le milieu familial apporte la première reconnaissance. Cette *reconnaissance par l'amour*, ainsi posée par A. Honneth (1992), se fait également en creux, c'est-à-dire avec le manque de reconnaissance. La *mère suffisamment bonne* que Winnicott (1971) définit comme celle donnant les capacités créatrices à l'enfant ou qui, en d'autres termes, permettront son individuation, est donc également suffisamment "pas assez bonne" pour que l'enfant ne demeure pas dans une toute-puissance narcissique. L'équilibre des débuts de la construction de soi se joue donc toujours avec les contenus psychiques, dans les limites de Thanatos et d'Éros, c'est-à-dire dans des tensions entre le bon objet et le mauvais objet incorporés par le sujet. La construction de soi est ainsi productrice de la conflictualité dans les rapports sociaux.

La *reconnaissance par l'amour* apportée dans le milieu familial construit la confiance en soi, et l'estime de soi pour (et par) la socialisation. Elle participe donc à la construction identitaire de l'individu et à la manière dont il élabore sa réalité sociale. Nous l'avons développé également en première partie avec les différents stades de l'identité posés par Erikson. Ce dernier, rappelons-le, souligne des positions conflictuelles de cette construction toujours entre deux pôles. Dans cette reconnaissance, toujours en tension, du groupe primaire, les objets culturels incorporés¹⁷³ prennent leur place entre ces pôles. La transmission d'une vietnamité, chez Céline et Nam, par laquelle ils se sont en partie construits, leur procure la reconnaissance du milieu familial. Ils sont, de fait, pris dans un entre-deux de valeurs, en partie héritées, nous le savons. Leurs difficultés vécues sont visibles à travers leurs propos discursifs où les tensions sont manifestes lorsqu'il y a une

¹⁷³ Au sens freudien (et kleinien) d'*incorporation* de ce qui constitue en partie l'objet interne.

confrontation entre deux espaces. Les objets d'investissement incorporés, et confrontés avec l'extérieur, liés à cette transmission peinent à trouver du sens, pour eux, au sein des sociétés vietnamiennes et françaises actuelles. D'une part, car ils sont en partie inscrits dans une *vietnamité* venant des parents, lesquels l'ont hérité eux-mêmes, en partie, dans le contexte d'un pays où ils sont nés et qui n'est plus le Vietnam actuel. En effet, lorsque Nam dit : « *en fait, finalement, tu ne sais pas qui est le vrai, qui est le faux* », il fait référence aux Vietnamiens de l'ex-Indochine et à cette culture qui n'a pas suivi les évolutions de la société vietnamienne actuelle. Nam s'identifie aux *vrais* Vietnamiens tels que ses parents se les représentent. En ayant fait l'analyse de l'histoire de vie de Nam, nous savons que cette légitimité se caractérise en extériorité par le respect du dogme confucéen et par des représentations en lien avec l'imaginaire social qui touche à une supériorité vietnamienne. Pour Nam, Céline est également une vraie Vietnamienne. Les discours de l'un et de l'autre s'associent, comme si chacun s'identifiait au moyen du discours de l'autre sur la question de la légitimité. Or cette légitimité est perçue de manière subjective et concerne des objets propres.

Nous nous intéressons en premier lieu à la signification de la légitimité de Nam et de ce qu'elle implique en termes de reconnaissance familiale.

Nam veut signifier que Céline et lui sont de vrais Vietnamiens, comme leurs parents qui, dans l'amertume d'être devenus des exilés, ont le sentiment que les "autres" Vietnamiens ont pris possession de "leur" pays d'origine¹⁷⁴. Dans ce sentiment d'appartenance à un groupe légitime de Vietnamiens, le rôle des parents est donc primordial. Ces derniers se sentent appartenir à une communauté légitime, mais lésée par l'histoire en général et l'histoire coloniale de la France. Ils ont transmis, en partie, cette question d'appartenance à leurs enfants. Pour Nam – qui, nous le savons, s'inscrit dans des significations imaginaires caractérisant le Vietnamien comme un être exceptionnel – dit que Céline et lui ne sont « *pas pareils* ». Nam désire se faire reconnaître par les autres membres, les Français, comme étant le Vietnamien reconnu par ses parents, c'est-à-dire le *vrai*. Cette représentation de lui-même n'a cependant pas été reconnue dans la socialité française car elle ne touche pas à des significations portées inscrites dans la francité. Néanmoins, Nam est dans l'idéalité de cette légitimité imaginée, et que ses parents désirent inconsciemment retrouver.

¹⁷⁴ Voir la première partie sur l'histoire du Vietnam.

La reconnaissance familiale se joue également, chez Nam, au travers du « *désir d'avoir une fille* » qu'il exprime au groupe. Le changement qu'apporte cette naissance questionnée par le groupe se déplace sur sa propre place d'enfant face à ses parents, et heurte particulièrement le rapport entretenu à sa mère. Pour Nam, le groupe se pose comme un actualisant de la socialité française, société où sa fille va prendre place. Cet évènement de la paternité est une mise à l'épreuve des désirs de Nam, désirs pour satisfaire ses parents (sa mère particulièrement) ou désirs pour soi. Cet évènement produit alors une incapacité à changer et une peur du changement du rapport à ses parents. Il « *n'a pas besoin d'aller jusqu'au bout...* », au bout de ses significations construites du rapport aux parents, et transmises en partie, car elles le mettraient en danger. Un danger où il ne pourrait s'assurer que ses parents « *vont continuer à [l]'aimer* », car il ne serait plus reconnu comme leur enfant. Il fait le choix d'une « *solution intermédiaire* », lieu où il peut maintenir le pacte de la transmission intergénérationnelle où s'inscrit la vietnamité. Car l'hypothétique rupture du contrat et des pactes avec ses parents, met également en danger ses mondes construits, ses représentations qui ne feraient alors plus sens. Cette irréprésentabilité le met donc en tension, d'autant que les membres l'acculent à exprimer des significations de ce rapport entretenu à ses parents. Et « *quand les représentations identitaires sont inconscientes, à la fois parce que le contrat qui les soutient n'est plus tenu et parce que la valorisation intragroupale (ou interculturelle) ne s'effectue plus que par la dévalorisation ou par la survalorisation de toute altérité externe, sociale, ou culturelle [...] [c]e processus s'accompagne d'une dévalorisation narcissique et donc d'un rejet de l'identité et de l'altérité interne* » (Kaës, 1998, p. 16). Or le groupe est dans une survalorisation de l'expression conflictuelle avec les parents, qui est le versant extérieur de la position idéologique du groupe, qui s'inscrit dans des significations de francité pour Nam. La mise en danger narcissique ressentie en intériorité par celui-ci, et le refus d'une possible *altérité interne*, qui le placerait dans une solitude, le retranche dans le déni et l'exclusion. C'est pour cette raison qu'il ne participera plus au groupe. Cette tension identitaire, produite par sa construction biculturelle, est activée par le rapport aux autres membres.

Regardons à présent les significations de Céline. Une part de cette reconnaissance familiale et de cette légitimité touche à la question de ses origines sociales, celles de sa mère, nous l'avons analysé. Dans ses significations, *ne pas être pareil*, signifie ne pas être *Boat-people*, comme les autres Vietnamiens. Mais c'est également ne pas être reconnue comme française par la société, et, de fait, ne pas se sentir légitime dans l'espace social en général. Elle se situe donc en dehors de cet espace où elle regarde les « *vrais Français* » et

peine à se représenter sa propre identité qu'elle cherche dans « *les gens disent comme ça* ». C'est-à-dire une identité inscrite dans l'imaginaire social de la société française. Cette irréprésentabilité d'elle-même nous donne à voir la rupture d'une continuité de sens entre sa construction en intériorité et ses significations dans le rapport social, ce qui marque le conflit. Le déni, qui maintient cet empêchement à choisir un "lieu identitaire", soutient le pacte avec ses parents qui lui ont permis la reconnaissance familiale. Or cette dernière s'inscrit dans un autre imaginaire social hérité, en partie, du Vietnam colonisé. Néanmoins, au travers de cette conflictualité dévoilée nous percevons que respecter le pacte, c'est aussi affronter « *les vrais Français* » (les colons) par un combat qui l'a fait souffrir.

Pour Céline et Nam, ces tensions, subjectives, sont alors parfois productrices de répétitions qui empêchent les processus d'introspection, lesquels pourraient remettre en question les termes du contrat narcissique touchant à la transmission de la vietnamité. Les conditions des alliances inconscientes, avec leurs parents, par lesquelles Céline et Nam se sont construits, préservent le contrat comme un pacte de la transmission qui leur permet de continuer à investir les significations de cette vietnamité pour la reconnaissance du groupe primaire. Le rapport interculturel nous permet de voir comment nos protagonistes se sont construits par ces alliances.

Les termes du pacte dénégatif et le sentiment d'appartenance

Le rapport interculturel actualise chez eux, en effet, les questions de leur construction identitaire dans un entre-deux dont nous avons déjà analysé une partie des composants dans la question des valeurs et de la vietnamité. Par leurs liens à leurs parents, Céline et Nam nous donnent à voir que l'expression de leur identité sexuelle est aussi un lieu où se joue cet entre-deux, nous montrant la complexité de leur construction. Cette expression identitaire sexuelle cristallise des alliances avec les parents. Nous le voyons lorsque Céline évoque aux membres du groupe la relation à son père. Elle aurait souhaité être un garçon pour son père, car « *il était très déçu d'avoir des filles* ». Céline met l'importance de cette déception en lien avec les modalités culturelles vietnamiennes de son père. Dans ce registre, qui concerne la reconnaissance par son père, Céline ne s'inscrit pas dans la même appartenance culturelle vietnamienne que lui. « *Lui, c'est, dans la culture asiatique, si tu n'as pas un garçon... Ça va pas* ». Pour Céline, le désir de son père – qu'elle n'a pu réaliser en étant une fille (« *mon père n'a pas eu la chance d'être fier !* », nous dit-elle) – demeure une souffrance à cause du manque de reconnaissance et à cause de la persistance d'un désir de reconnaissance, qui s'inscrivent également dans la

reconnaissance d'une même appartenance à la vietnamité. En effet, elle ne parlait pas le vietnamien, nous l'avons souligné, et n'est de fait pas reconnue comme une « vraie » Vietnamienne par ses parents, et donc n'est pas aimée par eux. En outre, elle a une sœur jumelle, et de fait son individuation est difficile. Néanmoins, grâce à sa sœur, son père l'aime un peu plus, car « *deux filles valent bien un garçon* », leur déclare-t-il. Le père de Céline scelle ainsi avec cette phrase un pacte, une alliance inconsciente, alliance qui signifie que les deux filles doivent jouer le rôle de garçon pour être reconnues et aimées dans le milieu familial. Ce pacte renforce également les liens entre les deux sœurs¹⁷⁵ : « *C'est ce qu'on a fait... on a joué le jeu* », nous dit Céline. Or le pacte dénégatif est, nous rappelle J.-M. Blassel (2003), constitué par le « même contenu, même obligation de réprimer ce contenu, même accord sur le refoulement » (p. 35). Entre Céline et son père, le pacte s'établit sur le déni de son identité sexuelle contre l'amour paternel et la reconnaissance par le groupe familial, incluant la reconnaissance à l'appartenance socio-culturelle vietnamienne. Le refoulement est donc la défense contre l'empêchement à aimer. Cet empêchement s'est édifié sur des significations imaginaires sociales vietnamiennes transmises du père à Céline. Néanmoins, cette dernière s'inscrit également dans un imaginaire social français qui crée, de fait, des tensions, dans le registre des modalités affectives. Cette identité sexuelle en extériorité s'inscrit pour Céline à la fois par des significations en lien à la vietnamité et par la construction d'un compromis pour produire une possibilité d'être soi dans le contexte social qui est le sien. L.-G. Tin (2012) souligne que la culture hétérosexuelle varie selon les sociétés, et que l'hétérosexualité est une *invention* sociale. En d'autres termes, l'hétérosexualité serait donc instituée et entrerait dans des modalités culturelles. L'auteur soulève la question de la dimension historique pour comprendre la culture de l'hétérosexualité. Nous souhaitons souligner, non pas la culture sexuelle chez les sujets de notre recherche, mais que l'identité sexuelle, par son expression extérieure, est aussi un phénomène social et de reconnaissance par le groupe primaire. Cela montre que le comportement sexuel qui se joue en extériorité ne signifie pas qu'il est identique dans les dimensions psychique et organique.

Ce pacte que Céline (et, supposons-nous, sa sœur) passe avec son père va déterminer, en partie, la construction de sa modalité de réponse en extériorité, non seulement dans son rapport aux hommes, mais également dans son sentiment d'appartenance en tant que femme française. Les significations de sa masculinité, en

¹⁷⁵ La gémellité n'est pas notre propos dans cette recherche.

extériorité, sont liées à la possibilité, en intériorité, de se faire aimer par son père et d'être considérée par son groupe familial comme appartenir aux « vrais Vietnamiens ». Mais, pour être une femme, Céline doit être occidentale, dans la mesure où être d'appartenance vietnamienne, c'est être un homme. À travers son sentiment d'appartenance française, Céline peut exprimer sa féminité.

Nous avons vu dans la première partie que Céline et Nam n'ont pas de relations amoureuses avec des Vietnamiens ou des Vietnamiennes d'origine. Céline a d'ailleurs qualifié d'« inceste » le fait d'avoir une relation avec un Vietnamien. Elle dira même, plus tard ¹⁷⁶, en évoquant les séances de groupe, que de voir Nam dans le groupe : « *Le côté vietnamien ! Ça m'a rappelé ma famille !* » Ainsi, non seulement se sentir vietnamienne signifie perdre sa féminité, mais l'homme vietnamien devient en plus un représentant de la famille et du père qui a scellé l'interdit. Être avec un homme vietnamien briserait le pacte, et l'interdit, qu'elle a établi avec son père. Dans leurs travaux sur les rapports *interculturels* ¹⁷⁷, S. Heenen-Wolf et K. Werner (1991) analysent des cas de femmes vivant avec des hommes d'une autre culture et qui ont en commun le sentiment de ne jamais avoir été aimées par leur père, ni leur féminité appréciée. Être avec un homme de leur propre culture signifierait alors ne pas pouvoir exprimer leur féminité.

Nous pensons que, dans le cas de Céline, le pacte dénégatif qui préserve la reconnaissance par son groupe primaire a produit des failles dans le contrat narcissique puisque, à l'âge adulte, Céline éprouve une tension dans la place occupée. Comme Nam, elle se situe dans un *intermédiaire* qui produit une perte de reconnaissance identitaire pour soi. Un intermédiaire sidérant qui empêche l'introspection et le changement interne. Cette reconnaissance est celle que Ricœur associe à la capacité d'action du sujet qui s'inscrit dans un parcours vers l'autonomie. J.-M. Blassel qualifie de pathogène cette dimension du pacte dénégatif qui « abolit la fantasmatisation et la subjectivation. La transmission devient alors traumatique, car elle transmet du non-figurable, du non-transformable, et interdit la subjectivation. Pour ne pas perdre l'objet, l'amour de l'objet ou son appartenance familiale, l'enfant respecte cette interdiction de fantasmatisation et de subjectivation » (2003, p. 160). Céline nous donne à voir la tension intériorisée entre un désir de subjectivation – où elle considère son père avec un désir de détachement comme « *lui* » qui appartient à une autre culture – et un désir de respecter le pacte pour préserver l'amour et la reconnaissance familiale qui s'expriment dans le rapport à son père (« *il nous a aimées*

¹⁷⁶ Dans le dernier entretien effectué quelques mois après l'expérience du groupe interculturel.

¹⁷⁷ Ainsi nommé par les auteurs.

hein. Ça, c'est... ça, c'est sûr ! », dit-elle, comme pour se convaincre ou se rassurer). Elle se situe dans un entre-deux, complexe, puisque nous comprenons qu'il touche à des valeurs culturelles, mais également à sa construction identitaire sexuelle. Céline est dans un espace où, nous dit-elle, « *je suis comme je suis, je suis un peu n'importe quoi, je veux dire, sinon je me, je me tire une balle* ». Un espace qui reste un lieu où il est préférable qu'elle soit « *n'importe quoi* » et où elle se sent perçue comme « *ça* » par « *les gens* », nous l'avons souligné. C'est-à-dire cette identité irreprésentable. En d'autres termes, ni totalement une fille (si elle veut que son père l'aime), ni totalement un garçon (si elle suit son désir de subjectivation qui se joue, en partie, dans l'investissement de sa féminité).

De son côté, Nam a montré, par le truchement de la méthodologie du photolangage, que sa compagne incarnait des valeurs occidentales qu'il idéalise, à l'extérieur de son groupe familial. Or, dans le groupe, Nam confie également que sa mère souhaitait avoir une fille. Dans le même registre de l'identité que nous venons d'aborder pour Céline, nous posons que Nam (dont la mère souhaitait une fille) ne peut affirmer une masculinité avec une Vietnamiennne qui représenterait, inconsciemment, sa mère. C'est à l'extérieur de son groupe primaire, et donc avec une personne d'une autre origine, que Nam peut exprimer sa masculinité. Son idéalisation des valeurs affectives françaises et le fait qu'il vive en France, induit qu'il choisisse une Française pour compagne. Comme Céline, Nam a vécu dans le respect de ce pacte qui n'a jamais été parlé (« *n'a jamais été vraiment dit* », confie-t-il en évoquant le désir de sa mère d'avoir une fille). Ces secrets (que nous nommons à présent par les alliances inconscientes) – secret qui font également partie des modalités culturelles vietnamiennes constatées en première partie à travers les histoires de Céline et Nam, – scellent également la construction de soi de Nam, par ses désirs d'investissements et par l'incorporation des interdits : « *ça a formé pas mal mon caractère* », ajoute-t-il. Il nous a, en effet, raconté aimer faire la cuisine, un moyen pour lui de se rapprocher de sa mère. Par son histoire de vie, nous avons posé qu'il investissait ce rapport à la cuisine comme réparation pour se faire aimer par sa mère. Néanmoins, la cuisine au quotidien est également le rôle des mères et des femmes au Vietnam comme dans nombre de sociétés¹⁷⁸. Nous pensons que ce rôle s'inscrit également dans la réparation, ou la *dette narcissique*, et devient le moyen de respecter le pacte avec sa mère, celui d'être une fille pour se faire aimer, et avoir la reconnaissance de son groupe familial (il dira « *j'aime bien la cuisine, j'aime bien danser, les trucs qui sont plutôt des attributs [...] de filles* »). D'ailleurs, pour

¹⁷⁸ Y compris en France.

lui, la naissance de sa fille sera « *un peu la dette qui est remboursée* ». La future naissance de sa fille est *l'accomplissement du désir* de sa mère.

Les enjeux du respect du pacte, les enjeux du sentiment d'appartenance

Dans les situations de Céline et de Nam que nous venons d'analyser, le processus d'appartenance, qui se joue dans un entre-deux de significations, touche donc en partie à un entre-deux de leur représentation identitaire sexuelle. Se sentir française, ou français, respectivement pour Céline et pour Nam, est le moyen d'exprimer une identité sexuelle sans pour autant désinvestir les liens au groupe primaire et rompre le pacte dans lequel ils se sont construits. Céline et Nam comprennent ce que l'un et l'autre veulent dire, du fait de la souffrance qu'ils vivent par rapport à leur désir de reconnaissance et par rapport aux moyens employés, inconscients, auxquelles ils sont parvenus pour être reconnus au sein du groupe primaire. Nam dira : « *ton histoire, là, ça, ça faisait un peu le miroir de mon histoire* ». Céline, dans le groupe interculturel, devient pour Nam son *miroir social* (Pines, 1983), mais également psychique. En d'autres termes, Nam s'identifie aux représentations de Céline, mais est également en lien avec cette souffrance et ce désir de satisfaire celui des parents qui s'inscrit dans son idéalité. En effet, « des évènements sans relation évidente ou objective pour un observateur extérieur, prennent-ils dans une famille ou dans un groupe social un sens qui les relie, comme s'ils suivaient une logique qui leur est propre et étaient sur déterminés par une connaissance de leurs rapports latents » (Rouchy, 1998, p. 18). Il s'agit d'une reconnaissance mutuelle de Céline et de Nam qui s'inscrit dans leur lien endogamique, lien d'un rapport intersubjectif qui se joue dans le sous-groupe qu'ils forment. Cette reconnaissance met en liaison des contenus de la transmission intergénérationnelle incluant la *vietnamité* qui transporte des significations imaginaires visant à l'assujettissement de l'enfant au groupe primaire.

Quand Céline dit, en parlant de son père, « *enfin, il nous a jamais rejetées, il nous a pas mis dans la Seine !* », elle nous donne à voir les significations de ce pacte avec son père par une image violente qui donne accès à la façon dont ce rapport est intériorisé. Or, il ne s'agit pas de trouver « le contenu juste d'une image donnée, mais de comprendre la relation, le sens qu'a pour un sujet singulier ou un groupe, une image mise en rapport avec un objet d'investissement » (Giust-Desprairies, 2003, p. 73). Car « il n'y a pas d'accès à ce qui dans la jonction de l'affect et de la pulsion fait image. Le fantasme traverse l'inconscient et se met en scène dans une autre scène à laquelle il est possible d'accéder : celle du « représentant représentatif » (Giust-Desprairies, 2003, p. 72). Cette scène

convoque le fantasme dans sa complexité liée à l'imaginaire social confronté à l'imaginaire individuel. En effet, Céline porte à notre attention, avec violence, ses significations de la vietnamité (de la hiérarchie) qui placent au sommet l'homme et non la femme, laquelle aurait d'ailleurs si peu de valeur qu'on puisse envisager de la « *jeter dans la scène* ». Cette image, qui représente la mort, s'associe également à des représentations occidentales des familles chinoises¹⁷⁹ qui tuent leurs filles à la naissance, car les couples ne peuvent avoir qu'un enfant et privilégient alors le garçon. Céline porte donc à notre attention ses significations imaginaires articulant les modalités culturelles vietnamiennes, la reconnaissance pactisée avec son père et des significations imaginaires occidentales. En effet, dans cette triple articulation, l'image de la mort est porteuse, pour Céline, de ses significations imaginaires de la radicalité des modalités culturelles vietnamiennes auxquelles elle est assujettie et tente de s'extirper à la fois. En même temps, cette image réfère au désir non-réalisé des parents (car elle n'est pas un garçon) qui signifie la mort pour elle et sa sœur. Ce sont les termes du contrat et des conditions de la reconnaissance de l'enfant par le groupe familial. La mort est l'image en lien à l'absence de reconnaissance la rupture du pacte avec son père. Par cette phrase, Céline nous montre donc une nouvelle fois sa dangereuse place d'entre-deux où le sentiment d'être et le sentiment d'appartenance se déplacent d'un pôle à l'autre. Car cette place se justifie par un risque de mort (inconscientisé) par le non-respect du pacte avec son père (et de l'assujettissement inhérent aux modalités vietnamiennes). Et cette place est aussi à l'image du détachement d'avec les parents où la mort signifie, dans la phase dépressive de l'enfant (au sens kleinien du terme), le désir d'autonomie en liaison avec le désinvestissement partiel des liens au groupe primaire. M. Klein associe ainsi cette réactivation de la phase dépressive à la situation vécue de séparation, de deuil. Céline est dans une place où se joue la peur de l'autonomie désirée.

Céline et Nam se comprennent, comme individus certes, mais également comme inscrits dans des modalités culturelles par lesquelles ils partagent des significations imaginaires. Un phénomène que nous avons analysé par le lien endogamique qui les lie dans ce groupe interculturel, car « la culture maintient la base indifférenciée des formations psychiques nécessaires à l'engagement dans les liens d'appartenance à un ensemble social ; elle fournit les repères identificatoires et différenciateurs qui assurent la continuité et les

¹⁷⁹ Selon les représentations et les chiffres des recensements qui montrent un taux de naissance de garçons atypique par rapport aux filles. Sur ce sujet, voir Isabelle Attane (2010).

écarts entre les sexes, les générations et les groupes ; elle assure un ensemble de défenses communes, notamment contre la solitude [...] ; enfin, elle constitue une aire de transformation psychique grâce à la prédisposition de signifiants, de représentations et de modalités de traitement de la réalité psychique... (Kaës, 1976 ; Kaës, 1986) » (Kaës, 1998, p. 47). Or, nous l'avons souligné, les modalités culturelles vietnamiennes produisent un rapport au groupe familial, aux ancêtres, à la hiérarchie, comme pilier de la société. *L'engagement dans les liens d'appartenance* au groupe primaire, qui est aussi un *ensemble social* où est véhiculée la vietnamité, pour que l'enfant soit reconnu, s'étaye sur des significations de radicalité. Celle-ci est empreinte de l'imaginaire social vietnamien producteur de la « *ligne de conduite* », d'interdits et d'assujettissements. Ces éléments génèrent des tensions qui se jouent à différents lieux de complexité de la construction identitaire de Céline et de Nam et se manifeste dans le sentiment d'appartenance. Celui-ci est relèvé de la reconnaissance familiale, sociale et de soi-même, laquelle s'articule avec l'expression de leur identité sexuelle, et devient l'objet d'investissements ou de désinvestissements. Objet pour, d'une part, répondre au désir des parents, et de l'autre, tendre vers un désir d'autonomie (nous le verrons davantage par la suite), ce qui les met dans une place « *intermédiaire* » ou « *un peu n'importe quoi* ». Par ailleurs, l'assujettissement et les écarts dans le contrat avec les parents procurent le désir de réparation chez Céline et Nam. Désir de réparation qui va se jouer dans des objets que chacun investit, comme nous l'avons montré par les histoires de vie ou comme dans ce que Nam nous dévoile lorsqu'il dit, dans un lapsus, qu'il a « *un peu grandi dans ce désir... d'avoir une fille...* », désir qui est celui de sa mère.

2 - Reconnaissance sociale : la transmission ou le défaut de transmission

Céline et Nam sont les héritiers *des désirs irréalisés*, idéalisés de leurs parents, inscrits dans cette transmission de la *vietnamité* dans leur groupe primaire, lequel est aussi « porte-parole du désir, de l'interdit, des représentations de l'ensemble » (Kaës, 1993, p. 5). Ces *désirs irréalisés* prennent un espace dans *le travail de la transmission* (Kaës, 1993), travail qui consiste à permettre au sujet de s'approprier son histoire intergénérationnelle, en la transformant pour qu'il y trouve sa place, ou de créer des *fantômes* (Abraham Torok, 1959-75) de la transmission comme des *visiteurs du moi* (de Mijolla, 1986) qui viendront hanter l'absence de sens dans le vécu du sujet. Pour P.-J. Bengozi (2007), ces fantômes sont l'empreinte de la transmission en creux, celle qu'on ne

peut atteindre, celle qui est davantage le contenant. Elle se moule à la trace, qui en est le contenu psychique, et se transmet avec elle comme un spectre invisible. Ce défaut de transmission, pour le nommer, se donne à voir dans son invisibilité pour le sujet, nous l'avons observé pour Céline et Nam, car il laisse bien une empreinte.

La part imaginaire du désir de reconnaissance

Dans la rencontre groupale, nous observons que le conflit de Céline, analysé par son histoire de vie, transmis par ses parents ayant vécu un déclassement du fait de l'immigration en France, s'exprime de nouveau dans le rapport interculturel du groupe. Rappelons que ce conflit se désigne comme un désir d'être reconnue dans les origines sociales maternelles qui signifieraient également être « *plus blanche que blanche*¹⁸⁰ », donc plus que française. Ce désir persistant de reconnaissance s'est donc enkysté chez Céline et produit une répétition, névrotique, comme une empreinte inscrite de la transmission. Le caractère névrotique nous renvoie aux racines du conflit psychique de l'histoire infantile de Céline. Ce désir de reconnaissance, en liaison à cette empreinte désignée, s'inscrit dans le *travail de la transmission*, dans le parcours que Céline a choisi et qu'elle veut exprimer dans le groupe, car il implique son sentiment d'appartenance à la culture française : « *Moi je travaille dans une bibliothèque universitaire. Voilà. J'ai fait des études littéraires et historiques... je suis spécialisée en histoire du XVII^e siècle, français* ». Cette spécialisation du XVII^e siècle raisonne comme la présence de fantômes, en lien avec l'investissement de Céline de son désir d'être plus *blanche que blanche* et des rêves irréalisés de ses parents. Le XVII^e siècle n'est-il pas en effet emblématique de l'apogée de la grandeur de la France royaliste et du pouvoir absolu de Louis XIV ? D'ailleurs, Céline nous a dit « *avant j'étais royaliste* », position qu'elle explique par le souhait de retrouver un lien avec l'ancien Vietnam royaliste, « *l'empereur* » ou « *le père* », dit-elle. Ce sentiment d'appartenance à une France royaliste est donc de nouveau déclaré dans le rapport interculturel. Voyons le processus de cette réactivation qui se joue sur la double scène du psychique, activant l'imaginaire et ses significations, et celle de l'extériorité dans le rapport interculturel du groupe. Céline nous dit faire une liaison entre être royaliste et l'ancien Vietnam, c'est-à-dire son père. Dans une interprétation à caractère sociologique, être royaliste signifie que l'on a des intérêts à appartenir à la royauté, donc que l'on a, ou pense ou souhaite avoir, des origines sociales nobles. Néanmoins, la part

¹⁸⁰ Du récit de Céline, déjà cité.

imaginaire que représente le régime royaliste, pour Céline, incarne son conflit en ce qu'il touche à la dimension d'assujettissement qu'elle accepte en étant royaliste et à son désir d'appartenance et de reconnaissance de ses origines sociales bourgeoises. L'imaginaire de l'empereur et celui du père se rejoignent en ce qu'ils sont tous deux au sommet d'une hiérarchie dans la société vietnamienne. Être royaliste signifie alors être soumise au père et bénéficier de sa reconnaissance, c'est-à-dire de son amour.

Néanmoins, s'affirmer royaliste désigne également un imaginaire en lien avec un désir d'une non-appartenance, comme Céline nous le donne à voir : « *dès qu'il y a avait un bouquin sur la Révolution française, je le zappais* ». Cette période de la révolution, de la liberté et de l'égalité, est donc rejetée par Céline aux dépens de l'assujettissement au roi, à ses valeurs. Notons également que l'ancien Vietnam a changé de régime suite, en premier lieu, à la colonisation, puis, par la suite, avec la révolution menée par les membres du Parti communiste indochinois (PCI). Or, pour les parents de Céline et de Nam, la révolution signifie la disparition de l'organisation sociale du Vietnam telle qu'ils l'ont connue, ainsi que la perte de leur statut social. Pour Céline, l'imaginaire autour de la révolution est donc porteur de significations destructrices de sa filiation et de la possibilité d'une reconnaissance désirée.

Cependant, ces significations suivent la temporalité, celle qui continue de construire Céline. Cette dernière déclare dans le groupe qu'elle est maintenant « *républicaine* », alors que – notons-le – la République est instaurée par la révolution. Devenir républicaine est un choix qui porte d'autres significations. L'imaginaire de la République est le lien entre la révolution et les principes de liberté, d'égalité et de fraternité. L'idéalité de Céline, liée au passage d'un imaginaire de la royauté et à celui de la République, s'est déplacée à l'âge adulte d'un désir de reconnaissance par l'assujettissement à un désir de reconnaissance par la liberté et l'égalité. Ce désir touche à celui d'autonomie qui vient appuyer un sentiment d'appartenance française. Ainsi, pour Céline, se produisent d'autres significations à travers un imaginaire individuel en mouvement – qui se confronte à l'imaginaire social – sans pour autant épuiser son désir de reconnaissance.

Les traces de la transmission

Cet investissement des liens à son héritage, par le biais des significations qu'elle construit, se poursuit par ses choix professionnels : être bibliothécaire à la faculté de médecine, profession qui nécessite de passer un concours national de conservateur, ce qui montre l'investissement du désir de Céline. Les significations qu'elle porte sur sa

profession sont qu'elle est « *une sorte de passage relais dans le temps et puis... dans l'espace* ». Puisqu'à travers ce métier, nous l'avons souligné, Céline consacre sa filiation : « *je me suis dit que j'étais un peu la synthèse, enfin que j'étais le, comment dire, que soixante ans après, je réalisais le vœu de mon grand-père... donc... être bibliothécaire et en plus dans la médecine* ». Néanmoins, en arrière-plan de cet accomplissement du désir de son grand-père, les liens avec le passé se situent dans différents registres de la transmission comme nous allons le voir. Le désir de reconnaissance de Céline, qui se donne à voir par ce désir d'être « *blanche* », laisse paraître une empreinte, transmise, en lien avec le désir de reconnaissance du groupe familiale ancré dans la *culture coloniale*. Car « l'idée coloniale n'est pas simplement un énoncé propagandiste, une vulgate étatique, un rapport au pouvoir, mais bien une culture qui s'ancre alors profondément dans la société française, républicaine et démocratique, car elle en imprègne toutes les strates » (Blanchard, Bancel, Vergès, 2003, p. 99). Imprégnation qui se constitue aussi dans le pays colonisé où cette culture se transmet par les institutions françaises (et la société coloniale française) qui y sont installées. Ce désir de reconnaissance de Vietnamiens colonisés – ce qui est le cas dans la famille de Céline – va se jouer dans le désir d'investissement de professions comme celle de médecin¹⁸¹, qui relèvent des institutions françaises, qui leur permettent d'accéder à un statut social reconnu par le colonisateur français. Nous développerons cette problématique par la suite. Il nous importe en premier lieu de souligner que ce désir, comme celui du grand-père de Céline qui devait « *exercer dans l'ancienne Indochine* », s'inscrit, pour une part, dans un contexte socio-historique. Nous le savons, pour Céline, et pour Nam, il est important de distinguer le Vietnam de l'ex-Indochine et le pays dans son régime politique et sa société actuels, car « *il y a quand même une grande distinction entre les Vietnamiens qui sont nés au Vietnam et qui ont vécu là-bas et puis les personnes de la deuxième génération qui sont nées en France* », sous-entendu : de familles ayant vécu sous l'ancien régime, disait Nam en accord avec Céline. Mais revenons à cette dernière. Elle porte à notre attention que le *travail de la transmission* a donc tissé les liaisons entre *l'ancienne Indochine* et la France dans laquelle elle est née, liaisons qui se matérialisent dans sa vie par son travail de bibliothécaire, première profession de son grand-père, à la faculté de médecine, son grand-père étant en fait devenu médecin par la suite. La profession de Céline la met en lien avec un autre social et une autre temporalité transmis, de l'ex-Indochine. Cela ne signifie pas que Céline vit dans une conscience de cette

¹⁸¹ Chez tous les Vietnamiens et Vietnamiennes rencontrés en France comme au Québec, la profession de médecin est, pour leurs parents, et leurs grands-parents, le sommet de la reconnaissance sociale.

temporalité, mais que la culture et l'histoire coloniale ont laissé des *traces* dans la transmission intergénérationnelle qui apparaissent dans les choix en partie inconscients qu'elle fait.

En effet, cette transmission, de contenus de la culture coloniale, continue de faire en partie défaut aux descendants, tels que Céline et Nam. Leur histoire en lien avec le Vietnam s'inscrit, ainsi, dans *un roman familial* (Freud, 1909 ; V. de Gaulejac 1987, 1999) : « *Ah, mais au Vietnam c'est... c'est autre chose* », souligne Nam. Celui-ci, nous l'avons dit, conçoit le peuple vietnamien dans un imaginaire lié au mythe d'un peuple héroïque. Comme Céline, il est en recherche de son histoire dont l'aspect conflictuel se donne à voir par cet imaginaire du « *vrai vietnamien* » que nous avons souligné et d'une histoire lointaine de ses ancêtres où sa grand-mère serait « genre une descendante directe du dernier roi ». La question n'est pas ici de chercher la vérité d'une histoire – d'ailleurs vraisemblable (ce que souligne également Céline) compte tenu du nombre de concubines (et, de fait, de descendants) des rois, ainsi qu'en témoignent les noms vietnamiens les plus usuels (Nguyen, Tran, ou encore Lê), qui sont des noms d'anciennes familles royales. Mais cette histoire ne sera pas vérifiable, « les archives ont été brûlées » par les guerres¹⁸², déclare Céline. La question est donc de comprendre en quoi cet imaginaire, en ce qu'il montre un conflit par rapport à la réalité du sujet, s'inscrit dans une dimension socio-historique. Le conflit se désigne par un désir de reconnaissance pour se sentir appartenir mais appartenir à un contexte passé. Dans la mesure où se sentir appartenir, c'est s'inscrire dans une histoire, une filiation où la reconnaissance participe au processus d'appartenance. Néanmoins, Céline et Nam ne peuvent objectivement pas être de cette histoire qu'ils préfèrent imaginer, car la fin de la colonisation en ex-Indochine et la fin de la guerre du Vietnam signifient également la disparition des archives. Nous relevons, dans les discours des protagonistes, l'amertume de parents « *qui sont déracinés, qui sont partis d'un pays que tu ne connais pas* », migrants et réfugiés politiques. Amertume qui est devenue la leur. La leur est d'avoir une histoire qui « *est beaucoup plus courte* », dit Nam. Chercher à la connaître, c'est donc rechercher les liens à une mémoire. C'est se « *relier à la grande histoire avec un grand H* », déclame Céline. Or, l'histoire avec un grand H est aussi celle de la France. Pour Céline et Nam, cette recherche de filiation, c'est aussi se relier à cette histoire de France, dont ils n'ont pas le sentiment de faire partie, pour assouvir ce désir de

¹⁸² La guerre d'Indochine (1954) et celle du Vietnam (1975).

reconnaissance idéalisée, qui est également le désir irréalisé transmis par le groupe familial.

Pour revenir à Céline, sa profession l'inscrit donc bien dans différents registres de la transmission qui sont, en partie, le registre psychique de la transmission des désirs irréalisés transmis par le groupe familial et le registre socio-historique, qui vient complexifier le désir de reconnaissance qui se joue dans des temporalités différentes.

Les traces du déni de mémoire ou du fait colonial

Nous revenons ici au fait colonial, qui compose également cette histoire de France, pour tenter de comprendre l'espace qu'il occupe ou non dans « *la grande histoire avec un grand H* » dont Céline et Nam souhaitent faire partie et dans la complexité du désir de reconnaissance.

Le déni de la mémoire historique apparaît telle une *pathologie collective* à soigner par l'Histoire (Ricœur, 1995)¹⁸³. Pour Ricœur, l'Histoire représente le deuil (au sens freudien du terme), c'est-à-dire accepter pour oublier et investir d'autres objets, la pathologie étant la répétition. Or, la colonisation française est également associée à un manque de reconnaissance historique et politique, à un déni, de cette partie de la mémoire¹⁸⁴ historique et des faits, qui se pose comme un empêchement à *l'altérité interne* dans la construction de soi des descendants de migrants. Ils s'inscrivent ainsi dans des répétitions de revendications sociales et identitaires. En France, les *violences urbaines*¹⁸⁵ soulèvent dans le débat public cette problématique sociale et identitaire des premières générations de descendants de migrants. Ce qu'A. Maalouf (1998), rappelons-le, souligne dans son roman *les Identités meurtrières* : « les tensions identitaires peuvent conduire aux dérapages les plus meurtriers » (p. 49).

La question de l'immigration est aujourd'hui davantage considérée comme un parcours s'inscrivant dans un processus d'intégration, nous l'avons dit en première partie. Cette évolution, qui tient compte des changements dans le vécu du migrant, en tant qu'émigrant et immigrant (Sayad 1971), inclut, de fait, la dimension historique dans ce

¹⁸³ *Mémoire, oubli, histoire*, film de Stéphane Ginet – 60 min – Vidéo, France 1995.

¹⁸⁴ Nous restons vigilante quant à l'emploi des termes « mémoire » ou « histoire » qui, pour les historiens, ont des significations différentes, et de fait, ne produisent pas les mêmes attentes chez ceux qui demandent la reconnaissance du fait colonial. La mémoire est constituée par des récits, depuis l'Antiquité, dont les auteurs « se donnaient pour mission de juger les acteurs de l'histoire » (Noiriel, 2007, p. 8). L'histoire, quant à elle, se développe à partir du XX^e siècle « cherchant à comprendre et expliquer le passé, au lieu de le juger » (Noiriel, 2007).

¹⁸⁵ Plusieurs villes (2005), Villiers-le Bel (2007), Firminy (2009), Grenoble (2010), Woippy (2010), Grigny (2011).

parcours et ce processus d'intégration. Néanmoins, en France, les recherches prenant en compte cette dimension, telles les études post-coloniales, se sont développées tardivement par rapport aux études anglo-saxonnes et plus particulièrement américaines. Sociologues et historiens questionnent les raisons d'un *refoulement* (Noiriel, 1992 ; Stora, 2006 ; Ferro, 2005) de cette partie de l'histoire de France. Depuis une dizaine d'années, ce *déni de mémoire* (Schnapper, 1991), l'absence d'intérêt pour les réalités de la colonisation et de la décolonisation, y compris dans les médias culturels, tels que le cinéma (Stora, 2006, Ferro 2005¹⁸⁶), produisent des affirmations sans retenue qui peuvent s'apparenter à « un révisionnisme institutionnel » (Blanchard, 2006). Néanmoins, il semble difficile d'échapper au *retour du refoulé* (Chaumont, 1997)¹⁸⁷, questionné par les études postcoloniales françaises qui peinent elles-mêmes à être reconnues¹⁸⁸. En effet, le *déni* de ce passé est devenu le terme usuel pour caractériser « le refus d'intégrer le passé colonial » (Blanchard, Bancel, Lemaire, 2006) à la compréhension des phénomènes sociaux actuels. Marc Ferro (2001)¹⁸⁹ souligne le *culpabilisme* d'une partie de *l'opinion* française qui s'est en quelque sorte convaincue de cet oubli. Selon l'auteur, ce sentiment est récent puisqu'avant la décolonisation, les faits coloniaux étaient assumés et légitimes. La différence vient du fait qu'aujourd'hui l'idéologie dominante n'est plus celle de l'État-nation mais davantage celle des droits de l'homme. Ce qui était légitime dans la colonisation ne l'est plus dans cette nouvelle idéologie.

Notre objet nous incite à questionner la transmission de cet oubli, car il touche aux tensions dans la construction identitaire de Céline et de Nam. Et c'est aussi « en travaillant sur des thèmes et terrains différents que l'on progresse » (Ferro, 2005). Nous ne pouvons, en effet, ne pas nous arrêter sur ces termes de déni et de refoulé bien qu'ils soient, dans les propos que nous avons soulignés, usités par les sociologues dans le langage courant et non dans celui de la psychanalyse. Car cela fait référence, pour nous, à un phénomène psychique, qui se donne à voir comme un allant de soi, porté par la collectivité, le politique, le social. Ce déni est pour nous visible dans les représentations auxquelles il se

¹⁸⁶ Cité dans Entretien avec Ferro Marc, « La colonisation française : une histoire inaudible », réalisé par N. Bancel et S. Lemaire le 8 avril 2005 (Blanchard, Bancel, Lemaire, 2005).

¹⁸⁷ Chaumont Jean-Michel, 1997. *La concurrence des victimes*, Paris, La Découverte. (Blanchard, Bancel, Lemaire, 2005).

¹⁸⁸ La particularité des études postcoloniales françaises, du fait de leur avènement tardif et du fait de leur visée plus restrictive que celles anglo-saxonnes (par exemple elles ne font pas entrer les questions de genre, de race, de travail ou les études subalternes), produit un certain isolement. Par ailleurs, les enjeux politiques liés aux institutions universitaires contribuent à ce lent développement. (Bancel, 2006).

¹⁸⁹ Dans « La République a trahi ses valeurs », dans *l'Histoire*, 11, 2011, cité dans Entretien avec Ferro Marc, « La colonisation française : une histoire inaudible », réalisé par N. Bancel et S. Lemaire le 8 avril 2005. (Blanchard, Bancel, Lemaire, 2005).

lie et dans les non-dits institués par le politique. À titre d'exemple, la question de la reconnaissance de l'évènement du 17 octobre 1961¹⁹⁰ à Paris revient chaque année et, lors de chaque changement de gouvernement, fait l'objet de réactions spécifiques et de débats. En 2011, sous la présidence de Nicolas Sarkozy, aucune communication du gouvernement français¹⁹¹ autour de cette date, montrant par là même un fait historique non reconnu et dénié politiquement et institutionnellement. En 2012, sous la présidence de François Hollande, une commémoration a lieu et le président reconnaît les faits. Le 20 décembre de la même année, dans son discours fait au parlement à Alger, il reconnaît les souffrances infligées par la colonisation et la nécessité de parler ses souffrances dans un souci de réparation¹⁹². Il souligne que « rien ne se construit dans la dissimulation, l'oubli ou le déni »¹⁹³. Le présent s'inscrit, en effet, dans un processus de construction incluant les éléments du passé. *Le déni* du fait colonial se dévoile lorsque la part de l'histoire coloniale est minorée dans les décisions et les discours politiques ou dans les débats sociaux. Néanmoins, le *retour du refoulé* apparaît également dans les nombreux exemples apportés par M. Blanchard, N. Bancel et S. Lemaire (2004), qui dévoilent comment la part de l'histoire coloniale est minorée dans les décisions et les discours politiques¹⁹⁴ ou dans les débats sociaux. Néanmoins, « nombre de déclarations continuent à emprunter leur vocabulaire à l'empire [colonial], en reprennent les clichés, les fantasmes : les guerres en Afrique ne s'expliquent que par l'insondable altérité de ce continent, l'Asie reste « mystérieuse et éternelle », le Chinois est « travailleur et ne se mêle pas de politique », l'arabe est « fanatique », etc. : long serait le florilège de ce qui, dans les discours, poursuit de façon souterraine des régimes d'énonciation structurés durant la période coloniale » (Blanchard, Bancel, Vergès, 2004, p. 144).

Ce type de discours, que F. Dubet (2002) nomme rhétorique coloniale, porte à notre attention que cette mémoire refoulée fait retour dans le langage, en en donnant à voir les

¹⁹⁰Cette date porte le nom, entre autres, de *répression sanglante*. Cette dernière a fait plus de 200 morts selon la dernière version donnée par les historiens, suite à une manifestation contre un couvre-feu imposé aux Algériens à Paris.

¹⁹¹ Seul le maire de Paris, Bertrand Delanoë, a communiqué.

¹⁹² Il se positionne ainsi par rapport au gouvernement précédent qui avait fait promulguer la loi du 23 février 2005 qui avait connu une vive réaction tant du côté de l'opposition que d'une partie des intellectuels français. L'article 4, supprimé depuis 2006, stipulait entre autres : « Les programmes scolaires reconnaissent en particulier le rôle positif de la présence française outre-mer, notamment en Afrique du Nord, et accordent à l'histoire et aux sacrifices des combattants de l'armée française issus de ces territoires la place éminente à laquelle ils ont droit » (article 4, 25 février 2005)

¹⁹³ Extrait du discours de François Hollande du 20 décembre 2012 à Alger (Le Monde.fr- AFP, 20.12. 2012).

¹⁹⁴ Par exemple, la loi du 25 février 2005, qui a fait l'objet de vives réactions d'une partie des intellectuels français, impose de rendre hommage dans les livres scolaires d'histoire aux personnes ayant participé à la colonisation française.

contenus imaginaires, ou continue d'alimenter des oppositions politiques qui ne sont pas sans participer aux représentations dans le collectif. Pour celui qui les reçoit, « c'est flatteur. Mais en sous-jacent... », nous dit Céline, un autre message est adressé, celui qui s'inscrit dans cette rhétorique coloniale. Un message qui n'est pas de l'ordre du représentable pour celui qui le prononce car il s'inscrit dans ce déni historique. Ce refoulé persistant s'inscrit dans la construction d'un système de représentations qui procèdent de la transmission de contenus imaginaires. Ces représentations, et les contenus imaginaires auxquels elles sont liées, participent à la construction des individus de notre société, qu'ils soient descendants de migrants ou non, par la dimension de la transmission intergénérationnelle, incluant le défaut de transmission. Ce dernier, néanmoins présent, fantôme du passé, continue de visiter les premières générations de descendants de migrants, tels que Céline et Nam, qui ont intériorisé une souffrance à laquelle ils ne peuvent donner du sens, car ils n'en ont pas eu l'histoire. Et « il y a des crimes qu'il ne faut pas oublier, des victimes dont la souffrance crie moins vengeance que récit. Seule la volonté de ne pas oublier peut faire que ces crimes ne reviennent plus jamais » (Ricoeur, 1985)¹⁹⁵. Et ne sommes-nous pas en danger d'oubli ? Car « un tel oubli – abstraction faite des richesses qu'il pourrait nous faire perdre – signifierait humainement, que nous priverions d'une dimension, la dimension de la profondeur de l'existence humaine. Car la mémoire et la profondeur sont la même chose, ou plutôt la profondeur ne peut-être atteinte par l'homme autrement que par le souvenir » (Arendt, 1954, p. 124). Ne pas oublier c'est, en effet, aussi apporter un récit réflexif aux générations suivantes.

Nous supposons que ce sont ces traces coloniales modelées dans l'imaginaire et instituant celui-ci, et dont Céline et Nam héritent, qui participent de leurs désirs de reconnaissance et des tensions dans leurs sentiments d'appartenances. Ces traces que nous mettons au jour nous dévoilent la transmission de significations centrales, arrimées à un noyau imaginaire, qui perdure quelques soient les évolutions historiques. Ces *significations imaginaires centrales* (Castoriadis) produisent le rapport (intériorisé) à l'immigration de la société française que nous avons mis en évidence en première partie. Les enjeux de la reconnaissance sociale nous apparaissent complexifiés, car ils réfèrent davantage à une reconnaissance psychosociale.

¹⁹⁵ *Temps et Récits*, tome III, p 275, cité par Abel (1996, p. 27).

3 - L'imaginaire en jeu dans le déni de reconnaissance

Dans le groupe interculturel institué pour la recherche, se confrontent ainsi ces représentations, ces dénis de mémoire, qui deviennent au niveau individuel déni de reconnaissance de l'histoire coloniale, laquelle fait pourtant partie de la « *grande histoire avec un grand H* ». Le déni de reconnaissance, vécu par Céline et Nam, se donne à voir dans le groupe en ce que le groupe est une situation interculturelle et en ce qu'il confronte des significations imaginaires.

Le rapport des significations imaginaires dans l'interculturalité du groupe

Nous avons vu que lorsque Céline évoque le « vrai Français », elle montre qu'elle porte des significations sur la légitimité d'être Français. Elle ne se considère pas comme une vraie Française bien qu'elle le déclare. Elle se considère comme la Française issue de la colonisation. Et elle porte à notre attention, la discrimination (vécue et héritée), par cette phrase, déjà souvent citée : « plus blanche que blanche », qui réfère également à une identité où elle est « un peu n'importe quoi ». Pour elle, nous l'avons dit, être royaliste, c'est être sujet du Roi, assujetti au père. Néanmoins, rappelons que l'histoire du XVII^e siècle (dont elle est spécialiste), de la gouvernance de Louis XIV, est également celle des premières colonies françaises¹⁹⁶. À cette époque, être assujetti, c'est aussi être assujetti au colonisateur, être un colonisé. Colonisé d'un pays où ses ancêtres, à partir de la moitié du XIX^e siècle, ont été assujettis à la République française dans laquelle elle vit aujourd'hui et qu'elle rejetait à l'adolescence. En cela, Nam s'accorde avec Céline sur leur différence avec les Français, nous l'avons souligné, dans les termes de : « *on n'est pas pareil* ».

Éric, quant à lui français d'origine, ne comprend pas ces termes vrai et faux, employés par Céline et Nam pour parler de soi. Il déclare : « mais je trouve que le terme... même avec humour ». Chacun d'eux à une vision ethnocentriste, qui se réfère à des significations imaginaires sociales spécifiques à leur appartenance socio-culturelle. Chez Céline et Nam, leurs significations se rapportent à celles transmises par leurs parents et véhiculées par cette génération de Vietnamiens qui ont immigré en France avant la fin de la guerre du Vietnam, et donc qui ne reconnaissent pas le nouveau régime vietnamien et son institution (instituée et instituant). Les significations d'Éric sont celles véhiculées par

¹⁹⁶ Aux Antilles.

l'Institution française, en ce qu'il n'y a ni de vrais ni de faux citoyens puisque tous sont égaux, et la différenciation est une discrimination que l'imaginaire républicain français ne soutient pas. Et, pour lui, il est presque tabou de se dire inégal lorsque l'on est un immigrant en France, ou que l'on est descendant de migrants, intégrant des valeurs républicaines. Car finalement, « dans l'imaginaire social, en tant qu'elle fabrique de l'identité, c'est-à-dire de l'identique, du même et que, par là, elle nie ou réduit de l'altérité, l'intégration finit par prendre la valeur commune de principe et processus d'accord, de concorde, de consensus » (Sayad, 1999, p. 307). En d'autres termes, Éric a intériorisé des significations dont la part imaginaire est en liaison avec l'image de la France républicaine dans laquelle le symbolisme de la République est porteur des signifiants de l'égalité et de la liberté, entre autres. Et, de fait, lorsqu'on est migrant légitime et intégré (ce que sont, à ses yeux, Céline et Nam), on est l'égal des Français. Néanmoins, les significations ne sont pas figées ni déterminées puisque, rappelons-le, elles sont irréductibles au social-historique et à l'imaginaire social d'une société (Castoriadis, 1975). De fait, les significations d'Éric liées à la République française ne touchent pas au même contexte socio-historique que celui dans lequel s'ancre les significations de Céline et de Nam. Leurs significations sont en partie en liaison avec la société que leurs parents ont connue au Vietnam, celui de la transmission intergénérationnel. Néanmoins, nos protagonistes sont nés en France et sont en contact avec le contexte socio-historique d'Éric. Pour autant, sur cette question, Céline et Nam ne s'inscrivent pas dans les significations d'Éric.

Or la France était une puissance coloniale avant d'être une République, rappelle Michel Wieviorka (2006). D'ailleurs, les deux termes restent associés, au point qu'on a pu parler de République coloniale. Mais l'une ne s'est pas arrêtée avec l'avènement de l'autre, au XX^e siècle, c'est-à-dire jusqu'à la V^e République qui devient la *République de la décolonisation*. Les significations qui procèdent des principes de l'égalité et de la liberté suivent l'évolution socio-historique. À l'origine, le projet d'égalité s'inscrivait dans le projet colonialiste de "civiliser" les "indigènes". Les Républicains de la fin du XIX^e siècle ont repris « l'essentiel des idées républicaines sur la liberté et l'égalité, mais remis à un horizon indécidable, lorsque les "sauvages" seront, enfin, "civilisés"... » (Blanchard, Bancel, Lemaire, 2006, p. 40). À l'instar des croisades, la conquête coloniale s'enracine dans une idéologie – initialement religieuse, puis, avec la révolution, égalitaire et libertaire – avec des desseins politiques. À titre d'exemple, l'Exposition universelle de 1931 montre l'imprégnation sociale de l'idéalité républicaine dans les colonies et de la construction de cet imaginaire social dans la société française. « La fiction, magnifiée par l'Exposition,

d'un empire uni derrière ses chefs blancs, d'un empire uniformément fidèle à la France et de sa population docile et reconnaissante » (Bancel, Blanchard, Vergès, 2003, p. 116) renforce également, dans la société française, la bonne conscience, héritée du catholicisme, liée au fait d'aider les pays colonisés. Cette exposition a été critiquée par une petite frange de la gauche, car pour l'essentiel, droite comme gauche reconnaissent les bienfaits de la colonisation (la gauche croyant à l'utopie de l'égalité qui adviendrait par la République dans les colonies). Aujourd'hui, les deux tendances politiques conservent cet héritage national et colonial (Bancel, Blanchard, Vergès, 2003). Pour Bancel, Blanchard et Vergès (2003), c'est une construction au-delà du politique, mais bien sociale, qui est notre héritage aujourd'hui : « l'exposition de 1931 nous donne l'occasion de comprendre que l'incorporation des valeurs du colonial passe aussi par des médiations non politiques » (p. 117). Au-delà des valeurs coloniales, la place de l'imaginaire de l'Orient, que l'on observe déjà au XVIII^e siècle avec *Les Lettres persanes* de Montesquieu, produit des significations sociales dont certaines ne sont pas épuisées, car elles s'arriment à un imaginaire et continuent de se transmettre dans le temps. À cet égard, Edward W. Said (1978) souligne que « l'Orient est une idée qui a une histoire et une tradition de pensée, une imagerie et un vocabulaire qui lui ont donné réalité et présence en Occident et pour l'Occident » (p. 17).

Dans la mémoire collective reste donc l'idéologie, alors que la politique est oubliée et déniée. Ce déni forge des *significations centrales*, puisqu'elles se maintiennent dans les évolutions historiques et restent arrimées à un noyau imaginaire, dont la France et la République restent les symboles, liées à un apport presque divin celui d'offrir une rédemption à l'étranger par la culture française. L'étranger étant perçu comme « sauvage » et inculte. C'est ce que nous observons dans le discours de Jean Jaurès¹⁹⁷, en 1884 : « Quand nous prenons possession d'un pays, nous devons amener avec nous la gloire de la France, et soyez sûrs qu'on lui fera bon accueil, car elle est pure autant que grande, toute pénétrée de justice et de bonté. Nous pouvons dire à ces peuples, sans les tromper, que jamais nous n'avons fait de mal à leurs frères volontairement : que les premiers nous avons étendu aux hommes de couleur la liberté des blancs, et aboli l'esclavage... ». Blanchard (2006) montre que *la république coloniale* est aussi porteuse d'un idéal de conquête par l'égalité, ce qui la démarque de l'Ancien Régime. Et surtout, à l'époque, la société y croit, y compris les intellectuels. Nous en trouvons un témoignage dans le livre, intitulé

¹⁹⁷ Conférence tenue à l'Alliance française, 1884 citée par Michel Blanchard (2006).

Indochine SOS, de la journaliste Andrée Viollis, écrit lors d'un voyage dans l'ex-colonie en 1931. Elle y dénonce les violences et la répression « d'un peuple désespéré ». Or elle reçoit des critiques acerbes lors d'un premier article qui lui firent hésiter à publier son œuvre complète : « On me reprocha de faire œuvre antifrançaise en négligeant les résultats considérables de notre œuvre en Indochine pour n'en souligner que les défauts et les tares, et de donner ainsi une idée fautive tant de l'Indochine que de la France » (Viollis, 1935, p. 15). À travers son ouvrage, Viollis, montre sans le savoir une part du processus de décolonisation. C'est ce processus qui aujourd'hui n'est pas dit et qui laisse une absence de sens, « *un truc derrière* », que nomme Céline. Ce *truc*, s'il est empreint de souffrance, montre également des rapports de significations imaginaires entre Céline, Nam et Éric. Pour ce dernier, ce *truc* est porteur de significations qui vont « *faire un peu mal* ». Car, pour lui, de manière insu, derrière les paroles de Céline et de Nam, la République est également porteuse d'autres significations, celles qui ont accompagné la colonisation et toute la réalité des rapports (sous toutes leurs formes) humains qu'elle comporte. Significations sous-jacentes, déniés dont Éric est porteur et dont l'actualisation de ces significations au sein du groupe font « *un peu mal* ». Ce déni étant transmis par le social français. La transmission est également à penser dans une articulation de « la transmission dans la famille et celle qu'opèrent les institutions qui en ont officiellement la charge, comme l'école » (Tisseron, 2002) et qui lègue un système de représentations où le déni s'installe et produit la honte. Honte, rappelons-le, que Céline provoque chez les Français : « Je leur dis : “tu sais que c'est... un réflexe de colon, ce que tu fais.” Et après les gens n'osent plus ». Chez Céline et Nam, l'institution produit des contradictions dues à l'imaginaire du « mythe de l'appartenance » (Blanchard, Bancel, Vergès, 2003) créé par la *République coloniale*, touchant à l'idéalité et en même temps à une réalité autre, vécues par nos protagonistes.

Les échanges dans le groupe, qui nous donnent à voir les membres aux prises avec les problématiques du fait colonial, nous montrent que la transmission intergénérationnelle transporte des rôles pour les générations suivantes. Il existe alors « une correspondance entre la structure interne du sujet et la structure du groupe d'appartenance primaire, et d'une transmission intergénérationnelle des rôles de “réceptacles”, de “gardien” et de “résurgence” (Rouchy, 1992, p. 54) ». Or si les sujets de notre recherche ont reçu cet héritage pour en devenir les acteurs d'une conflictualité, nous nous devons de considérer le rapport qu'ils entretiennent avec le rôle de l'institution en ce qu'elle est instituante et instituée (Castoriadis, 1975).

Le rôle de l'institution entre imaginaire et réalité dans le déni de reconnaissance

Dans le rapport du sujet à l'institution, celle-ci est *mère-institution* (Kaës, 1987). Elle s'inscrit dans des liens narcissiques qui construisent le sentiment d'appartenance du sujet au méta-cadre, social et culturel qu'elle représente. Comme l'institution institue l'individu, la *mère-institution* transporte des éléments de la transmission intergénérationnelle de l'enfant avec son groupe primaire en ce qu'elle est elle-même instituée par le monde social-historique dans lequel l'enfant est né. L'institution, qui prend sa source dans l'imaginaire, s'inscrit dans *un réseau de symbolique* (Castoriadis, 1975), tel que celui de la nation, au rôle unificateur. Or « la fonction symbolique vise à établir des passages entre ce qui est formulé, défini, organisé dans l'usage social et ce qui est intérieur à l'individu. Elle sert à rendre articulable deux sources de sens » (Giust-Desprairies, 2004, p. 243). La République est porteuse de ce symbolique unificateur, en lien avec l'imaginaire, d'un monde, rappelons-le, où les hommes seraient libres, égaux et frères. *La fonction objective* de la République et des institutions serait de faire de ce symbolique une réalité. Chose impossible, car cette réalité est de l'ordre de l'imaginaire. Castoriadis en souligne l'écart, entre *fonctionnalité* et *réel fonctionnement*. Or ce rapport d'idéalité à l'institution, *mère-institution*, est également constitutif, puisqu'il est transmis, de la construction identitaire du sujet.

Pour Céline et Nam, ce rapport est également, en partie, celui des parents à la République et à la *République coloniale*. L'expression de Céline que nous citons souvent (« *être plus blanche que blanche* ») dévoile un imaginaire lié à l'égalité et inhérent à l'idéalité de la blancheur, c'est-à-dire d'être français et occidental. L'idéologique, en effet, se situe « dans une dimension du rationnel, il est selon la formule de Cornélius Castoriadis le versant rationalisé de l'imaginaire social » (Giust-Desprairies, 2003, p. 96) et constitue de ce fait un composant de l'imaginaire individuel. Ainsi, cette idéalité se traduit, dans sa dimension sociale, par un désir de faire partie de l'élite coloniale par l'accès, par exemple, à des professions telles que celles déjà citées du grand-père de Céline (médecin et bibliothécaire). Néanmoins, *le réel fonctionnement* des principes de la République entre en contradiction dans la réalité avec le symbolique et, de fait, avec l'institution même. Cette contradiction s'inscrit dans *l'aliénation de la société* (Castoriadis, 1975), dans le fait que cette dernière est assujettie à sa propre création, et donc assujettie à elle-même par une répétition. Cette contradiction apparaît également comme dysfonctionnement dans le social pour les migrants des colonies françaises qui prennent le principe d'égalité comme désir de

reconnaissance dans l'espace de construction de leur réalité. À cet égard, Nacira Guénif-Souilamas (2006), qui se réfère à la société de cour de Norbert Elias, identifie une *république aristocratique* dans laquelle les étrangers souhaitent être reconnus, mais où « le "sang" est loin d'avoir quitté l'avant-scène de l'imaginaire collectif » (p. 22). En d'autres termes, l'ancien colonisé, le migrant actuel, ne pourra jamais devenir un « *vrai français* », pour reprendre l'expression de Céline, car dans l'imaginaire social inhérent à l'institution instituant, il n'en aura jamais le sang.

Pour Céline, ce dysfonctionnement surgit lorsqu'elle confronte sa réalité construite dans un entre-deux (de valeurs, nous l'avons souligné) à la réalité de Français pour qui elle « *a l'air vietnamien dans la rue, ce qui est normal* ». Par ce propos, elle nous donne à voir ses propres contenus déniés, transmis, qui constituent sa réalité et dont la source est l'imaginaire inhérent à la République coloniale. Car pour Céline, elle a en effet l'air vietnamien dans la rue, mais elle n'est pas vietnamienne, elle est française. Et c'est par ces éléments identitaires la constituant qu'elle souhaite être reconnue comme française et comme égale. Et contrairement à ce qu'elle dit, nous pensons que, pour elle, *ce n'est pas normal* que les autres la perçoivent autrement. Le regard *des gens* la confronte aux contradictions produites par l'institution, laquelle lui signifie qu'elle est l'égale des Français. Ces contradictions touchent alors, chez elle, la dimension conflictuelle de sa construction identitaire. Rappelons qu'elle porte à notre attention, à un autre moment, que ces contenus surgissent également lors d'un congrès à l'Unesco, dans le rapport intersubjectif qu'elle vit lorsque des Turcs lui disent : « *Mais t'es pas française* », et qu'elle leur répond « *bin si, je suis française* ». Événement où, justement, elle porte la preuve, le symbole de son égalité, de l'institution (le drapeau tricolore) en broche signifiant son appartenance et qu'on ne peut à ses yeux remettre en cause. Nous l'avons compris, pour les Turcs, il s'agissait de connaître les origines de Céline, que l'on distingue par ses traits physiques. Mais Céline s'est surtout sentie affectée et non reconnue en tant que Française. Elle exprime alors aux membres du groupe sa révolte et nous donne à voir ce conflit actualisé face à des propos qui pourraient finalement nous sembler "normaux", car *elle a l'air vietnamien*. Toujours dans l'actualisation de ce conflit, elle nous dévoile la violence (dans les réponses) qui l'anime pour montrer à certains interlocuteurs qu'ils agissent comme des racistes et anciens colonisateurs en leur disant: « *tu sais que c'est... un réflexe de colon ce que tu fais !* ». Car pour elle, « *c'est la seule méthode, c'est la seule méthode qui marche pour que les gens comprennent* ». Céline n'a pas d'autres moyens que de laisser émerger une violence dans ses rapports sociaux face à son conflit dont

l’empreinte est inscrite en partie dans une dimension socio-historique. Empreinte qui se transmet par l’institution. Car pour elle, l’institution ne remplit pas son rôle de soutien et de métacadre dans cette question de reconnaissance des personnes naturalisées des anciennes colonies : « En fait, c’est les colons français qui se sont plantés, qui ont confondu avec les noms africains, comme ils étaient pas très malins ». Pour elle, ce dysfonctionnement de l’histoire coloniale ne se joue pas, nous le comprenons, dans le fait qu’il y ait eu des erreurs administratives, mais dans le fait que cette question de colonisation n’a pas été pensée (et n’est pas pensée) comme elle le souhaiterait, car les colons français, et aujourd’hui les Français avec qui elle a ce rapport dénoncé dans le groupe, n’« étaient pas très malins ».

Cette situation produit ce que A. Honneth nomme, rappelons-le, dans sa dimension sociale, *le mépris ou refus de reconnaissance* et nommé *déni de reconnaissance* par Renault qui considère la dimension psychique dans l’enjeu de la problématique de la reconnaissance. Dans ce double registre, le déni du fait colonial par l’institution produit une absence de reconnaissance d’égalité avec les Français en perpétuant un système de représentations et un imaginaire liés à la République coloniale. De fait, ce manquement de l’institution empêche Céline de s’inscrire dans une contemporanéité de son héritage, car « de notre préhistoire tramée avant que nous naissions, l’inconscient nous aura fait les contemporains, mais nous n’en deviendrons les penseurs que par les effets d’après-coup » (Kaës, 1993, p. 5). Le rôle de l’institution et le déni perpétué et transmis aux premières générations de descendants de migrants des anciennes colonies, mettent Céline dans cet après-coup. Après-coup où le déni de reconnaissance vient réactualiser une conflictualité, dont elle cherche le sens. Les parents de Céline, porteurs de significations produites en partie, elles aussi, par l’imaginaire de la République, ont vécu ce déni produit par les paradoxes de la République coloniale. En 1925, le ministère des colonies écrivait dans un rapport : « on peut dire qu’aucune des races qui habitent nos colonies ne nous est apparentée et par suite assimilable en masse ; toutes appartiennent à des collectivités représentant des caractères ethniques irréductibles aux nôtres »¹⁹⁸. La colonisation, et l’époque dans laquelle elle s’inscrit, a, en effet, fait progresser une idéologie de la supériorité raciale¹⁹⁹ dans une « injonction paradoxale » (Bancel, Blanchard, Vergès,

¹⁹⁸ Cité par Emmanuel Saada (Blanchard, 2006).

¹⁹⁹ C’est seulement avec la fin du XIX^e siècle et le début du darwinisme que la classification des races est remise en cause par l’origine commune des hommes dans *Les Origines des espèces* de Darwin (1859). Néanmoins, si ses travaux amènent un bouleversement scientifique, intellectuel et philosophique, ils

2003) : devenir français sans jamais pouvoir l'être, ce qui produit un sentiment de non-appartenance, une incapacité à être, à appartenir au collectif. C'est être différent et rejeté. La construction de soi est prise dans ce paradoxe. Et le déni de reconnaissance des colonisés est donc aussi vécu comme une discrimination, mais qui n'est pas nommée par la transmission, car le dire remettrait en cause l'héritage même et la construction identitaire de tous les héritiers. Cette discrimination, vécue par les générations antérieures dans le Vietnam colonisé, s'est transmise comme un secret de famille, comme une empreinte que nous avons soulignée, dont on ne pouvait parler, car elle apportait honte et humiliation. Or « l'enfant partage et assure la même répression que les autres membres de la famille » (Blassel, 2003, p. 36). Le secret dans la transmission produit alors un « blocage des processus de symbolisation » pour l'enfant qui « porte son ombre sur l'ensemble de ces processus d'apprentissage » (Tisseron, 2002, p. 21), et de fait sur sa construction identitaire. Et si « la honte on ne préfère pas en parler » (V. de Gaulejac, 1993, p. 13), rappelons également que dans les modalités culturelles vietnamiennes, la honte ou perdre la face sont des phénomènes qui doivent être refoulés dans la socialité.

Ces contenus refoulés peuvent surgir dans le rapport social interculturel contemporain des générations suivantes, telles que celle de Céline et de Nam. Lorsque Céline s'adresse aux membres du groupe en évoquant les Français vivant au Vietnam à l'époque des colonies et qu'elle dit qu'« ils n'étaient pas très malins », elle nous donne à voir l'amertume d'une parole héritée, adressée à une institution qui ne remplit pas son rôle. Et « quand l'institution ne soutient plus le narcissisme de ses sujets – quand par exemple la tâche primaire de l'institution les expose à des attaques et à des dangers violents – en retour l'institution est attaquée » (Kaës, 1987, p. 30). Dans notre objet, l'institution étant la *mère-institution*, cette attaque se traduit par un rejet, une haine (au sens kleinien du terme), transmis par les institutions de la République qui s'expriment dans le rapport à ses sujets, les Français. Néanmoins, le rôle de l'institution, et son symbolique, est maintenu, en partie, par le déni et l'imaginaire dont elle est porteuse. Remettre en cause ce déni remettrait en cause les principes même de la République.

Nous supposons alors que le contrat narcissique et les alliances qui le soutiennent, pour maintenir une *reconnaissance par l'amour* par le groupe primaire, s'étaient sur une autre dimension qui se situe également dans le lien à l'ensemble social, lequel est construit par la transmission d'éléments socio-historique où le rôle de l'institution prend également

n'enlèvent pas l'imaginaire d'une supériorité d'une race par rapport à l'autre. Voir sur ce sujet Mickaël Vaillant (2006).

place. C'est dans ce lieu que le rôle de l'institution vient agir chez Céline par la transmission intergénérationnelle du déni qui heurte la reconnaissance sociale qu'elle désire. Reconnaissance sociale alors en lien avec la reconnaissance par l'amour (et le contrat narcissique), car elle s'inscrit dans le désir irréalisé des générations passées sous *la République coloniale*. Car ce déni de reconnaissance transmis, nous l'avons souligné, agit telle une empreinte qui est devenue « "refus de faire le deuil", refus de reconnaître la perte, et l'incorporat occupe en quelque sorte de façon illusoire la place, empêchant par le déplacement et la répétition que se constituent des représentations en rapport avec l'acceptation de cette perte » (Rouchy, 1998 p. 66). Nous associons cette perte au manque de reconnaissance qui devient désir de reconnaissance répétitif (refus de faire le deuil). Céline et Nam se situent, par leur subjectivité respective, dans un refus de *faire le deuil* de ce désir de reconnaissance induit par leur héritage, ce qui les maintient dans un écart à l'espace social dans lequel ils sont nés. Cet écart apparaît dans le rapport interculturel par le symptôme de la violence des propos chez Céline, ou le retrait de Nam à la participation du groupe. Cet écart constitutif de leur construction identitaire et donc subjectif est irréductible, partiellement, à leur transmission intergénérationnelle. En cela, ils partagent des significations dont une part imaginaire est en lien à la République et à la *République coloniale*.

L'activation d'un contenu imaginaire spécifique

Ce partage de significations nous amène à reconsidérer les processus produits par le groupe interculturel. Notre groupe étant institué pour la recherche avec un dispositif non directif, les membres, comme nous l'avons étayé par les théories des groupes psychanalytiques, sont amenés à réactualiser des conflits identitaires et des rapports au groupe primaire. Cette réactualisation nous permettant d'accéder aux rapports interculturels comme situation sociale.

Néanmoins, nous avons observé que Céline et Nam forment un *sous-groupe* (Bion, 1961) que nous avons préféré désigner par le lien endogamique imaginaire donné à voir dans le groupe interculturel. Dans ce lien, s'inscrivent des éléments qui se révèlent caractéristiques de la groupalité telle que posée par les théories psychanalytiques du groupe que nous utilisons. Ces éléments que nous relevons à travers les échanges des deux protagonistes touchent en effet des caractéristiques de la situation de groupe telles que leurs *fantasmes et conflits en résonance, un système défensif commun contre ces conflits* et l'élaboration de *représentations imaginaires communes pour une certaine réalisation des*

désirs (Giust-Desprairies, 2003)²⁰⁰. Par exemple, lorsque le groupe aborde la question de l'appartenance à travers les échanges sur la filiation, Nam est dans le fantasme d'une famille reconnue *sans frontière* et Céline d'une reconnaissance universelle en faisant partie de *l'Histoire avec un grand H*. Ces fantasmes autour de la reconnaissance sont le lieu d'une résonance. F. Giust-Desprairies souligne la *divergence des conceptions* autour du terme de résonance, laquelle s'inscrit pour certains auteurs entre « la conception d'un fantasme collectif comme dénominateur commun des fantasmes individuels et celle d'un fantasme inducteur porté par un membre du groupe, ou encore une construction qui fait *des propriétés structurales* du fantasme un organisateur du groupe » (Giust-Desprairies, 2003, p. 109). Dans le cas du lien endogamique entre Céline et Nam, nous avons désigné la fonction de la dimension socio-historique dans le fait qu'ils partagent des significations. De ce fait, nous rejoignons F. Giust-Desprairies, en ne considérant pas la résonance fantasmatique entre Céline et Nam *du seul lieu de la constitution du groupe*, mais dans un rapport entre l'institution, telle que nous l'avons analysé en amont, et le groupe. C'est-à-dire l'institution en tant que *mère-institution* instituée par un social-historique en partie transmis et propre à la société vietnamienne dans laquelle le groupe familial de Céline et celui de Nam sont inscrits. Les significations communes à Céline et Nam sont instituées par le groupe familial. Rappelons que s'il s'agit de deux groupes primaires distincts ils ont néanmoins un espace commun du fait d'éléments socio-historiques spécifiques à la société d'appartenance des parents. Appartenance qui réfère à une communauté historique en ce qu'« elle est capable de concevoir un ensemble de représentations liées qui forme son mode d'appréhension de son existence au sein du monde et qui lui permet d'articuler et de hiérarchiser les différents éléments du réel » (Enriquez, 1992, p. 43). Nous l'avons expliqué, l'arrivée en France des Vietnamiens s'est faite en plusieurs périodes d'immigration, marquées également par des origines sociales et des appartenances politiques différentes. Les parents des protagonistes sont arrivés en tant qu'étudiants et s'inscrivent dans une classe sociale aisée, critères délimitant une communauté inscrite dans une époque de la société vietnamienne, car cet ensemble de facteurs distinctifs, sociaux et politiques, les distingue d'une communauté telle que serait celle des Vietnamiens arrivés après 1975 (bien que de l'extérieur, comme le souligne M.-H Vu-Renaud, tous les Vietnamiens soient perçus comme appartenant à une même communauté). Néanmoins, soulignons que certains des Vietnamiens de la génération des parents de Céline et Nam se

²⁰⁰ Ces éléments sont une *configuration tirée de l'analyse des phénomènes de groupe qui intègre la dimension freudienne* (Giust-Desprairies, 2003).

sont regroupés et continuent de le faire dans l'association UVF, leurs enfants également, puisque nous avons rencontré les protagonistes à l'UJVF. Appartenant à cette association de premières générations de descendants de migrants en France de la période que nous étudions dans notre objet, les membres (les enfants) y entrent souvent pour combler un manque de leur « *histoire beaucoup plus courte* »²⁰¹ et y élaborent des liens culturels comme *défenses communes contre la solitude* (Kaës, 1998). Ils partagent donc des objets communs, tels que leurs parents l'ont fait, mais à une autre époque. Si nous caractérisons les parents comme appartenant à une communauté historique, nous préférons le terme collectif à celui de communauté pour caractériser les liens entre ces jeunes adultes descendants de migrants vietnamiens.

Revenons au groupe institué par notre recherche, dans lequel nous observons ces liens désignés dans le groupe interculturel comme endogamiques pour Céline et Nam. Ces derniers, qui partagent des significations, nous l'avons dit, s'inscrivent dans un imaginaire commun. Néanmoins, l'existence de ce lien endogamique nous amène à considérer qu'« un imaginaire commun ne suffit pas », car « pour qu'un groupe puisse penser et se structurer, une symbolique commune doit advenir » (Enriquez, 1999, p. 805). Nous posons que la symbolique liée à cet imaginaire est portée par les principes de la République (et de la *République coloniale*). Le sous-groupe (ou couplage), lieu d'une contagion psychique²⁰² (Freud, 1921), se constitue donc d'un imaginaire commun et d'une symbolique commune qui se situent dans une dimension microsociale. Cet espace amène le partage de significations imaginaires entre Céline et Nam. Ce sous-groupe s'étaye sur un contenu imaginaire dont les signifiants seraient les *faux Vietnamiens qui seraient peut-être les vrais*²⁰³, pour reprendre l'expression de Nam, et les *vrais Français*, pour reprendre celle de Céline. Rappelons que nous avons également souligné des significations partagées dans plusieurs propos de nos protagonistes (« *Nous* » ; « *on n'est pas pareil* » ; « *un truc derrière* » ; « *le Vietnam, c'est autre chose* » ; « *on a une histoire beaucoup plus courte* ») qui portent à notre attention leurs liens. Nous avons également pointé leurs fantasmes partagés d'une reconnaissance *sans frontière*, et universelle.

²⁰¹ Dans les entretiens effectués avec Céline, elle nous dit qu'en entrant dans cette association, elle a découvert qu'elle n'était pas seule avec sa problématique identitaire.

²⁰² Terme ainsi traduit par Kaës (1993) à partir de Freud.

²⁰³ Nous soulignons que d'autres membres de l'UJVF les partagent en ce qu'ils se sentent appartenir à ces « vrais » Vietnamiens. Nous avons également entendu de tels propos dans des rencontres personnelles avec des Vietnamiens et dans des situations familiales.

Dans ce groupe interculturel, nous posons donc qu'un *contenu imaginaire spécifique* (Giust-Desprairies, 2003) est actualisé. Commun à Céline et Nam, il vient désigner, dans les réponses individuelles de ces derniers dans le groupe, mais également par les récits individuels, des éléments unificateurs tels que des *significations imaginaires centrales* (Castoriadis, 1975) en partie transmises. Dans une perspective conjointe et dans le cadre de groupe institué dans une organisation, F. Giust-Desprairies a conceptualisé l'imaginaire collectif, comme « l'ensemble des éléments qui [...] s'organise en une unité significative pour le groupe, à son insu. Signification imaginaire centrale qui n'épuise pas les significations imaginaires du groupe, encore moins celles des individus, mais qui se présente comme principe d'ordonnement, une force liante déterminante pour le fonctionnement groupal » (Giust-Desprairies, 2003, p. 117). Si nous en soulignons des éléments, nous ne pouvons nommer dans le cas de notre objet un imaginaire collectif dans la mesure où les membres sont au nombre de deux et notre groupe n'est pas inclus dans une organisation. Néanmoins, nous pensons que le groupe interculturel institué pour la recherche actualise un contenu imaginaire spécifique au lien endogamique, produit par les liens du sous-groupe entre Céline et Nam. Ce contenu s'étaye sur la transmission intergénérationnelle et les identifications qui s'y inscrivent.

Nous venons de voir dans ce chapitre que le lien social qui se donne à voir dans le groupe interculturel institué pour la recherche porte à notre attention la fonction de la dimension socio-historique, et celle de l'imaginaire social, de l'institution dans la transmission intergénérationnelle. Le rapport à l'institution entretenu par le sujet est donc rapport à cette double dimension. L'imaginaire social est alors à considérer en ce que « nous ne pouvons agir qu'en tant que nous avons une certaine façon de nous représenter ce que nous sommes, ce que nous voulons advenir, ce que nous voulons faire et dans quel type de société ou d'organisation nous désirons intervenir ou exister » (Enriquez, 1992, p. 101). Cet imaginaire social est aussi à envisager en ce qu'il rassemble, tel le groupe caractérisé par E. Enriquez (1992), *l'idéalisation, l'illusion et la croyance*. Il est fonction d'un désir de reconnaissance en partie hérité, et pactisé par le biais du contrat narcissique, de Céline et de Nam. Un désir qui détermine les éléments de tension du sentiment d'appartenance.

Pour approcher cette fonction de la dimension socio-historique et de l'imaginaire social d'une société, elle-même instituante, il nous semble important d'en montrer les enjeux par l'exemple d'une autre société dans laquelle des descendants de migrants vietnamiens sont nés. Et ainsi observer comment se manifeste le sentiment d'appartenance.

Chapitre 18

Imaginaire et social-historique présidant au sentiment
d'appartenance : les cas de Vietnamiens du Québec

Par la transmission intergénérationnelle, la dimension socio-historique participe à la construction du sujet. En effet, le groupe interculturel institué pour la recherche nous a donné à voir que, dans cet espace, se confrontent également des significations imaginaires produites par des contextes de construction de soi en lien avec des éléments sociaux de deux sociétés spécifiques, la France et le Vietnam d'une certaine époque. Plus particulièrement, cette transmission déplace des questions d'égalité issues des principes de la République et de la *République coloniale* aux premières générations de descendants de migrants, tels que Céline et Nam. Ces éléments s'inscrivent dans la transmission institutionnelle.

Au Québec, et tout particulièrement à Montréal, l'institution est, de fait, d'un autre ordre. C'est cet "autre ordre" qui nous intéresse en ce qu'il est également producteur d'un sentiment d'appartenance inscrit dans une dimension socio-historique. Dans ce chapitre, nous nous attachons à montrer la fonction de cette dimension dans la transmission chez des personnes de premières générations de descendants de migrants vietnamiens.

1 - Le multiculturalisme et l'interculturalisme au Québec

Le Québec, nous l'avons dit lorsque nous évoquions les travaux de Taylor, est animé par la question de la reconnaissance. Cette reconnaissance revendiquée s'inscrit dans un processus historique qu'il nous faut situer.

De la constitution du Québec et du Canada

Pour aborder le contexte socio-historique québécois, en lien avec les problématiques d'immigration, rappelons quelques éléments historiques, sociaux et sociétaux.

Avant d'être le Québec, ce territoire constituait une partie de la Nouvelle France et était une colonie française en Amérique du Nord depuis 1534. Sa cession à la Grande-Bretagne a lieu officiellement en 1763 par la Proclamation royale britannique, et par le Traité de Paris qui met fin à la Guerre de Sept Ans en Europe. De nouvelles délimitations de ce qui devient la Province du Québec sont établies. Cet événement historique inscrit une opposition politique, sociale, et sociétale, entre les migrants britanniques devenant des Canadiens-britanniques²⁰⁴, sujets de Londres, et les Canadiens-français, qui eux ne sont

²⁰⁴ Les termes « Canadien-britannique » et « Canadien-français » sont historiquement utilisés pour distinguer les origines de la population canadienne dont la division historique et sociale perdure au cours de l'histoire.

plus sujets de la France, mais sous la tutelle, de fait, de la Grande-Bretagne. Au-delà de cet évènement historique, considérons néanmoins que les premiers colons français avaient déjà entrepris un détachement socio-affectif par rapport à la France, notamment en faisant le choix de construire leur vie en dehors de leur terre d'origine. Sur ce point, nous pouvons nous demander ce que représentait le fait de ne plus être considéré français par la loi. Néanmoins, d'un point de vue politique, cette cession n'avantage pas les droits et les libertés des Canadiens-Français. En effet, pour être considérés comme des citoyens à part entière, et donc pour pouvoir intégrer de manière égalitaire le système économique du territoire, ces derniers doivent renier la religion catholique. Cet accès à la citoyenneté crée dès lors une hiérarchisation sociale, sans compter que, pendant un temps, seule l'immigration britannique est acceptée, ce qui peu à peu renforce le pouvoir économique des Canadiens-britanniques. Néanmoins, une part de cette ségrégation prend terme par l'Acte du Québec de 1774²⁰⁵, qui retire la condition religieuse pour les Canadiens-français quant à l'accès à la citoyenneté. La séparation entre les deux anciennes colonies devient géographiquement officielle, par l'acte constitutionnel de 1791, avec la division de la Province du Québec en Haut-Canada, qui représente la partie ouest anglophone, et le Bas-Canada, partie est à majorité francophone (et qui recouvre en partie les frontières du Québec actuel). Cet acte accorde, entre autres, aux Canadiens-britanniques comme aux Canadiens-français le pouvoir d'élire leurs députés. Néanmoins, le Haut-Canada comme le Bas-Canada désirent également un pouvoir sur l'exécutif jusqu'alors contrôlé ou nommé par la couronne britannique. À cette époque, la population canadienne-française est perçue comme majoritaire (par rapport à la canadienne-britannique) dans toute la Province (Linteau, Robert, Durocher, 1989) et, de fait, son désir est aussi entendu. Ce désir mutuel des deux populations va engendrer peu à peu des rébellions, notamment celles de 1837 et 1838, appelées également, dans le Bas-Canada, Rébellion des Patriotes. Pour autant, cette partie de l'histoire est controversée, dans la mesure où un débat persiste quant aux liens existant entre le Bas-Canada et le Haut-Canada durant cette période ; après tout, les uns et les autres souhaitaient un gouvernement responsable, ce qui pouvait induire des alliances, même si demeurait un désir de séparation culturelle. Les négociations se concluent par la réunion des *deux Canada* en la Province du Canada par l'acte de l'Union de 1840.

²⁰⁵ En effet, l'Empire britannique doit faire face aux prémisses de la Guerre d'indépendance américaine et préfère préserver de bons rapports avec les Canadiens-français qui sont majoritaires dans la Province du Québec.

Cet acte constitue le point de départ d'une évolution de la gouvernance où les Canadiens-britanniques et les Canadien-français siègent de manières équivalentes à l'Assemblée. La construction de ce nouveau gouvernement ne se fait pas sans heurts, mais elle aboutit à la création d'un gouvernement responsable et d'un pouvoir central fédérant en premier lieu quatre provinces²⁰⁶ officialisées en 1867 par l'Acte de l'Amérique du Nord britannique²⁰⁷. Cette nouvelle union fédérale n'est pas sans provoquer d'autres faits pour les Francophones, comme la confirmation et l'accentuation d'une « mise en minorité dans un pays britannique, amorcée avec l'Union de 1840 » (Linteau, Robert, Durocher, 1989, p. 75). Néanmoins, l'Acte leur concède un État provincial assuré, le Québec, regroupant pour majorité des Francophones, « qui sera le maître d'œuvre dans des domaines qu'ils ont cherché à préserver depuis plus d'un siècle : l'éducation, la culture et les lois civiles françaises » (Linteau, Robert, Durocher, 1989, p. 75). À l'époque, ainsi que le souligne D. Helly, les premières préoccupations au sein du nouvel État demeurent celles d'une négociation permanente entre deux peuples, Canadiens-britanniques et Canadiens-français. Durant cette période, les autochtones²⁰⁸ et les nouveaux migrants sont exclus de « ce mythe du partage à l'origine du pays canadien » (Helly, 2000). En effet, l'Acte inscrit le français et l'anglais comme langues officielles de ce qui est devenu le Canada : « le nom du Canada signifiera le Canada tel que constitué sous le présent acte »²⁰⁹. Mais nulle considération de partage n'est discutée avec les communautés amérindiennes et migrantes. Néanmoins, des métissages avec les autochtones se sont produits, un fait qui montre que les modalités culturelles se sont mélangées ainsi que les valeurs, et qu'il est difficile de penser cette société de l'époque comme voulant préserver, à tous les niveaux de l'échelle sociale, la culture française.

C'est le Statut de Westminster de 1931 qui permet au Canada d'acquérir une réelle indépendance vis-à-vis de la couronne britannique à l'instar des autres anciennes colonies – nommées aussi *dominion* pour certaines : « est également conforme à cette situation constitutionnelle la règle selon laquelle les lois désormais adoptées par le Parlement du Royaume-Uni ne peuvent faire partie du droit d'un dominion qu'à la demande et avec le

²⁰⁶ L'Ontario et le Québec (anciennes province du Canada), la Nouvelle-Écosse et le Nouveau-Brunswick.

²⁰⁷ À partir de 1982, l'Acte est nommé Loi constitutionnelle.

²⁰⁸ Les Amérindiens, appelés également Première nation, qui vivaient en Amérique avant l'arrivée des colons européens et dont la population s'est réduite comme une peau de chagrin (suites aux guerres et maladies venues d'Europe), puis auxquels l'État a attribué, au cours de différentes périodes de conflits et de négociations, des territoires et des droits spécifiques.

²⁰⁹ Acte concernant l'Union et le gouvernement du Canada de la Nouvelle-Écosse et du Nouveau-Brunswick (1968, p. 8).

consentement de celui-ci »²¹⁰. C'est donc seulement au début du XX^e siècle que la société canadienne continue de se construire, mais avec l'idée qu'elle est maintenant officiellement une nation indépendante.

De la construction du modèle multiculturaliste et interculturaliste

L'union des provinces ouvre la voie à une orientation de la construction du Canada dans laquelle se développe une *politique nationale* afin de parvenir à *un certain degré d'autonomie et de croissance économique* (Linteau, Robert, Durocher, 1989). Ce projet ne peut se réaliser sans un accroissement démographique que permet une immigration massive de personnes d'origines diverses. Cependant, cette situation n'est pas sans laisser émerger « chez les Canadiens français et comme chez les Canadiens d'origine britannique, des signes de racisme et de xénophobie » (Linteau, Robert, Durocher, 1989), leurs récentes autonomies pouvant en partie expliquer une peur de perte d'identité encore en pleine construction. À cet égard, B. Bernier souligne une forte discrimination qui perdure jusqu'à la moitié du XX^e siècle : « Ces groupes [de migrants], qui ont formé une bonne partie de l'immigration depuis la première guerre mondiale, ont tous eu à subir une forte discrimination. Chaque groupe fut successivement décrit comme sale, mal éduqué, porté au crime, et même, dans certains cas, séditionnel : en fait, ces immigrants ont été souvent considérés presque comme des “sous-hommes”. » (Bernier, 1979, p. 12).

L'inclusion dans *le mythe du partage* (Helly) du territoire colonisé se réalise sur la question de l'appartenance linguistique – le français et l'anglais. Dans la problématique de construction d'une nation en lien avec une communauté linguistique, la notion de communauté imaginée de langue de B. Anderson (1983), bien qu'elle reste questionnée dans sa clarté²¹¹, nous amène néanmoins à désigner l'imaginaire, tel que nous le considérons, dans la constitution d'une communauté. Anderson définit l'imaginaire par le fait que tous les citoyens ne pouvant se connaître réellement pour constituer une communauté doivent de fait en imaginer les liens qu'ils ont entre eux. Et la création d'un groupe linguistique est la base du nationalisme culturel, phénomène qui se renforce, selon l'auteur, avec le développement de l'alphabétisation et de l'imprimerie qui sont les outils du processus d'une *conscience nationale*. Prenons comme exemple l'unification de la langue française comme langue officielle de l'État en France qui se fait en 1539 par

²¹⁰ Concernant le dominion du Canada, le Commonwealth d'Australie, le dominion de Nouvelle-Zélande, l'Union sud-africaine, l'État libre d'Irlande et Terre-Neuve. (Statut de Westminster, texte n° 17, 1931).

²¹¹ Voir sur ce sujet l'article de C. Chivallon (2007).

François I^{er}, par l'ordonnance de Villers-Cotterêts. Néanmoins, c'est l'alphabétisation du peuple et le processus de disparition des dialectes régionaux qui permettent l'avènement d'un nationalisme. Sans entrer dans la précision de la notion avancée par l'auteur, nous reprenons à notre compte cette idée d'imaginaire dans la création d'*une conscience nationale*. Rappelons à cet égard que l'idéologie représente le versant rationnel de l'imaginaire qui constitue un système de représentations. Or la dimension idéologique est inhérente au rapport de pouvoir, et à la construction même de l'organisation sociale, tout en déniait son ancrage socio-historique. Dans le cas du Canada, c'est-à-dire de l'histoire des deux peuples, le déni de cet ancrage se porte sur les conditions de leur constitution (avec les Amérindiens et les migrants) et des caractéristiques sociologiques inhérentes telles que les différences de classes, la pauvreté, les inégalités et le pouvoir qui les renforcent. Un déni sur lequel peut s'appuyer le *mythe du partage* du territoire entre Canadiens-britanniques et Canadiens-français.

Au Canada, à l'époque des colonies, ce sont les missionnaires religieux qui perpétuent cette uniformisation des langues et de la culture. Les *nationalismes culturels*, attachés aux deux langues reconnues comme fondatrices, véhiculent des idéologies qui proposent « une vision du monde aux accents nettement conservateurs, empreinte de ruralisme, méfiante devant les conséquences de l'industrialisation et face aux États-Unis, imprégnée enfin d'une représentation religieuse du monde (le protestantisme et le catholicisme) » (Bourque, Duchastel, 1996). Néanmoins, le Canada reste « ce pays des deux solitudes où s'affirment deux idéologies nationales fortement différenciées, sinon résolument antagonistes » (Bourque, Duchastel, 1996). Si ces dernières sont conservatrices, elles se sont construites dans des modalités culturelles distinctes et donc des imaginaires en partie spécifiques, bien qu'ayant des éléments socio-historiques communs. Ces deux tendances culturelles affirmées dans leurs oppositions idéologiques participent chacune aux décisions politiques d'immigration du Canada dans le paradoxe d'une construction nationale globale. De ce fait, les Canadiens-français veulent favoriser une immigration belge et française, d'autant que la fin du XVIII^e et le début du XX^e siècle marquent une forte émigration de personnes du Québec vers les États-Unis que les historiens nomment *la grande hémorragie*. Et le taux démographique québécois devient une condition du pouvoir de la province et de la préservation de sa culture francophone.

Tandis que au niveau fédéral, le Canada favorise en effet une immigration de type WASP²¹² pour consolider une idée de *nation fondatrice* (Juteau, Fontaine, 1996).

Cependant, Canadiens-britanniques et Canadiens-français, s'ils ont construit une union fédérale et s'ils sont *obsédés* par *l'unité nationale* (Tournon, 2000), ne parviennent pour autant pas à concrétiser une *identité nationale* (Juteau, Fontaine, 1996). Les préoccupations autour de l'unité, qui résonnait davantage dans le débat public jusqu'au début des années soixante, sont aujourd'hui reléguées au profit de celles de l'identité. La notion d'identité, au Canada comme dans d'autres pays occidentaux, devient « l'une des valeurs centrales de ce que plusieurs ont appelé les nouveaux mouvements sociaux » (Bourque, Duchastel, 1996, p. 195). Et cette idée, qui est peu à peu conceptualisée, « paraît ainsi s'affirmer comme l'une des notions centrales de l'idéologie nationale de la citoyenneté particulariste au début des années quatre-vingt-dix. Elle envahit même les débats sur la forme de l'État. » (Bourque, Duchastel, 1996, p. 196) au Canada. Néanmoins, la complexité de la construction du Canada – et dans cette complexité, nous incluons celle des rapports avec les autochtones et les migrants –, incluant l'idée d'identité nationale, s'intrique avec celle de la préservation de l'identité québécoise par les Canadiens-français, celle d'une jeune nation accouchée d'une histoire traumatisante où la *mère-institution*, la France, a coupé les liens.

C'est dans ce contexte socio-historique, avec cet héritage colonial, entre processus de construction identitaire et processus de peuplement par l'immigration d'origines multiples, accentuée après la Seconde Guerre mondiale, que les Canadiens élaborent leur contrat social, leurs principes d'organisation sociale, en d'autres termes s'instituent et instituent. Ainsi, « le conflit non résolu opposant les deux peuples colonisateurs fonde, sinon l'émergence, tout au moins le renforcement d'une idéologie pluraliste à laquelle ni le Canada ni le Québec ne pourront désormais échapper. L'adoption d'une politique de multiculturalisme comporte non seulement la reconnaissance du pluralisme culturel comme réalité, mais également comme norme » (Juteau, Fontaine, 1996, p. 194). Le développement d'une immigration, contrôlée et choisie, devient l'élément unificateur des deux *nationalismes culturels*.

La présence historique et démographique de nombreuses communautés ayant d'autres origines culturelles impose à l'État canadien, dans la seconde moitié du XX^e siècle, une politique sociale conséquente. La toute première gestion politique du

²¹² White Anglo-Saxon Protestant.

multiculturalisme est adoptée en 1971²¹³ par le Canada, incluant les droits des nations autochtones et le bilinguisme. « La meilleure description qu'on puisse donner de l'époque antérieure à 1971 est celle d'une évolution graduelle vers l'acceptation de la diversité ethnique comme aspect légitime et indissociable de la société canadienne » (Leman, 1994)²¹⁴. L'émergence d'une politique multiculturelle, qui ne signifie pas égalité des communautés culturelles puisque les Canadiens-français et les Canadiens-britanniques sont considérés comme "créateurs" de l'État, s'installe comme un principe fondateur de la nation canadienne qui, de fait, est loin d'une unité de la nation. Le développement du Canada fédéral se fait par des processus contradictoires où le multiculturalisme devient une *idéologie, politique et pratique* (Juteau, Fontaine, 1996) et où la recherche d'une unité à travers une identité commune perdure. En effet, appartenir à la nation canadienne implique dès lors d'appartenir à une nation multiculturelle où la recherche d'une unité devient complexe.

La construction du multiculturalisme s'institutionnalise par la Charte canadienne des droits et des libertés de 1982, qui intègre la loi constitutionnelle et qui reconnaît les appartenances culturelles : *La loi ne fait acception de personne et s'applique également à tous, et tous ont droit à la même protection et au même bénéfice de la loi, indépendamment de toute discrimination, notamment des discriminations fondées sur la race, l'origine nationale ou ethnique, la couleur, la religion, le sexe, l'âge ou les déficiences mentales ou physiques.* (Article 15)²¹⁵. Le multiculturalisme devient une orientation politique et sociale importante quand, en 1991, le ministère du Multiculturalisme et de la Citoyenneté est créé. De manière plus générale, le multiculturalisme favorise, du fait de sa dimension sociale, la constitution des communautés culturelles (par le biais d'associations, de collectifs), tout en les invitant à une intégration sociale répondant à la *culture publique commune* canadienne (Labelle, 2000). Cette perspective incombe, de fait, aux Québécois d'origine Canadienne-française, d'autant plus que certains voient dans le multiculturalisme une manière de fondre leur population majoritaire au Québec dans une diversité culturelle et ainsi leur faire perdre du pouvoir. Le gouvernement provincial québécois se démarque alors de l'approche fédérale du multiculturalisme et préfère évoquer *l'interculturalisme* sans qu'il s'agisse de

²¹³ Cette période est marquée par le gouvernement de Pierre Elliott Trudeau, premier ministre du Canada de 1968 à 1979 et de 1980 à 1984. Il fait adopter la *Loi sur les langues officielles* qui fait de l'anglais et du français les langues officielles du Canada, et la *Loi sur le multiculturalisme* reconnaissant la pluralité ethnique du Canada.

²¹⁴ Document consulté en version électronique, non numéroté.

²¹⁵ Cité par M. Leman, (1994).

proposition officielle. C'est au cours des années 80 que l'idée de l'interculturalisme se développe au Québec sans devenir pour autant juridiquement officielle. En effet, « aucun texte officiel ne l'établit explicitement comme modèle de gestion des rapports interculturels (même si ses éléments constitutifs ont été bien mis en place depuis plusieurs années) (Rocher, Labelle et al., 2007 ; Rocher et Labelle, 2010) » (Rocher et Labelle, 2011, p. 9). Lorsque l'interculturalisme est évoqué au niveau politique, « on parle de dialogue interculturel ; de rapprochement interculturel ; de rapprochement entre la majorité francophone et les diverses communautés ; d'éducation interculturelle ; de respect mutuel entre tous les groupes ; d'échange interculturel ou intercommunautaire ; de réciprocité ; de culture publique commune ; de culture civique commune » (Rocher et Labelle, 2011, p. 9). Et il anime le débat public et politique sur l'identité québécoise et le nationalisme. En effet, le multiculturalisme est vu par une part des politiciens, et des intellectuels, comme un instrument des Canadiens d'origine canadienne-britannique « de banalisation du fait français au Canada » (Juteau, Fontaine, 1996, p. 195). Le Québec maintient alors, face à l'État fédéral, qu'il pratiquera une politique de l'interculturalisme. À ce propos, M. Leman écrit dans son rapport ministériel pour la division des affaires politiques et sociales que « le Québec parle d'“interculturalisme” pour décrire sa politique. Elle vise avant tout l'acceptation, la communication et l'interaction entre des groupes aux cultures diverses (les communautés culturelles), sans impliquer toutefois qu'il y ait égalité intrinsèque entre ces cultures. La diversité est tolérée et même encouragée, mais seulement dans un cadre qui garantit la suprématie incontestée du français comme langue et culture du Québec » (1994). Il ajoute que « l'orientation interculturelle du Québec à l'égard des migrants et de la diversité a été confirmée à la fin de 1990 dans le Livre blanc intitulé *Pour bâtir ensemble – Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration*. Trois principes sont renforcés dans la politique du gouvernement, à savoir que le Québec est une société dont le français est la langue commune de la vie publique ; une société démocratique où la participation et la contribution de tous sont attendues et favorisées ; une société pluraliste ouverte aux multiples apports dans les limites qu'impose le respect des valeurs démocratiques fondamentales ». Le gouvernement du Québec propose un autre texte, en 2008, intitulé *La diversité une valeur ajoutée*²¹⁶, et qui reprend les idées principales de 1990 en y ajoutant une volonté d'éducation antiraciste.

²¹⁶ www.micc.gouv.qc.ca

Le processus de construction de la politique du multiculturalisme, qui commence en 1971, a produit au Québec un renforcement de l'identité québécoise, car « le développement de l'État québécois au cours des années soixante a favorisé l'abandon graduel d'une identité ethnicisée dans le contexte canadien, celle de canadien-français, et le développement d'une identité nationale québécoise qui s'est mal accommodée de la politique fédérale du multiculturalisme et du bilinguisme officielle » (Labelle, 2000, p. 276). En effet, ce processus entérine d'autant plus l'opposition des sociétés d'origines canadienne-britannique et canadienne-française qui se ressent socialement et politiquement. L'adoption, au niveau de la province du Québec, de la Charte de la langue française²¹⁷, communément appelé Loi 101, en 1977, en est un exemple. La langue française, langue officielle du Québec, est définie comme « la langue de l'État et de la Loi aussi bien que la langue normale et habituelle du travail, de l'enseignement, des communications, du commerce et des affaires »²¹⁸. Le renforcement de la question identitaire des Québécois d'origine canadienne-française s'inscrit à travers la langue dans le désir de toucher l'éducation²¹⁹ et donc la perduration de la culture francophone à travers l'institution. La loi 101 restreint ainsi l'accès à l'apprentissage de la langue anglaise aux seuls enfants qui ont des origines anglophones. Au chapitre VIII, article 73, il est en effet écrit : « peuvent recevoir l'enseignement en anglais, à la demande de l'un de leurs parents ; les enfants dont le père ou la mère est citoyen canadien et a reçu un enseignement primaire en anglais au Canada, pourvu que cet enseignement constitue la majeure partie de l'enseignement primaire reçu au Canada ... ». Cette loi touche donc particulièrement les nouveaux migrants qui, s'ils ne parlent ni l'anglais ni le français, doivent apprendre le français en priorité.

2 - Le lien social interculturel

De la construction du rapport aux migrants au Québec

La construction du multiculturalisme se pose comme nécessité sociale et politique d'organiser une société multiculturelle dans un même espace où la question de

²¹⁷ Qui constitue l'aboutissement d'un débat politique entre le Gouvernement canadien et le Québec sur l'apprentissage et la préservation de la langue française.

²¹⁸ Charte de la langue française, 1977. Préambule (Office québécois de la langue française, <http://www.oqlf.gouv.qc.ca/>)

²¹⁹ La loi contraint, au Québec, tous les établissements scolaires publics et subventionnés à enseigner en français et à fonctionner administrativement en français. Un arrêt de la Cour Suprême en 2005 relance le débat sur cette loi.

l'immigration est essentielle, car elle consolide le pouvoir économique d'un jeune État, autonome depuis seulement 1931, et dont la démographie est négative²²⁰. À ces considérations économiques viennent s'ajouter les considérations idéologiques des Canadiens d'origine canadienne-britannique et des Canadiens d'origine canadienne-française qui, comme nous l'avons souligné, se rejoignent dans des problématiques nationalistes et de recherche identitaire tout en s'excluant mutuellement. La constitution de deux *nationalismes culturels* met en jeu les rapports socio-historiques des deux communautés dans le débat public et politique qui perdurent et dont l'orientation varie selon le pouvoir fédéral en place, libéral ou conservateur. La problématique du multiculturalisme devient alors aussi le levier d'imaginaires autour de l'identité québécoise et canadienne. Un imaginaire en lien avec la légitimité des premiers arrivants sur la terre américaine, que nombre d'auteurs désignent comme le *mythe fondateur* de la création du Canada. En effet, cette dernière s'édifie sur la constitution qui pose, de manière implicite, la légitimité culturelle des deux nations (d'origine britannique et française) en se référant aux deux langues, ou aux deux religions, comme structure fondamentale de la nation : « Chacun a le droit d'employer le français ou l'anglais... Les lois du Parlement du Canada et de la Législature du Québec sont imprimées et publiées dans les deux langues... » (article 133). Nous notons que la constitution canadienne, par le symbole qu'elle représente d'unité fondatrice et culturelle d'une nation, porte aussi la marque d'une construction fondée sur une séparation culturelle entre anglophones et francophones. À ce propos, D. Helly souligne dans ces travaux²²¹ que ce qui entoure la problématique de l'identité québécoise de personnes institutionnelles semble davantage se rattacher à la question de la domination des Anglais dans l'histoire. L'appartenance à la collectivité québécoise se traduit par : « connaître l'histoire politique du Québec, partager la mémoire de sa mise en tutelle par le pouvoir anglais et vouloir annuler totalement cette tutelle [qui] sous-tendent tout sens d'appartenance à la collectivité québécoise » (Helly, 1996, p. 209). Alors que les valeurs et les « modes de socialités comme bases de la collectivité québécoise, pas plus qu'une relation affective au pays » (*op. cit.*) ne sont évoqués.

Pourtant, si le multiculturalisme se caractérise par la manière dont des personnes issues de différentes cultures se structurent, s'organisent socialement et politiquement pour

²²⁰ Données sur la démographie sur la période de 1867 à 1929. (Linteau, Robert, Durocher, 1989).

²²¹ Qui se base sur une étude de 1986 à 1987 sur les politiques d'insertion et d'immigration, avec des entretiens de députés, ministres, fonctionnaires provinciaux, chefs de partis et chercheurs des secteurs public et universitaire.

vivre ensemble²²², les questions d'appartenance, surtout au Québec, restent très présentes dans la société. Régine Robin²²³ met l'accent sur la forte idéologie de l'appartenance au groupe francophone d'origine et à l'exclusion, par la dénomination, implicite que cela génère dans la société. À ce propos, elle raconte : « Je suis tour à tour, une francophone, une Française établie au Québec, même si j'ai la nationalité canadienne, tout le monde s'en moque, ou mieux une allophone, car la francophonie dont il est question ne renvoie pas à une maîtrise de la langue (sinon n'importe quel anglophone bilingue serait francophone) ni même à une acquisition du français de naissance (ce qui n'est pas mon cas), mais au français d'ici » (1996, p. 297).

Dans les questions des rapports des Québécois d'origine canadienne-française aux migrants, les termes « Québécois pur laine », « nous-autres », fréquemment usités dans le langage courant, sont pointés par les chercheurs qui travaillent sur les questions interculturelles²²⁴ et qui délivrent des formations sur l'interculturel à des travailleurs sociaux pour montrer les représentations (et nous pensons : l'imaginaire) liées à ce rapport d'opposition entre « eux » et « nous » (en d'autres termes : les *pures* et les *légitimes*) lorsque ces termes sont employés. Ce que nous souhaitons amener par ces propos, c'est que la construction du lien social entre Québécois d'origine canadienne-française et migrants s'inscrit dans un contexte sociétal où l'appartenance culturelle de ces derniers est reconnue de manière objective par les principes du multiculturalisme, principes qui, néanmoins, n'impliquent pas une égalité dans les rapports sociaux liés à cet imaginaire du *mythe fondateur*. À ce propos, les débats sur le multiculturalisme pointent que la Charte de 1982 établit de fait une hiérarchie des peuples où les Canadiens d'origine canadienne-britannique et les Canadiens d'origine canadienne-française ont des avantages en tant que peuple. Et « tout système social s'érige sur un ensemble de contradictions. La création social-historique se fait à l'intérieur d' « une masse fantasmatique et fantasmatiquement complexe de choses existantes et de conditions partielles (Castoriadis, 1986) » » (Giust-Desprairies, 2003, p. 184).

²²² Nous avons vu en première partie que les principes de l'universalisme sont à l'inverse fondés sur l'égalité quelle que soit la culture d'origine des personnes.

²²³ Sociologue d'origine française, immigrant au Québec en 1977, professeur de sociologie à l'UQAM (Université du Québec à Montréal).

²²⁴ Par exemple, l'équipe de recherche METISS (Migration et ethnicité dans les interventions en santé et en services sociaux) au Centre de recherche et de formation du Centre de santé et de services sociaux (CSSS) de la Montagne à Montréal, qui fait des formations en interculturel, et pour laquelle nous avons travaillé en tant qu'assistante de recherche pendant deux ans.

Ce que nous souhaitons également souligner par ce qui précède, c'est la complexité, en ce qu'elle participe à la constitution des tensions du lien social interculturel. Tensions produites car les significations sociales se fondent sur l'intrication contradictoire des principes du multiculturalisme et de l'interculturalisme, des questions d'unicité, et de séparation entre Canada et Québec. Province qui s'inscrit dans une recherche de reconnaissance identitaire d'une jeune société qui, "souvenons-nous"²²⁵, a lutté pour préserver des traits culturels français depuis la cession de la Nouvelle-France par la France. À ce propos, rappelons (en nous référant au concept de Kaës sur l'institution) que la nation, en tant que symbole unificateur, est aussi la *mère-institution* dont le rapport s'inscrit dans la construction de soi. Nous pensons que le lien à la France, cette mère-institution, a de fait laissé des empreintes, pour reprendre le terme déjà cité de P.-J. Bengozi (2007), dans la transmission intergénérationnelle chez certains Québécois d'origine canadienne-française. Ces empreintes se donnent à voir dans ce désir de maintenir une culture d'origine, contre toute opposition de l'extérieur, par la formation d'une nation québécoise. La nation implique de fait une complexité, puisque le Québec n'est pas officiellement délimité en tant qu'unité nationale. Néanmoins, celle-ci reste dans l'imaginaire social d'une partie des Québécois. Considérons également, comme nous l'avons précédemment souligné, que les décisions politiques de préserver la francophonie ont été le pouvoir de l'élite dans la construction du Québec, pouvoir instituant qui participe à cet imaginaire. Le désir de préservation que nous désignons ne se situe pas dans cette dimension politique mais dans une dimension de l'imaginaire où l'unicité (contre la destruction) signifie la quête et la survivance des éléments fondateurs.

C'est la constitution de ce lien interculturel complexe et les tensions qui en découlent, vécues par les descendants de migrants vietnamiens nés au Québec, que nous allons interroger.

Les Vietnamiens de Montréal

Capitale économique du Québec, Montréal prend de l'ampleur dès la deuxième moitié du XIX^e siècle et connaît un développement de sa population immigrante à partir du début du XX^e siècle. Elle est la ville du Québec où se sont installés de nombreuses communautés culturelles et des groupes linguistiques divers, phénomène renforcé par la fin de l'émigration du Canada vers les États-Unis. Cette émigration, qualifiée, nous l'avons

²²⁵ En référence à la devise du Québec, *Je me souviens* (<http://www.drapeau.gouv.qc.ca/devise/devise.html>).

dit, de *grande hémorragie*, prend fin en 1930 avec la crise économique et la restriction des quotas d'immigration vers les États-Unis (Linteau, Robert, Durocher, 1989).

Les Vietnamiens de Montréal (car concernant le Québec, c'est principalement dans cette ville que l'on trouve la population vietnamienne²²⁶) s'inscrivent dans une période d'immigration spécifique, celle de la fin de la guerre du Vietnam, à partir de 1975, avec l'arrivée des exilés désignés par le terme *Boat-people*. Cette population n'a pas généré de nombreux travaux de recherche au Canada²²⁷. La plupart d'entre eux intègrent le fait vietnamien aux études globales sur l'exode au Canada de population du Sud-est asiatique (Tepper 1980) ou aux *relations pluriethniques* et aux questions d'intégration des premières générations de descendants de migrants au Québec (Lapperrière 1993, Meintel & Le Gall 1995, Rhéaume et al. 2008), ou bien encore aux études concernant la population vietnamienne et ses spécificités communautaires, comme le rapport à la santé (Blanc, Monnais, 2007). Néanmoins, les travaux de Louis-Jacques Dorais (1986, 1990, 1992), qui publie en 2007, avec Éric Richard, *Les Vietnamiens de Montréal*, constituent une analyse anthropologique et sociologique permettant de comprendre le contexte d'installation de cette population à Montréal²²⁸.

En premier lieu, rappelons que, contrairement à la France, ancien pays colonisateur, il n'y avait pas véritablement de population vietnamienne avant la période d'immigration de 1975. Affirmation à nuancer toutefois, car par rapport au reste de l'Amérique du Nord, le Québec possédait tout de même la proportion la plus importante de migrants vietnamiens avant 1975, ce qui a d'ailleurs facilité l'intégration des générations futures (Dorais, Richard, 2007). En effet, le Québec étant un territoire francophone, il attirait des étudiants vietnamiens ayant eu une éducation française au Vietnam à l'époque de la colonisation. Avant 1954, les Vietnamiens étaient principalement des hommes venus faire des études scientifiques. Ceux qui sont restés au Québec se sont mariés à des Québécoises, car il n'y avait que très peu de femmes vietnamiennes au Québec (ces dernières préféraient les études littéraires en France). Les enfants de cette génération sont, de fait, principalement des métisses²²⁹.

²²⁶ 90 % des Vietnamiens du Québec vivent à Montréal. (Dorais, Richard, 2007).

²²⁷ Ce qui est également le cas pour la France, puisque les travaux commencent dans les années 80 ; néanmoins, nous y trouvons des études concernant les populations arrivées après la guerre d'Indochine (après 1954).

²²⁸ Nous citons également le mémoire de maîtrise en Urbanisation, culture et société (Master recherche pour équivalence française) de Caroline Méthot (1995) sur l'identité des Vietnamiens du Québec.

²²⁹ Informations extraites d'un entretien avec Éric Richard (Montréal, 2010).

Lorsque l'arrivée massive de migrants survient en 1975, le multiculturalisme est en plein développement. La politique québécoise, fondée, elle, sur l'interculturalisme, encourage les Vietnamiens, comme d'autres populations, à préserver leurs spécificités culturelles tout en ce qu'ils établissent une démarche facilitant leur intégration « civique et linguistique » (Dorais, Richard, 2007). Cette politique « fournit un environnement propice aux identités minoritaires et [...] par conséquent, le repli sur la communauté de résidence est peu encouragé et peu adopté » (Dorais, Richard, 2007, p. 115). La construction de cette organisation sociale induit que les Vietnamiens, et aussi d'autres migrants d'origines culturelles diverses, sont perçus en tant que communautés et désignés ouvertement par leurs spécificités culturelles. À Montréal, les personnes d'origines culturelles autres (que celles, québécoises, issues des Canadiens-français) et souvent de type non-caucasien, sont désignées, dans le langage courant²³⁰, par « les ethnies ». Ce terme renvoie à l'imaginaire de la séparation entre « eux », étrangers, *ethnies*, et « nous », légitime. L'emploi de fréquent de ce terme s'inscrit dans également dans le fait que l'organisation sociale est fondée sur un ensemble de multiples communautés. Les désigner par leurs différences est donc normatif.

Cette dénomination – les *ethnies* – réfère, souvent à l'insu du locuteur, à une catégorisation et à une hiérarchisation des *types ethniques*, développées, rappelons-le, par la *science des races* à la moitié du XIX^e siècle et qui perdure conjointement avec l'évolutionnisme darwinien jusqu'à nos jours. M. Vaillant (2006) souligne cette conversion évolutionniste de la *science des races*. Les concepts d'ethnicité et inter-ethnicité, nous l'avons indiqué en première partie, ont été développés en premier lieu en Amérique de Nord, par l'École de Chicago. Celle-ci institue de fait l'idée d'une organisation sociale de sociétés composées de multiples communautés d'origines *ethniques* diverses et hiérarchisées en terme de temps d'assimilation à la société dominante. Et si la politique de l'interculturalisme du Québec ne s'inscrit pas dans les principes de l'assimilation projetée par le multiculturalisme étasunien, les représentations qui découlent de la séparation des *communautés ethniques* comme norme de l'organisation sociale constituent, néanmoins, des éléments socio-historiques. Les Vietnamiens de Montréal sont donc perçus comme des *ethnies*.

²³⁰ Cette particularité est indiquée dans les formations interculturelles de METISS que nous avons déjà évoquées.

3 - Être vietnamien né (e) au Québec : une reconnaissance objectivée

Nous constatons que les modalités culturelles (de manière large) vietnamiennes, décrites par les auteurs québécois, s'accordent à celles que nous avons à plusieurs reprises mises en avant. Ces modalités se fondent sur le fait que, dans la sphère privée, l'organisation familiale, hiérarchisée, patriarcale, dans laquelle les ancêtres ont leur place et sont vénérés et respectés par le biais de rituels, est désignée comme centrale. L.-J. Dorais et E. Richard (2007) soulignent également que les jeunes Vietnamiens se plaignent de l'autorité paternelle. Ils sont également soumis à ces représentations du *bon élève asiatique* et sont caractérisés par leur détermination et leur fierté, et « une éthique du travail et une morale familiale particulièrement rigoureuses » (p. 37) que les auteurs attribuent aux pratiques confucéennes.

Rapport au groupe primaire et sentiment d'appartenance

En effet, les contours des modalités culturelles sont celles transmises par les parents inscrits dans une vietnamité fondée sur le confucianisme. Cette transmission familiale – qu'elle se fasse en France ou au Québec – véhicule des contenus des rapports socio-culturels irréductibles à l'histoire du pays (et inversement). C'est ce que nous donne à voir Pauline²³¹, 32 ans, née à Montréal, dont les parents sont arrivés ensemble en 1970 pour terminer leurs études. Les rapports aux parents et à la famille s'inscrivent dans des modalités spécifiques que nous avons auparavant soulignées où, « *il y a tellement de silences [...] il y a beaucoup de non-dits, il y a beaucoup de... barrières... qui ne sont pas visibles, mais qui sont réellement très là. Très, très, très, très très présentes* ». De son côté, Lan, 26 ans, dont les parents sont arrivés en 1981 en tant que réfugiés politiques, confirme que « *dans les familles asiatiques... tu parles, mais... t'en parles pas en fait, tu ne donnes pas trop ton opinion* ». Les rapports affectifs s'inscrivent dans des modalités de la vietnamité que Minh, 28 ans, dont les parents sont arrivés en 1979 exilés également, décrit : « *le rapport qu'il y avait entre mes parents et moi quand j'étais petit était, était... respectueux et presque... presque froid, quand j'étais enfant* ». Minh utilise le même terme que Nam (né en France et que nous avons suivi au cours de la recherche), *froid*, pour évoquer le rapport à ses parents.

²³¹ Tous les prénoms des interviewés ont été changés.

La constitution des liens familiaux transmis par le contrat narcissique avec les nouveaux venus s'inscrit dans celle des liens socio-affectifs et culturels vietnamiens que les parents ont vécus au Vietnam. Les enfants, nés à Montréal, se sont construits en partie dans ces modalités socio-affectives et culturelles également. Le rapport à l'appartenance au Vietnam des parents a été transmis aux enfants comme une empreinte, un manque de sens à leurs origines. Cette confusion apparaît dans les propos de Pauline donnant à voir le conflit de ses origines : « *Je suis allée au Vietnam, ça a été un rêve pour moi de retourner au Vietnam* ». Bien qu'elle n'y soit jamais allée, elle le vit comme un retour au pays, un rêve désiré par ses parents, transmis, qu'elle réalise.

La culture française au Vietnam était aussi celle de l'élite. Pauline vient d'une famille qui, au Vietnam, était bourgeoise et était une famille francisée : « *mon père a toujours été à l'école française* », précise-t-elle. Elle montre par ses propos ce *mythe de l'appartenance* à une élite française – que nous avons précédemment analysé chez Céline et Nam en France. Pauline : « *il fallait que je sois médecin... mes cousins sont médecins ! Ils sont allés à Harvard, à l'université de Miami, ils sont... médecins* ». Néanmoins, le sentiment d'appartenance, qui aurait pu être induit par le désir névrotique d'être reconnue comme française, désir inconscient transmis par les parents et inscrit dans la culture coloniale française, n'est pas actualisé pour Pauline née au Québec. Elle nous dévoile : « *moi, je me sens très montréalaise. Je suis vraiment d'une culture cosmopolite, montréalaise, urbaine, d'origine vietnamienne* ». Montréal est, en effet, caractérisé, dans les publications touristiques et dans les médias, par sa culture cosmopolite et sa cuisine internationale. Ces représentations collectives s'inscrivent dans les principes du multiculturalisme, lesquels posent la nation canadienne comme pluriculturelle. Pauline nous donne à entendre qu'elle se sent intégrée en s'inscrivant dans ces principes de pluralité culturelle et dans les représentations qu'elle a de Montréal : « *j'aime beaucoup la diversité* ». Elle évoque également son école : « *qui est très multiethnique, je me sentais chez moi, c'était important pour moi de vivre une certaine diversité* ». De son côté, Minh, qui n'a pas non plus de sentiment d'appartenance au Québec, souligne un attachement à une diversité : « *Je ne m'oriente pas vraiment vers la culture québécoise [...] je parle plus en général de la culture occidentale. J'ai vécu au Québec toute ma vie, j'ai vécu à Montréal et... Montréal, c'est très éclectique, c'est très multiculturel. J'ai pas seulement eu des amis québécois, j'ai, j'ai des amis qui viennent d'éducatons très différentes, j'ai eu des... beaucoup d'amis libanais, mexicains, marocains, arabes et alors... beaucoup de cultures différentes. Alors ce n'est pas juste nécessairement le Québec pour moi* ». La

francophonie n'est pas une lutte par laquelle il se sent concerné (« *honnêtement non !* », nous dit-il), insinuant, de fait, qu'il faudrait dire oui pour être politiquement correct, mais pas forcément honnête. Ainsi Minh dévoile-t-il l'enjeu autour de la culture francophone au Québec dans le lien social que nous souhaitons analyser par le processus qui le crée.

La reconnaissance et le rapport à l'institution

Le multiculturalisme, et plus particulièrement l'interculturalisme québécois, a produit des implications sur le lien social de Montréal perçu dans les représentations comme ville cosmopolite et de diversité culturelle. J.-L. Dorais et E. Richard (2007) soulignent que les jeunes Vietnamiens n'apprécient pas forcément les contours communautaires, à savoir les associations, les activités. En effet, certains voient dans l'aspect communautaire « une forme de ghettoïsation, c'est-à-dire "*enfermer les Vietnamiens dans un monde de Vietnamiens*" » (Dorais & Richard, 2007, p. 114). Être reconnu comme appartenant à une société multiculturelle implique dès lors d'appartenir à l'une de ces communautés culturelles chez les jeunes Vietnamiens que nous avons rencontrés et qui s'affirment dans un ancrage cosmopolite.

Au Québec, l'interculturalisme pose une délimitation entre les Québécois d'origine canadienne-française et les autres communautés culturelles. Le désir de reconnaissance se joue alors sur le désir d'être reconnu comme occidental. Ce désir est celui de l'égalité qui n'est pas lié à un imaginaire d'égalité des origines, à l'instar de celle induite par les principes de République française, mais une égalité dans les pratiques sociales et culturelles. Une égalité qui se fonderait sur la disparition de frontières imaginaires de ces appartenances communautaires pour les Vietnamiens rencontrés. C'est ce que Lan nous dit dans la manière dont elle se décrit : « *j'ai l'air d'une Asiatique... évidemment... souvent je me sens un peu, par exemple, à cause de mes études... je ne sais pas, parce que je fais... je fais du vélo... parce que je suis très camping... et tout... je suis plus occidentale, plus blanche, entre guillemets, si on veut...* ». Pour reprendre son exemple du camping et comprendre ce qu'il signifie pour elle, c'est en effet une activité très pratiquée au Québec, province qui possède de nombreux parcs nationaux. Selon Lan, les Vietnamiens pratiquent peu cette activité. Lorsqu'elle l'exerce, elle, elle se sent hors de ses "droits" communautaires. Elle ne se sent pas perçue comme une campeuse, ou une cycliste, dans la norme, mais comme une Vietnamienne, une étrangère, qui ferait de telles activités. Par ailleurs, elle nous explique également que sa mère a honte qu'elle fasse du vélo, signe de pauvreté dans ses représentations. En effet, Au Vietnam, ce sont les plus démunis qui

circulent en vélo. Mais pour Lan, la norme, serait d'être occidentale, c'est-à-dire perçue comme canadienne.

Lan fait des études littéraires de théâtre. Elle va souvent au théâtre et nous dit à ce sujet (également par rapport à ce sentiment d'appartenance communautaire) : « *je suis souvent la seule Asiatique* ». Elle ne se sent pas légitime d'être dans ce lieu, elle ne sent pas appartenir à la même communauté que ceux qui vont au théâtre, c'est-à-dire les Québécois d'origine canadienne-française ou canadienne-britannique, et peut-être plus généralement les *blancs*. Ce sentiment provient en partie d'un rapport à l'institution dont la reconnaissance est objectivement liée aux origines culturelles. En effet, les institutions ou le secteur privé obtiennent – dès lors qu'ils recrutent des *minorités visibles* – des subventions qui s'inscrivent dans le Programme d'égalité à l'emploi suivant les termes : « [telle institution ou entreprise] souscrit au principe d'accès à l'égalité en emploi et invite les femmes, les membres des minorités visibles, les membres des minorités ethniques, les personnes handicapées et les autochtones à poser leur candidature... ». Les *minorités visibles* sont définies de manière très précise par le gouvernement : « Font partie des minorités visibles les personnes, autres que les autochtones, qui ne sont pas de race blanche ou qui n'ont pas la peau blanche » (Article 3, Loi sur l'équité en matière d'emploi)²³². Soulignons que le débat sur la diversité²³³ au Québec ne peut être comparé à celui de la France où les termes de *minorité visible* auraient un caractère de discrimination et de racisme, étant donné les principes de la République. Les politiques multiculturelles au Québec ont ainsi renforcé le sentiment d'appartenance, dans la mesure où les communautés ont dû se définir collectivement en tant que minorités face aux autres (Dorais, Richard, 2007). Le rôle des communautés elles-mêmes est également à considérer dans le maintien de politique multiculturelle. En effet, les communautés sont elles-mêmes socialement hiérarchisée, et le maintien de réseaux communautaires constitue « un marché captif [...] pour les petits-bourgeois » (Bernier, 1979) qui sont souvent les premiers arrivants facilitant par leurs structures établies l'arrivée des nouveaux migrants.

Néanmoins, pour Lan, cette reconnaissance par l'institution de son appartenance à une *minorité visible*, qui ne l'inscrit pas seulement dans des représentations au regard des autres, mais aussi dans un comportement social identitaire dans les limites de sa communauté (ses pratiques du vélo, du théâtre, etc.), se situe dans un désir de légitimité à

²³² <http://www.justice.gc.ca>

²³³ Ce terme est employé davantage en France, alors qu'en Amérique du Nord, on dira *relations interethniques* ou multiethniques, et au Québec relations *interculturelles*.

faire ce qu'elle souhaiterait dans la société québécoise, à l'instar des « blancs ». Elle nous dit : « *Par exemple, moi, si j'étudie Michel Tremblay [auteur québécois], je ne sais pas si ça sera aussi bien vu [que si elle était blanche]. Parce que j'ai l'impression que des fois, par exemple, en art, on aime bien les étrangers... Mais on va aimer les étrangers qui ont une face d'étranger* ». Car selon elle, les *étrangers* sont appréciés s'il parle de leur propre culture d'origine et non de la culture québécoise qui n'est pas reconnue comme la leur, même pour les enfants nés au Québec comme Lan. Elle ajoute : « *Donc, j'ai l'impression un peu que les immigrants ici, les gens [les Québécois] les aiment beaucoup, mais les aiment, justement, quand ils rentrent dans ce type de littérature exotique, dans ces boîtes où on peut facilement les appréhender* ». Le désir de Lan de reconnaissance individuelle s'inscrit dans l'égalité des pratiques et des droits. Il ne s'inscrit pas dans le désir de reconnaissance (en lien à la culture coloniale) des parents en ce qu'il ne touche pas à des problématiques liées à la colonisation française. Néanmoins, cette absence de reconnaissance de légitimité désirée par Lan, l'affecte. Or ce manque ne s'ancre pas dans une culpabilité vis-à-vis des parents car il ne touche pas cette part du contrat narcissique des désirs non réalisés et transmis. Cependant, il touche au rapport à l'institution, la *mère-institution*. Cette absence de reconnaissance qui pose à la fois les limites du désir d'appartenance entre groupe primaire et société québécoise n'est pas vécue par Lan, en extériorité, de manière confuse. Cela s'entend lorsqu'elle identifie ses places dans ces deux espaces (et inversement) : « *moi, je suis née ici. Je suis complètement... je suis beaucoup, des fois je me sens beaucoup plus québécoise, parce que je suis née ici. J'ai grandi avec la même culture que les gens qui ont grandi ici. Parce que j'ai vu mes grands-parents à chaque fin de semaine, parce que j'ai vu mon grand-père qui s'est forcé à m'enseigner le vietnamien et tout, je suis encore très traditionnelle. Mais, j'ai plein d'amis qui sont complètement américanisés* ». Néanmoins, ce manque de reconnaissance produit un sentiment de désappartenance visible dans sa résignation lorsqu'elle nous dit : « *Moi, je me dis que ça va être toujours comme ça, que c'est inévitable, d'une certaine façon, c'est inévitable parce que... on continue à essayer de garder les gens malgré tout dans leur culture* ». Il y a donc, dans les propos de Lan, ce rapport entre les *ethnies* et *nous autres*, que nous avons déjà souligné. Elle fait partie de « gens » de la communauté mélangée de ces « ethnies », indifférenciées entre elles dans les représentations collectives, liées aux *minorités visibles*. Cette non-reconnaissance produit chez Lan le sentiment de ne pas faire partie de cette autre communauté composée des Québécois d'origine canadienne-française. Elle n'est pas dans un désir d'égalité identitaire idéalisé et imaginé, mais dans le désir

d'une égalité des pratiques et des droits dans la société (rappelons qu'au niveau législatif, les institutions demandent aux minorités visibles de se déclarer en tant que telles, car elles ont des droits spécifiques, marquant l'inégalité). La construction d'une société multiculturelle, dans l'imaginaire social et à travers l'institution, induit chez Lan de penser son appartenance avec des délimitations culturelles, délimitations qu'elle se représente comme étant à l'intérieur d'un espace avec des frontières. Son désir serait de rompre ces limites pour que tout citoyen, tout en préservant son identité culturelle, puisse avoir accès à une égalité des droits et des pratiques, ce que ne permet pas l'institution.

Imaginaire et dimension socio-historique

Les éléments socio-historiques et l'imaginaire social qui lui est inhérent n'actualisent pas chez les Vietnamiens nés au Québec de notre recherche un conflit spécifique identitaire issu de la transmission intergénérationnelle de la *culture coloniale* au Vietnam. Par ailleurs, au cours de notre recherche, nous analysons que les Vietnamiens rencontrés s'excluent de la conflictualité entretenue par les deux sociétés fondatrices de la Constitution et de l'organisation sociale depuis trois siècles et en sont de toute façon exclus par ces dernières. En effet, alors qu'ils sont nés au Québec, ils ne se sentent pas concernés par la construction identitaire canadienne et québécoise, laquelle « n'a pas encore trouvé sa forme définitive » (Taylor, 1996, p. 359), s'il en est une. Nous interrogeons alors en quoi la dimension socio-historique et la dimension imaginaire sont en lien aux tensions identitaires de nos protagonistes en ce que ces derniers ne se sentent pas investis par les problématiques d'appartenance au Canada et au Québec. C'est ce que nous cherchons ici à analyser.

Les Vietnamiens nés au Québec, de même que les autres groupes culturels, sont identifiés comme appartenant à une communauté, dans le sens de F. Barth, c'est-à-dire un *groupe ethnique*. Cette identification, nous venons de le souligner avec Lan, est ancrée dans un imaginaire social et individuel qui « garde les gens dans leur culture ». L'apport de Barth, rappelons-le, est de conceptualiser la notion de *groupe ethnique* et de ses frontières, que nous pouvons actuellement transposer aux communautés culturelles dans une organisation sociale multiculturaliste telle que celle du Canada. Voyons comment le concept de l'auteur peut nous aider à percevoir comment l'imaginaire s'inscrit dans le rapport entre des groupes culturels et les processus d'appartenance. Barth (1969) considère les frontières des groupes comme poreuses ; en conséquence, la constitution de communauté n'est pas uniquement un phénomène de regroupement culturel, mais aussi un

phénomène d'organisation sociale. De ce fait, il considère les délimitations entre communautés comme des *frontières sociales*, car les membres de la communauté vivent aussi à l'extérieur de cette communauté. Donc, « les distinctions de catégories ethniques ne dépendent pas d'une absence de mobilité, de contact ou d'information, mais impliquent des processus sociaux d'exclusion et d'incorporation par lesquels des catégories discrètes se maintiennent, malgré des changements dans la participation et l'appartenance au cours des histoires individuelles » (Barth, 1969, p. 204). Barth s'interroge donc sur ce qui fait que des distinctions *ethniques* émergent dans une aire donnée ou sur la façon dont elles subsistent. Or la réflexion de l'auteur s'arrime au fait que le *groupe ethnique*, par définition, est composé d'individus non "blancs" qui caractérisent les *rappports inter-ethniques*. Les rapports de domination entre les communautés blanches et non-blanches déterminent une part de ses travaux et, en conséquence, ses problématiques d'inclusion et d'exclusion. Rappelons que la question de l'ethnicité et les théories qui en découlent prennent leurs racines à la moitié du XIX^e siècle alors qu'on se fonde encore sur une hiérarchisation des *racés*. Néanmoins, Barth, dans sa réflexion, s'interroge tout de même sur des relations entre groupes qui ne seraient pas fondées sur *les relations interethniques*, c'est-à-dire sur la *race*. « C'est ce qu'on appelle généralement des sociétés à minorités, et l'analyse de la situation de minorité amène à définir une variante spéciale des rapports inter-ethniques » (Barth, 1969, p. 237). L'auteur donne comme exemple les communautés de Gitans où la frontière sociale se joue sur *la morale face au puritanisme, ou au travail*. Cette distinction, dans la recherche de Barth, a le mérite de soulever que l'origine culturelle ne constitue pas le fondement de l'appartenance laquelle peut s'instituer sur des *valeurs morales*. Barth ²³⁴, qui s'inscrit dans le cheminement de la sociologie interactionniste américaine²³⁵, amène à questionner les *relations inter-ethniques* dans le registre de la réciprocité des rapports et des influences et des *valeurs morales*. En cela, il amène à considérer *l'identité culturelle* d'un groupe comme phénomène non figé qui se construit donc dans la réciprocité. Le sentiment d'appartenance communautaire, inhérent à la construction identitaire, des individus d'un groupe s'arrime aux représentations et aux valeurs socio-culturelles. Néanmoins, pour nous, la réciprocité des rapports et des influences touche également à la dimension socio-historique et à l'imaginaire. En effet, les

²³⁴ Précisons que Barth apporte de nouvelles réflexions dans une discipline encore très culturaliste à l'époque, et continue donc d'employer les termes usités par cette discipline pour remettre en débat des concepts de l'intérieur. (Aymes, Péquinot, 2000).

²³⁵ Dont l'un des initiateurs est E. Goffman.

éléments socio-historique et l'imaginaire, nous l'avons souligné, transmis participe d'une construction identitaire de la société québécoise, douloureuse, récente et fragile. Cette unité toujours recherchée car idéalisée, combattant contre le *morcellement* venu de l'extérieur au fil de l'histoire, produit en partie un rapport à l'étranger qui le maintient dans sa communauté d'origine. Ce phénomène se produisant également entre les deux groupes culturels (anglophone et francophone) fondateurs de la Constitution, depuis plusieurs siècles. Cependant, l'étranger n'est-il pas encore aujourd'hui « un élément du groupe lui-même, tout comme le pauvre et les divers “ennemis de l'intérieur”, un élément dont la position interne et l'appartenance impliquent tout à la fois l'extériorité et l'opposition » (Simmel, 1908, p. 54).

Les Vietnamiens nés au Québec que nous avons rencontrés se sont construits dans deux espaces celui de la vietnamité (transmis par les parents) et celui dans lequel ils vivent. Les rapports qu'ils entretiennent dans la société québécoise et canadienne – nous le montrons de manière transversale – ne sont pas uniquement constitués d'interactions, comme Barth le pose dans un contexte de multiculturalisme. Ces rapports touchent à plusieurs espaces, participant à la construction psychique du sujet comme contenant d'éléments issus de contextes présent et passé, éléments institués et instituant un *social-historique* toujours en création. Le rapport interculturel (tel qu'il se pose dans l'organisation multiculturelle canadienne et tel qu'il est vécu par les sujets de notre recherche) amène à questionner chez eux l'actualisation d'une conflictualité en partie transmise. De manière générale, la conflictualité intervient dans plusieurs dimensions dont l'issue réfère aussi à la subjectivité de chacun et à l'intersubjectivité qui se joue en extériorité (dimension sociale et culturelle) et en intériorité (dimension psychique et imaginaire). Or dans leur construction identitaire, la confrontation dans l'interculturalité de significations imaginaires des sujets de notre recherche au Québec ne produit pas de tensions chez eux qui désignerait un désir de reconnaissance identitaire pactisé (produit de la colonisation) comme désir irréalisé des parents. Les parents n'ont pas en effet le désir inavoué d'être reconnu comme Québécois francophone par rapport à des Canadiens anglophones, reconnaissance qui touche alors à un imaginaire social canadien et québécois. Néanmoins, des tensions sont perceptibles chez nos protagonistes dans leur désir de reconnaissance produit et institué par un méta-cadre pluriculturel qui pose une hiérarchisation des cultures où être « *plus occidentale* » et « *plus blanche* » constitue les significations imaginaires individuelles et collectives d'une égalité. Dans ce méta-cadre, les sujets sont confrontés à l'imaginaire d'une nation composée de Québécois d'origine

canadienne-française dans lequel ils ne trouvent aucune accroche individuelle, car cet imaginaire véhicule des significations d'une appartenance qui « devient le déterminant exclusif dans la définition de soi, du sens à donner à son existence » (de Gaulejac, 2009, p. 79) dans lesquels nos protagonistes ne trouvent pas leur place. Du fait de cette complexité, l'instituant produit un assujettissement, une résignation à une hétéronomie partielle, car « *ça va être toujours comme ça, que c'est inévitable, d'une certaine façon* ». Néanmoins il n'épuise pas le désir d'autonomie, même si « *on continue à essayer de garder les gens malgré tout dans leur culture* ». L'institution « *essaye* » d'assujettir et le sujet se débat dans un désir de subjectivation qui est une autre façon d'exister.

C'est ce que nous avons souhaité montrer par cette rencontre avec les Vietnamiens du Québec. Montrer, par ce déplacement de société, comment les dimensions socio-historique, de l'imaginaire individuel et social agissent dans les rapports interculturels des sujets de notre recherche. Car « chaque histoire nationale offre des solutions différentes aux revendications des minorités » (Rea & Tripier, 2008. p. 97) et à Montréal, les communautés culturelles se situent dans une société où l'histoire *nationale* est instituée et s'institue comme pluriculturelle. Cette situation nous permet de montrer des rapports interculturels dans un espace macrosocial et la spécificité des ancrages socio-historiques. Néanmoins les processus instituant continue de construire le sujet en tension entre les dynamiques contradictoires de la subjectivation et de l'aliénation.

Chapitre 19

Le désir de subjectivation entre processus d'appartenance et de desappartenance. Vers une conception de la construction de soi du sujet dans le contexte interculturel

Dans ce chapitre, nous revenons à l'analyse du groupe interculturel institué pour notre recherche. Nous souhaitons y aborder le désir de subjectivation en ce qu'il intègre les processus d'appartenance et de désappartenance. Nous abordons les effets des contenus imaginaires spécifiques, qui nous ont été donnés à voir par le lien endogamique qui a pris forme entre Céline et Nam dans le groupe interculturel. Nous traitons de ces effets également dans leurs aspects en négatif, c'est-à-dire lorsqu'ils ne sont plus actifs du fait de la rupture du lien entre les protagonistes du groupe.

1 - Le sujet désirant et le désir de subjectivation

Le sujet désirant est, nous l'avons souligné, le sujet désirant accomplir partiellement les désirs des parents. Les désirs de ces derniers deviennent, en partie, le propre désir du sujet et de ses fantasmes. Le désir de reconnaissance de Céline et Nam est investissement du désir de reconnaissance des parents. À ce propos, Viderman souligne que la *problématique du désir* s'inscrit dans différents registres et rappelle, entre autres, par la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave, que « l'objet du désir n'est désiré que parce qu'il est l'objet du désir de l'autre » (1967, p. 748). Car, en effet, pour Hegel, « chacune [l'*autoconscience*, dans un rapport à l'autre] voit l'autre faire la même chose que ce qu'elle fait ; chacune fait elle-même ce qu'elle exige concernant l'autre ; et fait ce qu'elle fait pour autant seulement que l'autre fait la même chose ; l'agir unilatéral serait vain ; car ce qui doit arriver ne peut venir à effet que par les deux » (1807, p. 190)²³⁶. En cela, Hegel traduit la *reconnaissance mutuelle*, nous l'avons problématisé.

Pour Lacan le désir est décentré, c'est-à-dire qu'il est « désir du désir de l'autre » (Lacan, 1958)²³⁷. En cela, E. Enriquez le précise, le désir est « désir de reconnaissance » (Enriquez, 1997, p. 79), car il se donne à voir dans les investissements du sujet, il appelle à être reconnu par le groupe d'appartenance, acte que E. Enriquez (1997) qualifie de *reconnaissance du désir*. Le désir est donc fonction de la reconnaissance mutuelle. Le désir est-il ainsi toujours désir inassouvi, « l'accomplissement du désir [tuant] le désir » (Viderman, 1967, p. 752), car il est projet de vie et investissement de l'avenir.

Or, dans notre groupe interculturel, si le désir se lie à l'investissement, à l'identification à l'autre, s'il se fonde sur le fantasme, et qu'il provient aussi du désir irréalisé des parents, le désir s'actualise dans ce rapport social où il devient, de fait,

²³⁶ C'est nous qui le citons.

²³⁷ Texte original manuscrit sans numérotation des pages.

agissant dans la confrontation, dans le phénomène de reconnaissance et du processus d'appartenance. Dans le groupe, dans cette confrontation interculturelle et sociale, nous avons observé le désir de reconnaissance de Céline et de Nam s'inscrivant dans un sous-groupe. Nous avons également distingué un autre type de désir que nous avons nommé à plusieurs reprises *désir de subjectivation*, dévoilé par Nam dans le désir de s'extirper du désir de sa mère d'avoir une fille. Ce désir de subjectivation est pour nous en lien avec le projet d'autonomie, tel que Castoriadis l'énonce. Dans le désir de subjectivation, nous inscrivons le sujet comme capable « d'établir un rapport renouvelé entre l'instance réflexive et les autres instances psychiques comme entre son passé et l'histoire moyennant laquelle il s'est fait tel qu'il est, lui permettant d'échapper à l'asservissement de la répétition, de se retourner sur lui-même, sur les raisons de ses pensées et les motifs de ses actes, guidé par la visée du vrai et l'élucidation de son désir (Castoriadis, 1990 ; 1997) » (F. Giust-Desprairies, 2004). Dans le cadre de notre groupe institué, le terme *subjectivation*, par la condition du processus auquel il réfère, nous paraît le mieux intégrer la question d'idéalité de l'autonomie dans le processus même. Car cette idéalité est donnée à voir dans des moments d'expression d'un désir d'atteindre une liberté psychique, et pour soi, que nous nommons comme un *désir de subjectivation*. Car, nous nous accordons avec Pierre Roche (2007) sur le fait que la subjectivation est un processus qui touche également à *l'improbable*, dans l'individuation, car « le sujet ne se pense à vrai dire qu'à partir de ce mouvement par lequel il nie, détruit puis recompose sans cesse ce qui le présuppose, le détermine » (p. 163). Le sujet n'est donc pas *assigné à une place* ; de fait, « plutôt que sujet, il faudrait pouvoir dire en toute rigueur déplacement subjectif ou encore subjectivation » (Roche, 2007, p. 163). La subjectivation est en tension avec ce que P. Roche reprend comme les *passions tristes* de Spinoza, c'est-à-dire des affects produits par l'extérieur, donc le social. Néanmoins, pour nous, le désir de subjectivation réfère également au concept sociologique clinique du sujet qui s'inscrit socialement et psychiquement dans une histoire héritée où il tente de prendre place et d'advenir sujet de sa propre histoire (Gaulejac 1987, 1999).

Castoriadis (1990) nommera la réflexivité comme caractéristique aussi de la *subjectivité humaine*, que nous reprenons à notre compte dans le sens où le sujet n'est pas situé de manière immuable dans une réflexivité, mais il entre en effet dans des processus – ou non, car il en a aussi le désir – de subjectivation. À ce propos, rappelons que l'institution qui institue le sujet dans une hétéronomie lui attribue une place sociale inscrite dans des représentations, comme nous l'avons vu avec Céline et Nam. Le processus de

subjectivation a donc à voir avec le désir du sujet de réfléchir à cette place, de tenter de s'en extirper, ou non, par déplacement, mais cela ne se fait pas sans effort et sans souffrance. Rappelons que, pour Céline et Nam, cette place s'est partiellement construite dans l'idéalisation de valeurs occidentales, lesquelles sont également idéalisation de la subjectivation.

Déplacement du désir

Dans le cas de Nam, l'objet du désir *d'être une fille* est déplacé lorsqu'il sait qu'il va être père d'une fille. Revenons sur cet événement, mais en y analysant le processus du désir de subjectivation. Le désir, rappelons-le, est inassouvi, car du domaine de *l'irrationnel* (Viderman, 1967), même s'il se fonde dans l'ordre du social. Nam ne sera en effet jamais une fille. Néanmoins, ce désir, qui s'inscrit également dans une *réparation* comme défense, peut trouver un chemin d'accomplissement dans l'investissement qu'il met dans la future naissance de sa fille. Il dira à ce propos « *ça m'arrange plutôt pas mal* ». Il vit ainsi ce projet de naissance comme un soulagement à l'égard de cette dette vis-à-vis de sa mère. Néanmoins, si ce projet, acte de la réparation, atténue une culpabilité intérieure, il touche au conflit et à une tension dans le rapport au désir de subjectivation.

Nam est dans la représentation d'une identité idéale où l'assujettissement au dogme confucéen est premier, « *la ligne de conduite à avoir* ». Cette ligne de conduite est le lieu d'un imaginaire où l'affectivité a disparu, où « *tu n'as pas de désir à avoir* ». Elle est aussi assujettissement à la hiérarchie, nous l'avons vu, tel celui de l'enfant aux parents. Nam s'est construit par cet imaginaire de l'adulte « *le plus juste possible* », mais qui est aussi un adulte soumis dans la réalité du rapport familial. Le conflit apparaît lorsqu'il sait qu'il va avoir une fille. Sa représentation de l'adulte qu'il doit être, lui interdit le désir, et de fait le désir d'avoir une fille pour répondre à celui de sa mère. Or ne pas répondre au désir de sa mère est aussi en intériorité aller contre les interdits transmis par le contrat narcissique. La complexité du personnage mythique vietnamien paradoxal en ce qu'il est juste, insensible, mais assujetti aux désirs de la hiérarchie, et donc injuste, produit chez Nam une irréprésentabilité d'une réalité à être. Cette tension apparaît dans le groupe interculturel quand les membres lui demandent de verbaliser cet état du rapport à ses parents et à la naissance de sa fille.

Nam, dans ce mouvement de réflexivité, nous dit bien (nous le rappelons) : « *ce qui me gêne déjà, c'est déjà d'avoir un désir... d'imprimer un désir... d'imprimer un désir sur mon enfant* ». Cela signifie pour lui de « *reporter, cette culpabilité sur l'enfant* »,

« reproduire ce schéma ». Cette tension entre désir investi de la transmission (être une fille) et désir de subjectivation, c'est-à-dire désir de rompre avec l'assujettissement au pacte qui le lie à sa mère, place Nam dans une angoisse qui le dérouté face à « sa ligne de conduite », confucéenne. Cette neutralité, illusoire, qui devient dogmatique, s'inscrit dans l'imaginaire de Nam. Imaginaire dans lequel il trouve refuge pour donner sens à cette tension. Car *cette ligne de conduite* n'est-elle pas « un peu une façon d'éviter... la confrontation », ainsi qu'il le souligne lors d'un autre échange sur ses parents, car dans les modalités culturelles vietnamiennes (incluant celles concernant l'assujettissement aux aînés), la confrontation avec ces derniers n'est en effet pas possible. Pour Nam, *cette ligne de conduite* s'inscrit dans des significations imaginaires centrales – en lien avec la culture de la société vietnamienne transmise par les parents – produites par un *imaginaire autonomisé* qui détermine partiellement sa réalité et son désir. Néanmoins, bien que Nam ait conscience que ce sentiment, que ce désir, ne soit pas le sien, il l'accepte, car il lui procure une satisfaction et une libération face au pacte passé avec sa mère. Cette satisfaction, que nous pourrions dire déterminée par *le principe de plaisir* – lequel régit une régulation entre « tension désagréable ou pénible [...] de façon à aboutir à une diminution de cette tension, c'est-à-dire à la substitution d'un état agréable à un état pénible » (Freud 1920, p. 7) – s'effectue par le biais d'un processus. Ce dernier mène à un compromis, avec les exigences de son monde externe, lequel s'érige à la fois dans une *servitude volontaire*²³⁸ au dogme de la vietnamité et une recherche de subjectivation. Cette recherche semble générer chez Nam une telle souffrance qu'il préfère rechercher la neutralité (*sa ligne de conduite*) de ses affects. Cette neutralité s'ancre tout de même dans l'idéalité des valeurs de vietnamité qui surgissent comme une solution d'apaisement. Versant de l'imaginaire, cette idéalité de la neutralité nous donne à voir son ancrage constitutif dans la construction identitaire de Nam, en ce que les valeurs vietnamiennes sont le recours lorsqu'il est dans l'angoisse.

Des significations qui ne se rejoignent pas

Dans le groupe, le désir de reconnaissance et la reconnaissance du désir de Nam se posent comme enjeu dans le groupe interculturel. Nous l'observons dans les propos d'Anaïs, déjà soulignés, qui décèle, dans les réponses de Nam concernant « sa stratégie d'évitement » du conflit, un empêchement essentiel à se construire en tant que sujet, ce qui

²³⁸ (de La Boétie, 1549).

n'est pas concevable dans ses représentations. Elle lui demande s'il va pouvoir « *tenir longtemps cette position-là* », y percevant une contrainte, un assujettissement, invivables à ses yeux. Cette phrase d'Anaïs amène Nam à se justifier, à se défendre, car les représentations implicites d'Anaïs sur l'autonomie, ancrées partiellement à l'imaginaire social de la société française, sont vécues par Nam comme une menace du lien à son groupe primaire. Il défend alors ce lien, rappelons-le, par l'amour qu'il porte à ses parents en disant qu'« *ils représentent plus qu'autre chose, que des... enfin, une personne avec qui, je vais avoir un conflit sur un sujet de ce type-là* ». Pour Nam, le lien à son groupe primaire, à ses parents, est premier dans son rapport au monde (choses et personnes). Le conflit extérieur mettrait en danger ce lien et donc son rapport au monde. Dans le groupe interculturel, le contrat (qu'il tient avec ses parents) est en confrontation avec les membres, et cette situation met Nam dans l'angoisse de persécution par le groupe qui était jusqu'à présent producteur du bon objet. Car, pour les membres, c'est « dans leur identité familiale passée et actuelle, qu'est trouvée une référence unificatrice. Celle-ci est à l'origine des liens sociaux et permet de se situer et de prendre place dans les interactions naissantes de ce nouveau groupe » (Rouchy, 1998, p. 38). Cette unité du groupe est mise en péril dans cette situation mettant en jeu *l'identité familiale* et actuelle de Nam en tant qu'adulte tel qui se présente dans le groupe interculturel. La tension se joue alors sur des éléments partiels mettant en rapport des contextes socio-historiques de deux sociétés, vietnamienne et française, et leurs significations imaginaires centrales.

Les liens au groupe primaire de chacun se confrontent dans ce rapport interculturel, scène qui donne à voir un rapport des modalités des affects dans la construction subjective relatives à l'appartenance culturelle de Nam et d'Anaïs. Cet échange se joue sur plusieurs registres mettant en confrontation des logiques de sens qui ne se rencontrent pas et des significations imaginaires. Les tensions, chez Nam, en rapport à l'idéalisation des valeurs affectives françaises, surgissent dans cette confrontation où il nous porte à l'attention cette peur d'affrontement qui pourrait lui faire perdre l'amour de ses parents ou le mettre dans une situation indéterminable, impensable, qui touche à l'espace psychique (nous l'avons analysé dans son désir de reconnaissance familiale).

Cette insécurité, qui apparaît comme un mal-être qu'il ne peut nommer et qui apparaît comme symptôme du conflit, dévoile également, dans un autre registre, que Nam manque (dans l'espace social familial) d'échanges, de paroles, d'explications, avec sa mère, ses parents, son groupe familial. Nous l'avons vu dans le fait que, dans les modalités vietnamiennes, ce qui touche aux affects n'est pas parlé, dans le fait également que la

pensée et les modalités de réflexions diffèrent de la société française. Dans le groupe, ce mal-être donné à voir s'étaye, pour les membres d'origine française, par des représentations de valeurs françaises. De ce fait, Nam ne parvient pas à se faire comprendre par Anaïs, dans la mesure où les modalités françaises dans lesquelles il est inscrit sont en tension avec une autre appartenance socio-culturelle. Pour Anaïs, le conflit (social), tel qu'il est abordé dans la société française, mais aussi avec les parents, fait partie de la construction du lien social, inscrit dans l'histoire de la société française (la Révolution pour la liberté, par exemple). Or, pour Nam, et Céline, « *les familles vietnamiennes [...], c'est un peu spécial [...], c'est toujours compliqué [...], c'est un peu tendu* ». La difficulté d'étayage, qu'ils nous donnent à voir tous deux pour parler du conflit dans les familles vietnamiennes, vient en partie d'une pensée en lien avec des modalités d'expression du conflit très différentes, nous l'avons souligné. Rappelons également que le conflit n'est pas parlé dans la culture vietnamienne, bien qu'il existe, évidemment. Il est donc partiellement intériorisé.

Nam vit l'impossibilité, ancrée dans les interdits, d'établir un rapport externe de ce qui est conflictuel dans l'intériorité. Que ce soit avec ses parents ou dans le groupe institué pour la recherche, ce phénomène l'empêche de se vivre comme sujet de son désir, de son désir d'avoir une fille et d'être père pour lui-même. C'est bien « la relation de dépendance réelle et imaginaire au chef, au maître et d'abord au parent, qui soutient et définit le rapport à l'idéal, au vrai, à l'interdit et à la réalité » (E. Diet, 2007, p. 42). La consistance de cette relation à ses parents, et la représentation de soi, produit pour Nam un espace de retranchement qui se donne à voir dans le groupe interculturel institué. La place *intermédiaire*, que Nam a choisie pour, à la fois, se représenter le monde et être reconnu par son milieu familial, est celle d'un « *mur* » de déni (il disait : « *ce n'est pas... ignorer, enfin... bâtir un mur complet* ») en ce qui concerne son assujettissement à ses parents et les paradoxes de ses représentations du Vietnamien idéal. Cette dénégation, portée à notre attention lorsqu'il dit qu'il n'a « *pas besoin d'aller jusqu'au bout* » est « l'interprétation causale qu'il [choisit], ou à laquelle il [est] obligé de recourir, pour se rendre pensable, connaissable, existant, son propre éprouvé affectif » (Aulagnier, 1986, p. 329). Car le déni se construit aussi « vis-à-vis d'une portion de la réalité » (Fain, 1981), et dans sa réalité des liens avec ses parents, il ne peut pas « *aller jusqu'au bout* ». Car, nous l'avons souligné, la construction des rapports sociaux, de l'institution, transmise par les éléments de la vietnamité, sont régis par un système autoritaire, dans le sens qu'Hannah Arendt définit comme s'« opposant à la fois à la contrainte par force et à la persuasion par

arguments (la relation autoritaire entre celui qui commande et celui qui obéit ne repose ni sur une raison commune, ni sur le pouvoir de celui qui commande ; ce qu'ils ont en commun, c'est la hiérarchie elle-même, dont chacun reconnaît la justesse et la légitimité, et où tous deux ont d'avance leur place fixée.) » (Arendt, 1954, p. 133). Nam, en disant qu'il n'a *pas besoin d'aller jusqu'au bout*, nous signifie qu'il reste à la place que son groupe familial lui a attribuée, que la vietnamité a déterminé par ses principes. Nam est assujéti à l'autorité de son groupe primaire. L'autorité touche par la dimension psychique aux processus de construction identitaire.

La reconnaissance du désir – y compris le désir de subjectivation tiraillé par les exigences familiale - ne se fait pas dans le groupe entre Nam et les autres membres. Car les significations portées par Nam ne rejoignent pas celles du groupe. Nam préfère se retrancher derrière l'idéalité d'une neutralité (confucéenne) qu'il doit atteindre et qui serait d'autant plus une reconnaissance de son groupe familial, puisque cette idéalité est aussi le versant de l'imaginaire social vietnamien. Cette idéalité, par sa part d'ancrage dans le réel, produit dans les rapports sociaux un empêchement à penser le conflit tel qu'il est pensé dans la société française.

Cet évènement, que nous venons d'analyser, va être décisif dans les liens entre les membres du groupe où Nam ne se sent plus reconnu, et où il n'est plus reconnu. De fait, il ne viendra plus aux réunions du groupe.

2 - Reconnaissance du désir de subjectivation investi (objet du désir)

Le désir de subjectivation, tel que nous le concevons, s'étaye sur le désir en partie inconscient de rompre les liens au groupe primaire, sur le désir narcissique de transgresser l'interdit, qui produit l'investissement d'objet pour le projet d'autonomie individuel. Or « l'obstacle est l'essence du désir » (Viderman, 1967, p. 748) en ce que le désir touche à l'interdit et à l'idéalité. Le désir de subjectivation est aussi désir, pour le sujet, de « se libérer d'une transmission qui entrave sa liberté psychique, mais ce faisant, il craint de perdre un lien essentiel » (Blassel 2003, p. 35) qui est ce lien primaire. Il contient une part d'inscription dans la réalité, dans les objets investis et parlés, et en ce qu'il est projet d'avenir. Le désir est aussi *désir du désir de l'autre*, rappelons-le, par identification.

Dans le groupe que nous avons institué, nous avons souligné le lien endogamique qui désigne les contenus imaginaires communs à Céline et à Nam. Ces contenus ont pour expression au monde extérieur les sentiments d'appartenance implicites qui se donnent à

voir au cours des échanges. Lors de la séance groupale qui a suivi les échanges que nous venons d'analyser, Nam n'est donc pas venu, laissant Céline seule représentante du sous-groupe. La reprise des échanges sur les rapports aux parents se poursuit, bien qu'il se soit passé un mois depuis la précédente réunion. Nous percevons, à travers ce phénomène, que cet objet (le rapport aux parents) est important pour les membres rassemblés pour la réunion groupale autour du thème de la *construction de soi*. Néanmoins, alors que Céline s'accordait avec Nam dans un discours inscrit dans des références culturelles et socio-historiques vietnamiennes, l'absence physique (et psychique) de Nam devient absence du lien et de ces contenus. Quand Céline parle de ses parents, ce n'est plus avec des références à la culture vietnamienne, mais avec des références plus générales l'incluant de fait dans une communauté française, avec les autres membres. Nous le voyons lorsqu'elle évoque le rapport avec ses parents, de manière générale : « *quand on a un modèle trop rigide qu'on veut nous imposer, on voit toujours que ce modèle en fait, repose sur des...* » Elle ajoute que ce modèle conduit « *à une sorte d'hypocrisie !* ». Le modèle trop rigide n'est plus nommé comme modèle de la vietnamité. Par ailleurs, Céline est dans le jugement des parents, qui est un pas vers l'interdit inscrit dans la transmission de la vietnamité. Dans ces échanges, elle n'est plus dans l'idéalisation des parents chez qui elle voit à présent « *la faille ! qui rend humain* ». Car les parents, dans l'idéalité transmise par la vietnamité, sont infailibles, à l'instar de divinités que l'on honore (et à travers les générations, par le Culte des ancêtres). Dans ce renouvellement de place, Céline n'est plus en lien avec les contenus imaginaires communs à Nam, elle n'est plus dans une identification et un désir partagé avec lui, mais dans une reconnaissance de son désir par les membres, visible dans son échange avec Anaïs. Anaïs : « *Donc, c'est important aussi de... de dire qui on est aussi à ses parents quoi !* » Céline : « *Oui, parce que du coup, ils acceptent qui on est. Enfin...* » Anaïs : « *Ouais !... Oui !* »

Céline partage les significations imaginaires d'Anaïs qui s'inscrivent dans les représentations françaises où l'on doit s'émanciper de l'autorité des parents et leur affirmer son indépendance pour trouver son propre équilibre en tant qu'individu dans cette société.

Ces nouveaux liens dans le groupe créent des associations, dont celles d'Éric qui déclare, rappelons-le, qu'il faudrait « *exécuter ses parents* ». Cette phrase résonne comme une sentence qui ne semble choquer personne, car elle exprime la reconnaissance du désir de subjectivation de chacun des membres qui passe par la rupture, idéalisée et fantasmée, avec les parents avec lesquels ils ont des rapports qui les mettent en tension et qui touchent à des conflits psychiques qui les font souffrir.

Céline déclare donc son désir de remettre en cause ses liens d'appartenance dans un désir de subjectivation qui est aussi désir des autres membres. Le désir de subjectivation est donc en partie renoncement à un autre type de désir, celui qui s'est inscrit en fantôme, dont les ramifications dans l'investissement sont multiples. Le désir de subjectivation est par son accomplissement le deuil de la rupture du pacte avec les parents. Il est également la maturation du sujet, maturation dont le processus s'ancre dans la déconstruction d'illusions – celles d'une autre temporalité dans le cas de Céline. Et en tant que *désir du désir de l'autre*, le désir de subjectivation relève de la reconnaissance de ce désir dans le rapport intersubjectif. Ce désir touche donc également à la reconnaissance de soi par l'autre de ce rapport.

Cette reconnaissance s'inscrit également dans la *position idéologique* du groupe, qui nous l'avons dit, exige l'expression d'une intimité dans une réflexivité. Céline raconte que, lorsqu'elle était plus jeune et amoureuse, elle était « *très effectivement dans... l'admiration, l'observation* », « *très dans derrière... [...] Enfin, j'étais vraiment très dans le... je disais rien !* » Nous voyons la difficulté de Céline à évoquer ces affects intériorisés à l'adolescence à la façon dont se répètent ces « *dans* », en suspend. Car nous le savons, l'expression des affects touche à l'interdit dans les modalités culturelles vietnamiennes. Or si Céline veut la reconnaissance du groupe, elle doit s'inscrire dans cette position idéologique qui ancrée dans le contexte socio-historique où se situent les membres du groupe institué, c'est-à-dire la société française. La reconnaissance doit donc emprunter les chemins d'expression de cet espace.

Du sentiment d'appartenance et de désappartenance

Avec le départ de Nam, la part identificatoire de la vietnamité dans la réalité du groupe se trouve diminuée. Céline se situe dans une autre place, lieu où son désir de subjectivation est reconnu par les autres membres. Ce désir s'inscrit dans l'imaginaire social lié aux valeurs françaises d'autonomie et de liberté. Cependant, si l'on resitue ce groupe dans son contexte social d'interculturalité, cette problématique de la liberté – qui se joue ici sur deux scènes, celle du psychique (en ce qu'elle touche au désir de se libérer de l'emprise d'une vietnamité héritée faisant obstacle à la subjectivation) et celle du social (en ce qu'elle place aussi Céline dans le désir d'être reconnue par l'institution du groupe lui-même) – renvoie à la possibilité d'existence de Céline au sein de la société et à donc participé au lien social. En effet, dans le groupe institué (et parce qu'il s'est tissé un lien social entre les membres), Céline – depuis que Nam est parti – a la possibilité d'incarner

son appartenance française sans que lui soient reflétées ses origines et sans qu'elle s'y inclue d'elle-même. Ce phénomène montre que son désir de subjectivation ne peut être reconnu qu'à l'extérieur du groupe familial, car ce désir trouve une place et un sens par le biais des modalités de vie sociale française. C'est de ce lieu que Céline parvient à une reconnaissance de soi par la société globale.

Céline disait, nous l'avons rappelé, « *être un peu n'importe quoi* », ce qui désigne cet entre-deux où elle n'est plus la fille de son père, mais ne sait pas encore ce qu'elle est. Malgré tout, elle est dans un processus de subjectivation, subjectivation qui la met dans une incertitude d'elle-même. Son désir implique l'investissement du bon objet, en ce qu'il est désir propre, désir de subjectivation. Il amène la transformation de l'objet intériorisé, et Céline se retrouve de fait à « *être un peu n'importe quoi* », car son désir l'amène à quitter un objet pour un autre inconnu. Nous pouvons y déceler le processus d'appartenance et de désappartenance par la tension du lien et sa rupture à l'objet. Cette tension désigne également l'écart, que nous avons souligné, entre désir de reconnaissance et réalité de ce désir dans son ancrage social et institutionnel. Ce désir partiellement hérité est le désir lié à l'assujettissement aux liens avec les parents, et il fait en même temps souffrir. Sortir de « *être un peu n'importe quoi* » implique, pour Céline, entrer dans le processus de subjectivation.

La valorisation par le biais de cette reconnaissance de son désir permet à Céline de s'inscrire dans une persévérance de construction de soi qui mènera à la subjectivation. Elle nous dit en effet : « *il y a des choses qui changent quoi... Dans mes rapports aux autres... C'est, c'est bizarre hein ! C'est imperceptible... Mais... Mais voilà, donc je sens que je suis sur la bonne voie* ». Cette subjectivation est l'affirmation de soi, en tant que première génération de descendants de migrants et citoyenne *égale* des Français. Cette affirmation relève, pour elle, d'un travail psychique, celui de dépasser la souffrance d'un héritage qu'elle ressent dans le rapport interculturel. En effet, comme on le voit lors de la dernière séance, elle ne s'inscrit plus dans ce rapport interculturel avec les autres membres, mais dans un rapport global mobilisant les mêmes références socio-culturelles. Ce processus de subjectivation se donne à voir comme *quête de la reconnaissance*. Or « la quête de la reconnaissance ne se joue pas seulement sur les plans affectifs et social. Elle touche une aspiration profonde qui consiste à vouloir exister par soi-même, sans être, autant que faire se peut, assujetti ni au désir de l'autre ni aux mécanismes de la reproduction sociale » (Gaulejac, 1996, p. 16).

Le groupe institué a pour effet de mettre en évidence, chez Céline, l'apaisement recherché du plaisir de la subjectivation qui s'exprime lors de la dernière séance de groupe. Ce désir de reconnaissance est désir de reconnaissance de soi, telle que Céline se pense. Cette situation est rendue possible au terme d'un processus qui aura abouti à une reconnaissance du désir ne renvoyant plus à un désir de reconnaissance politique (car elle ne revendique plus une appartenance déniée et même bafouée par l'histoire), mais à un désir qui s'incarne dans un sentiment d'appartenance implicite à la fois aux valeurs françaises et de désappartenance à certaines valeurs de la vietnamité. Néanmoins, cette subjectivation n'est pas figée, mais apparaît lors de conditions spécifiques, de situations qui continuent à construire Céline, et en l'occurrence lors de cette dernière séance groupale.

3 - L'appartenance comme apaisement

Céline ne se place plus au terme du processus de groupe dans un entre-deux, à la rencontre de deux espaces spécifiques caractérisant sa biculturalité. Lors de cette dernière séance, elle incarne son sentiment d'appartenance aux valeurs françaises en ce que ses désirs sont reconnus, particulièrement celui de la subjectivation qui porte les significations imaginaires centrales de la liberté pour elle et pour les autres membres d'origine française. Cette incarnation, induite par la reconnaissance mutuelle, se produit par l'abaissement de ses défenses, mobilisées au départ face aux Français d'origine, dans un espace qui ne la ramène plus aux exigences de la vietnamité, vietnamité désinvestie lors de cette dernière séance avec le départ de Nam, l'un de ses représentants.

Ce processus d'appartenance amène donc à considérer la place des significations imaginaires communes entre individus également en liens aux désirs. Ces désirs se jouent dans le lien social, et donc dans le rapport interculturel. Le groupe institué montre un lien social de ce rapport interculturel et des processus en acte. Par leurs processus de construction identitaire, Céline et Nam nous montrent en effet des aspects du clivage entre deux espaces qui fondent leur biculturalité.

Du lieu de la tension, qui se joue par la reconnaissance ou non du désir, Nam choisira, malgré lui en partie, de compenser l'angoisse de la perte que produirait un passage vers des liens au groupe par son retrait de celui-ci. Il se sentait appartenir à un lien endogamique imaginaire avec Céline, et réciproquement, mais le lien aux autres membres ne se produit pas. Cette absence de lien ne produit pas non plus une incarnation du

sentiment d'appartenance pour Nam aux valeurs françaises. La non-reconnaissance de son désir de rester ancré à ses valeurs de vietnamité, particulièrement à la hiérarchie, contribuera à un processus de désappartenance au groupe et aux valeurs françaises qui portent le conflit comme bon objet.

Quant à Céline, elle a exprimé une certaine violence pour échapper à l'entre-deux dans lequel son héritage, lié au colonialisme et à la migration de ses parents, l'a inscrite. Cette violence, symptôme de sa souffrance, nous conduit à également souligner la forte tension qui se joue au sein de ses propres désirs, spécifiquement celui de subjectivation qui est désir de liberté. Au sein de la société française, en ce qu'il est aussi *désir du désir de l'autre* français, le désir de liberté se traduit par une reconnaissance normative de soi, reconnaissance qui s'exprime dans le groupe. Accéder à cette reconnaissance dans le rapport interculturel pour se sentir appartenir à la même société que les autres membres d'origine française n'est pas sans nécessiter, chez Céline, d'affronter sa souffrance. Elle dira, rappelons-le, « *Moi j'ai eu du mal à en parler ! Enfin. J'ai mis quatre séances* » en compatissant avec Anaïs, française d'origine, qui est en pleurs en écoutant une histoire d'amour qui lui permet de faire des associations. Céline a mis quatre séances pour parler de ce qui l'affecte. Ce fut pour elle un défi. Celui d'être reconnu comme française par l'expression de son désir de subjectivation, de ses affects. Processus de l'ordre de la symbolisation des valeurs d'expression, et de la parole, qu'elle idéalise, et qui ouvrent, pour Céline une voie vers le changement. Car le sujet, tel qu'il est présenté par Castoriadis, continue de se construire « à travers le social-historique comme création toujours inachevée de la réalité » (Giust-Desprairies, 2004, p. 242).

Au terme de ce processus, Céline trouve le lien avec Anaïs par un rapport qui peut nous sembler vécu comme égalitaire (avec Anaïs qui a livré à son tour aux membres sa souffrance lorsqu'elle évoque le rapport à son père et sa vie conjugale) dans le sens du terme être l'égal des Français dans l'imaginaire de Céline. Anaïs devient le *miroir social* de Céline par résonance dans le groupe rendant effective cette identification (aux françaises) qui donne accès à l'égalité et au sentiment d'appartenance (à la société française) et de désappartenance (à la vietnamité).

Par ailleurs, nous avons également déplacé notre problématique dans un autre contexte socio-historique, à Montréal. Lan nous a donné à voir que son désir de reconnaissance ne mettait pas en jeu un désir d'égalité des origines avec les Québécois. Néanmoins, son désir de reconnaissance touchait à la reconnaissance du désir de s'inscrire dans des pratiques égalitaires, ces dernières étant définies par des frontières socio-

culturelles objectivées par le système institutionnel. Dans ce contexte, les sentiments d'appartenance et de désappartenance se jouent par rapport à cette société imaginée comme pluriculturelle et cosmopolite. Le sentiment d'appartenance relève donc également de la reconnaissance du désir dans l'espace social, avec ses représentations et l'imaginaire social en lien.

Au terme de ce chapitre, nous considérons le désir de subjectivation comme déterminant le déplacement du sentiment d'appartenance dans un rapport interculturel. Ce désir de subjectivation est désir de liberté. La notion de liberté, à travers l'histoire de l'Occident et de sa fondation politique aux racines athéniennes « signifie pour un homme faire ce qu'il désire » (Arendt, 1954, p. 191), ce que révélait déjà Aristote dans *Politique* dans le rapport de l'homme à la cité. De par la transformation opérée par la temporalité, les représentations touchent à un rapport qui n'est plus seulement de l'ordre du rapport à la cité, mais du rapport à soi. À ce propos, H. Arendt, souligne que « la tradition philosophique [...] a faussé, au lieu de la clarifier, l'idée même de la liberté telle qu'elle est donnée dans l'expérience humaine en la transposant de son champ originel, le domaine de la politique et des affaires humaines en général, à un domaine intérieur, la volonté, où elle serait ouverte à l'introspection » (1954, p. 189). En effet, dans nos sociétés hypermodernes (de Gaulejac, Aubert, 1991), la liberté (en tant qu'expérience humaine à vivre) dans le registre du social devient une exigence. L'expérience entre, de fait, en contradiction avec ce que la notion signifie. L'individu hypermoderne décrit par V. de Gaulejac doit « être autonome, mais la conquête de l'autonomie passe par l'acceptation de cadres, l'incorporation des habitus, l'intériorisation de façons de faire et de façons d'être » (de Gaulejac, 2009). Il a « l'obligation à être libre », comme le souligne également F. Dubet (2003). Et « l'obligation d'être libre conduit à une exhortation permanente à l'engagement de soi, à la motivation, au projet, à la prise en main de son "destin" et de ses problèmes. Si chacun est libre chacun doit être son propre recours et son propre salut » (Dubet, 2003, p. 17). Cette liberté est donc par là même emprisonnante en ce qu'elle inscrit le sujet « dans un mécanisme de domination » (Dubet, 2003, p. 18).

Dans une perspective psychosociologique, la liberté est la part illusoire et idéalisante du désir de subjectivation qui se présente socialement comme un imaginaire réalisable et qui incombe à chacun de manière individuelle. Dans le registre de l'inscription sociale, ce désir de subjectivation touche aussi à cette *obligation*, citée par F. Dubet, individuelle de parvenir à l'autonomie. Un projet, rappelons-le, qui dépend de la possibilité de l'individu d'être responsable et d'agir de *façon délibérée* (Castoriadis, 1986-87). *Être*

responsable apparaît tel le versant social, conscientisé de l'agir du citoyen dans l'institution. Le versant psychique touche alors à cette *obligation* comme instituée et transmise. Ce phénomène, de désir de liberté, produit des tensions chez l'individu lorsqu'il ne se sent pas reconnu comme *libre* et donc comme responsable, normes d'hypermodernité. Pour H. Arendt, cette question ne touche pas seulement à l'organisation sociale, mais aussi à la construction de soi qui concerne les individus dans leurs représentations, leur imaginaire et dans le contexte social d'origine. Être reconnu et se sentir appartenir suffit-il alors à se reconnaître soi-même, comme aboutissement d'un *parcours de la reconnaissance*, en suivant Ricœur ? On peut se demander si se reconnaître soi-même ne commence pas par la subjectivation désirée, désir de liberté dans son versant conscientisé.

CONCLUSION GENERALE :

Le sentiment d'appartenance manifestation du désir de subjectivation

« Les yeux et les oreilles sont pour les hommes de piètres témoins, s'ils ont des âmes qui n'en comprennent le langage »

Héraclite, par Devereux, 1967

L'objet de notre thèse s'inscrit au départ dans des questionnements posés par la sociologie de l'immigration sur l'identité biculturelle des premières générations de descendants de migrants, questionnements que nous avons en premier lieu dépliés pour montrer que des éléments des rapports interculturels, vécus par cette population, se fondent au niveau socio-historique sur le rapport à l'immigration de la société française. Ce dernier porte les significations sociales touchant à l'étranger et au fait colonial - lequel avec ses contradictions face aux principes de la République - est transmis par l'institution dans le déni (du fait même). L'actualisation de ce rapport français à l'immigration s'ancre dans les changements sociaux et politiques au niveau national comme au niveau international avec la mondialisation des voies de communication. En effet, l'immigration a changé de caractéristiques et la société internationale a investi les questions des différences culturelles (on le voit avec la guerre du Vietnam et certaines revendications socio-culturelles de la fin des années soixante). Ces changements sont absorbés par l'institution qui réagit au moyen d'autres formes instituant face à la question de l'étranger. Néanmoins, des *significations imaginaires centrales* (Castoriadis) perdurent, quelles que soient ces évolutions historiques, car ces significations restent arrimées à un noyau imaginaire et maintiennent, de fait, ce rapport (intérieurisé) à l'étranger (rapport qui inclut les significations attachées aux principes républicains de liberté, d'égalité, et de fraternité). L'*intégration* que l'on réclame alors en France à certains descendants de migrants produit un non-sens, dans la mesure, où cette intégration réclamée repose sur des représentations et des significations déplacées du migrant à leurs enfants (et qui viennent contredire l'imaginaire républicain), et qui ne tiennent pas compte de la socialisation de ces derniers – nous avons vu apparaître ce phénomène depuis les années quatre-vingt en France. Et pourtant, cette socialisation fait d'eux des Français de manière objective. Or que ce soient les migrants ou leurs premiers descendants, leurs présences touchent à une peur sociétale française, celle de *l'étranger de l'intérieur* (Simmel, 1908), inscrite dans l'imaginaire comme danger de la perte de l'unicité. Dans ce contexte d'accusation et de rejets implicites dans les représentations – créant un malaise social –, ces premières générations de descendants de migrants ont du mal à se situer dans leur appartenance française. Cette appartenance, bien qu'elle puisse être clamée, déclamée et prouvée au grand jour (par le vote par exemple) n'est pas une réponse mais un symptôme. Un symptôme qui se veut un appel à la reconnaissance. D'ailleurs, ces actes démonstratifs, comme le soulignent certains travaux en sociologie de l'immigration, se produisent également du côté de leur appartenance familiale (l'origine culturelle des parents). Ces mouvements, de même que

les discours tenus, sont désignés par certains auteurs en sociologie de l'immigration comme *ambivalents*. Ce contexte ainsi présenté du rapport social – et des questions identitaires – vécu par les premières générations de descendants de migrants nous a questionnés, plus spécifiquement concernant les Vietnamiens nés en France. Néanmoins, ce sont également les éléments cachés par ce rapport social que nous avons explorés dans notre travail comme éléments participant à un tout de la construction de soi. En d'autres termes, nous avons voulu toucher à l'éprouvé inscrit dans le symptôme et dans ce qui fait évènement lors d'un rapport interculturel.

Pour suivre ce but, il nous fallait entrer dans les processus de construction subjective qui donnent sens à la réponse que le sujet apporte dans le rapport interculturel, sens qui permet d'étayer le symptôme et le malaise social vécu. A travers les cas de jeunes adultes descendants de migrants vietnamiens, notre but était d'aller au plus près des processus individuels pour toucher les éléments du collectif qui participent à la construction de soi et à la constitution de lien social. Car individuel et collectif sont irrémédiablement liés. Par notre travail clinique, nous avons voulu démontrer que l'analyse méticuleuse de cette construction processuelle de l'individu – c'est-à-dire l'analyse de cette construction touchant à différents registres – apporte un angle de compréhension des liens intersubjectifs qui instruisent la constitution du collectif. Collectif qu'on ne peut plus penser aujourd'hui sans la dimension de l'interculturalité, telle que nous l'avons définie dans notre thèse. C'est-à-dire qu'au niveau individuel, la biculturalité, attachée à des significations sociales, désigne également des éléments intériorisés. Au niveau collectif, elle apparaît dans le rapport interculturel comme rapport entre individus, ou groupe d'individus, où se joue, dans l'intersubjectivité, la confrontation d'éléments culturels inscrits dans un héritage social et historique.

Notre approche clinique, nous a permis d'étayer le sens que le sujet donne à son vécu ainsi que les discours tenus (dans le rapport interculturel) sur ses choix, sa place dans la société. Nous avons ainsi répondu à notre hypothèse générale concernant les premières générations de migrants vietnamiens en France, en soutenant que le sentiment d'appartenance, constituant de la construction de soi, est convoqué dans le rapport interculturel (et intersubjectif) comme manifestation d'un désir de subjectivation. Nous avons montré qu'il se donne à voir dans le rapport aux valeurs, dans le désir de reconnaissance et dans la confrontation d'éléments de contexte socio-historique. Ce rapport interculturel vient toucher d'une façon particulière des contenus psychiques fondés dans le groupe primaire. Nous avons mis en évidence une fragilisation de la construction

identitaire dans ce double espace de vie (familial et social) où les significations intériorisées de contenus socio-culturels s'inscrivent dans la temporalité – par rapport à la transmission d'éléments intergénérationnels – et le changement – dans le rapport interculturel où des significations imaginaires sont confrontés.

La construction du sentiment d'appartenance et ses avatars

En effet, l'examen de cette fragilisation nous a d'abord permis de répondre à notre première hypothèse. Nous soutenons ainsi que la transmission d'éléments de la vietnamité, pour les premiers descendants de migrants vietnamiens nés en France, produit un conflit psychique dans la construction de soi. Ce conflit s'énonce consciemment, ou se traduit inconsciemment, à la fois par un assujettissement aux valeurs transmises et par une culpabilité inhibante dans la recherche d'autonomie. En effet, le contraste des éducations (entre un héritage confucéen transmis par les parents et un héritage des principes de la République de l'institution française) produit en partie ce conflit centré sur la question de l'autonomie. Car le système social autoritaire vietnamien, à travers son histoire confucéenne, s'est développé sur une conception de la liberté éloignée du système social occidental, aux niveaux politique, philosophique ou psychologique. En effet, la question de la liberté dans le système confucéen ne comprend pas le questionnement du désir individuel. Par contre, cette notion se concentre, aux niveaux historique et politique, sur la question de l'envahisseur (Chinois, Japonais ou Français). Cette conception, qui met au centre la préservation de la communauté vietnamienne, n'intègre pas la liberté individuelle, l'individu étant considéré dans sa dimension sociale et familiale à l'intérieur d'un système autoritaire hiérarchique. Les éléments (qui instruisent par exemple les significations socio-culturelles) de ces deux espaces d'éducation, qui définissent la spécificité interculturelle, habitent le sujet en prenant une forme processuelle dans sa construction identitaire. En effet, cette spécificité procède d'un processus complexe dont le point de départ dans la construction de soi est le milieu familial. Ce milieu institue le lien d'amour dont les significations intériorisées s'étaient en partie sur le respect des aînés, par l'assujettissement à l'autorité des parents et aux lois de l'institution, et à un certain rapport à l'excellence, inscrit dans l'imaginaire, dont nous avons tenté de montrer l'origine à travers l'histoire qui se transmet d'un peuple "combatif" et "courageux" qui s'est battu pour préserver son unicité. Un peuple qui s'est érigé à travers une construction sociale dogmatique confucéenne. Cet imaginaire est producteur de significations centrales – en rapport à l'histoire et au dogme confucéen – qui perdurent dans les changements

historiques. Elles deviennent norme sociale (et familiale) et prennent le sens de valeurs pour les sujets. Or la norme sociale s'inscrit au niveau psychique comme un interdit à ne pas transgresser. Les valeurs de vietnamité sont de cet ordre. Elles sont intériorisées et deviennent des exigences internes du sens que le sujet se donne, leur transgression amenant une culpabilité, car elle touche au contrat narcissique, contenant de l'ensemble des éléments de la transmission intergénérationnelle

C'est dans ce cadre que le sujet prend conscience, ou signifie inconsciemment, que ses valeurs de vie (familiale) s'avèrent différentes de celles de la société occidentale dans laquelle il est né et s'est socialisé. Le sujet (homme ou femme) est alors, tel que nous l'avons montré avec Céline et Nam au stade de l'adolescence – période où se manifeste le conflit identitaire qui perdure lié à l'interculturalité qu'ils vivent –, tiraillé par des désirs, contradictoires, d'être. Ces désirs d'être, ces désirs qui s'inscrivent dans un développement identitaire générale (pour tout adolescent) du jeune adulte en devenir, se forment avec un versant imaginaire de l'être idéal que le sujet souhaite devenir. Or nous avons mis en évidence que cette biculturalité qui l'habite produit un idéal qui est aussi idéal lié à l'émancipation du jeune adulte en devenir et idéal inscrit dans les désirs (irréalisés) des parents nés dans un autre pays, colonisé par la France. De ce fait, une part de cet idéal touche à des significations imaginaires sociales de vietnamité intériorisées et transmises par les parents aux enfants. Dans les cas de Céline et de Nam, ces significations portent alors sur le devenir d'être le ou la meilleur-e à l'école – par exemple pour devenir médecin – ou encore d'être un parfait pratiquant du dogme confucéen – être excellent, respectueux et insensible. L'autre part de l'idéal porte les significations d'une socialité (française) tout autre. Socialité où, pour Céline et Nam, l'être se fonde sur le droit à la liberté, sur l'esprit critique et rhétorique – que nous soulignons comme héritage grec de l'institution démocratique – plutôt que sur l'assujettissement à l'institution, et sur des liens familiaux bâtis davantage sur l'expression des sentiments que sur un respect dogmatique. Néanmoins, les représentations favorables aux Vietnamiens, et plus largement aux Asiatiques, influent ce désir d'être qui renvoie à des contradictions dans l'idéal. En effet, Nam se représente le Vietnamien idéal, tels que ses amis français se le représentent, et tel qu'il est imaginé par le milieu familial. Ce Vietnamien idéal ne peut s'inscrire dans la francité puisqu'il s'ancre dans la différence. L'écart entre ces représentations de soi, ces désirs d'être, place le sujet dans cette fragilisation identitaire.

Par cette mise en évidence, nous avons répondu à nos troisième et quatrième hypothèses en soutenant que le rapport interculturel s'arrime à la fois sur des éléments

socio-historiques et familiaux dans le pays de naissance et de socialisation du sujet ; que dans la construction de la biculturalité du sujet, la transmission (familiale et sociale), s'inscrit partiellement en défaut de transmission mettant en jeu des éléments socio-historiques (le déni du fait colonial en France) et un imaginaire social vietnamien d'un autre temps (celui des parents avant leur immigration). Nous avons montré par exemple que les désirs irréalisés des parents, s'inscrivent dans des idéaux, en partie, liés à la culture coloniale de leur pays d'origine et de première socialisation, c'est-à-dire que leurs idéaux contiennent également des éléments contradictoires complexes, déjà biculturels – par exemple ils sont allés à l'école française – puisqu'ils sont nés eux-mêmes au Vietnam, pays colonisé par la France depuis la moitié du XIXe siècle. Le désir de reconnaissance, qui signe celui d'appartenance, des enfants nés en France, se fonde en partie sur les éléments de la *culture coloniale* transmise par les parents, éléments qui contiennent les désirs d'égalité, égalité comme inscrite dans l'imaginaire social français présent au Vietnam par les institutions françaises et l'ensemble du système colonial. Par les rapports interculturels (face aux Français) au sein du groupe institué pour la recherche, nous avons montré que ce désir de reconnaissance est actualisé par Céline et Nam. En cela, nous avons répondu également à notre deuxième hypothèse. Nous soutenions en effet que, dans le rapport interculturel, est activé un désir de reconnaissance qui s'étaye sur plusieurs registres : social (institutionnel), imaginaire et psychique.

Dans ce cheminement d'analyses, nous avons mis en évidence des processus de construction du sujet dans la biculturalité, processus où les registres convoqués (reconnaissance, significations imaginaires, contexte socio-historique) se sont révélés dans celui du sentiment d'appartenance. En cela, au-delà de nos hypothèses intermédiaires, notre analyse soutient plusieurs points qui étayaient notre hypothèse générale. Premièrement que le sentiment d'appartenance – manifestation d'un désir de subjectivation et résultant donc de la construction du sujet qui suit un processus en partie institué par le milieu familial et le social – est déterminé par la reconnaissance mutuelle dans le rapport interculturel. En d'autres termes, le rapport interculturel octroie au sujet, par la reconnaissance mutuelle, la possibilité d'une subjectivation qui détermine ce sentiment d'appartenance et/ou de désappartenance. Ce dernier est mis au jour comme tension au sein même du collectif, tension qui se produit entre le lien (sécurisant) aux origines et le lien qui permet l'accès à l'idéal de la subjectivation.

Le sentiment d'appartenance et le désir de subjectivation comme processus

En effet, nous avons montré que la question de l'autonomie est au cœur du conflit qui met en tension les deux espaces socio-culturels (et historiques) français et Vietnamien (et peut-être, plus largement, des espaces sinisés) vécus par les sujets de notre recherche. Et en cela, l'objet de thèse a permis un regard spécifique sur la question de la subjectivation. Ce désir s'inscrit, en partie, dans la construction subjective, dans la mesure où il est objet de tensions face à des interdits de l'autonomie (désirée) provenant de la vietnamité. La biculturalité, intériorisée, met le sujet dans une recherche de sens de la représentation de soi. On le voit, elle agit sur la représentation sexuelle que Céline se fait d'elle-même (se représenter à la fois en tant que fille pour être française et en tant que garçon pour être vietnamienne et pour rester l'enfant aimé de son père), une construction qui commence dans l'enfance.

Cette recherche de sens est complexifiée dans le rapport interculturel du pays de naissance et de socialisation où la question de l'autonomie fait norme, car cette recherche de sens de la représentation de soi entretient des rapports avec la place que le sujet désire prendre en tant qu'adulte dans la société. Or cette représentation de soi s'inscrit également dans un double mouvement de l'intersubjectivité – c'est-à-dire dans la confrontation de subjectivités – qui touche à la reconnaissance du désir. On le voit, également, avec Céline qui se construit une représentation d'elle-même, fragile, car son désir d'être (idéal vietnamien et français) n'est pas reconnu à plusieurs reprises dans des moments d'intersubjectivité qui font événements pour elle (les exemples de la rencontre avec les Turcs, de sa collègue de bureau et d'autres encore qu'elle nous dévoile). Évènements car ils réactualisent des manques dans sa construction psychique qui transparaissent comme un vide de soi. Elle préfère alors être *un peu n'importe quoi*, c'est-à-dire cette identité en souffrance marquée par l'insupportable de l'absence de sens entre des significations intériorisées et des représentations d'elle-même en extériorité. Car le sujet cherche l'endroit où cette tension est moins douloureuse et surtout lui permettra d'exister et d'être reconnu. Reconnu par/pour le lien d'amour originel (par exemple le père dans le cas de Céline) ou reconnu pour soi dans son individualité et par la société de naissance et de socialisation.

Le phénomène de reconnaissance mutuelle produit une réalité sociale du sentiment d'être. Sentiment d'être (et d'appartenance) qui commence par la première reconnaissance dans le milieu familial, qui est une autre réalité sociale pour les descendants de migrants. Là aussi se joue la complexité, celle de l'insu, du déni qui construit le sujet dans la

transmission. En effet, la reconnaissance familiale s'édifie sur des pactes et des alliances inconscientes pour préserver le lien d'amour. En cela, de notre point de vue, la totalité de ce que pourrait être l'identité ne peut être envisagée comme finie car à tout moment du processus de construction, s'ajoutent des espaces qui viennent interagir avec le sujet qui tente d'ajuster un équilibre de la représentation de soi (nous le voyons avec Céline et Nam entre les significations qu'ils portent à l'adolescence et les changements désirés à l'âge adulte). Les lieux intersubjectifs viennent confronter les fondations de l'être et ses possibilités à s'adapter au changement, ce qui se produit dans le rapport interculturel. Ces confrontations de reconnaissance ou non mettent en jeu la place du sujet et, de fait, son sentiment d'appartenance ou non à la société. Sentiment qui agit sur la représentation de lui-même.

En effet, la question d'appartenance convoque la question du collectif. Nous l'avons montré par le groupe interculturel institué pour la recherche. Se sentir appartenir implique une position pour le sujet. Une position qui s'inscrit dans un double registre, car il vient toucher un désir d'être et un désir de subjectivation, en partie ancré dans la réalité, et peut-être vient-il réactualiser une angoisse de la perte puisqu'il vient toucher aux interdits psychiques. Revenons sur la construction de Nam qui nous a permis d'étayer nos analyses. En effet, sa représentation de lui-même s'inscrit dans des significations imaginaires de vietnamité. Ces significations sont convoquées également comme défense contre les tensions identitaires qui l'agissent et l'angoissent. Se faire reconnaître par le groupe, inscrit dans la socialité française, c'est, pour lui, prendre la position de renier (ou dénier) une part des valeurs qui l'ont construites (l'assujettissement et le respect aux aînés), ce qui met en danger sa place dans une réalité sociale où il a le sentiment d'être, où son désir est d'être justement *sans désir* et de s'inscrire dans cette *ligne de conduite* confucéenne. Nam ne se reconnaît pas – et il n'est pas reconnu – dans les valeurs véhiculées par le groupe institué pour la recherche - valeurs qui sous-tendent des imaginaires et des significations centrales de la socialité française. De fait, il ne se sent pas appartenir à ce groupe surtout qu'il doit pour cela rompre avec ce qui le sécurise, c'est-à-dire des valeurs de vietnamité – il s'agit bien entendu d'une angoisse primaire mais qui est néanmoins réactualisée dans le rapport interculturel dans le groupe. Son désir de reconnaissance de la façon dont lui-même se représente n'est pas reconnu par le groupe, qui de manière implicite, lui oppose un rejet. De fait, Nam ne se sent pas reconnu lui-même – ce qui produit son sentiment de désappartenance au collectif. Ce sentiment de désappartenance, et d'appartenance au lieu de ses origines, est également la manifestation

d'un désir de subjectivation qui vient agir comme affirmation de soi. Le désir de subjectivation agit comme désir de choisir sa place, laquelle marque une représentation de soi et l'affirmation de celle-ci par le sujet lors du rapport interculturel qui est aussi lieu de l'intersubjectivité. Cette place engage le sentiment d'appartenance, puisque le sujet dans le rapport se désigne une place. Celle de Nam est d'affirmer qu'il est un "vrai" Vietnamien dans le groupe. Certes, une place de la représentation de soi que les autres membres d'origine française refusent car cette place porte des significations centrales autres que les leurs, celles de la vietnamité, c'est-à-dire des significations où l'autonomie ne fait pas norme. Le sentiment d'appartenance se présente alors comme défense, car cette appartenance n'est pas celle désirée par le groupe. Néanmoins pour Nam, il s'agit alors, par cette position, de défendre aussi son héritage familial, ce qui produit, de fait, un malaise individuel mais également collectif dans le groupe car le lien est rompu. Le collectif que représente le groupe institué pour la recherche produit en effet une dynamique qui est aussi déterminée par une force unificatrice. Or le sentiment d'appartenance vient tendre ces liens unificateurs jusqu'à les rompre. On voit les écueils au maintien des liens du collectif dans la dualité des appartenances des membres.

En d'autres termes, la reconnaissance mutuelle dans le rapport interculturel se fonde sur un rapport de *significations imaginaires centrales* (de vietnamité et de francité). Et cette situation du groupe, avatar d'une situation sociale, est génératrice d'un malaise collectif. Dans notre thèse, nous soutenons ainsi le second point, celui que, dans le rapport interculturel, se manifeste le sentiment d'appartenance lorsqu'il y a reconnaissance mutuelle et lorsque des significations centrales se rejoignent. Nous l'avons mis également en évidence chez Céline dont le désir est d'être reconnue comme française et blanche, désir attaché à la culture coloniale. Or les significations portées par ce désir rejoignent les significations du groupe qui reconnaît, de fait, ce désir, car il s'inscrit dans les significations françaises d'égalité sur lesquelles se fondent l'imaginaire lié aux principes de la République. L'espace du groupe devient le lieu de la reconnaissance de soi, de la reconnaissance du désir et du désir de subjectivation (processus de détachement aux exigences du milieu familial). En d'autres termes, le groupe devient un espace de "liberté" pour Céline. Néanmoins, les significations s'inscrivent pour l'individu également dans un *imaginaire autonomisé* (Castoriadis) qui lui définit et sa réalité et son désir. Ainsi, l'espace de liberté est vécu comme tel mais ne signifie pas la liberté. Toutefois, il accorde finalement à Céline la reconnaissance de sa biculturalité, d'une représentation de soi qui fait sens, mais si elle-même s'autorise à porter dans l'intersubjectivité des significations

reconnaissables par le groupe. Ce qui reste une *obligation* pour être acceptée. Nous apportons alors la précision, à notre premier et notre second point, à savoir que le sujet inscrit dans la biculturalité peut manifester son sentiment d'appartenance si, dans le rapport interculturel, est rendu possible un désir de subjectivation ; et que, dans ce rapport, la reconnaissance mutuelle – qui implique la reconnaissance du désir et, en l'occurrence, du désir de subjectivation – se fonde sur un rapport de significations centrales.

Le sentiment d'appartenance et les significations imaginaires

Par cette question des significations participant à la construction de soi, nous avons montré que l'interculturalité est productrice d'un autre type de lien. Un lien que nous avons posé comme endogamique en ce qu'il est initiateur du sentiment d'appartenir à une même communauté dans une société interculturelle. Un lien où les significations centrales se rejoignent. Celles-ci sont également, à un moment donné, sécurisantes pour Céline et Nam. Ces derniers se retranchent, en effet, derrière le sentiment d'unicité pour affronter ce qui représente une certaine extériorité à leur lien, c'est à dire le reste du groupe, créant ainsi avec lui une frontière. En effet, nous avons mis en évidence que la question de la dimension socio-historique, intégrant la culture coloniale, vient complexifier le désir de reconnaissance des sujets de notre recherche dont les parents sont nés dans le Vietnam colonisé par la France. Etre en France induit des déplacements de revendications des parents aux enfants. Revendications qui s'ancrent dans leurs désirs de reconnaissance, reconnaissance désirée que nous avons posée comme psychosociale car elle n'est pas uniquement sociale mais s'arrime comme nous l'avons montré à un processus complexe de construction identitaire. La reconnaissance voulue par Céline et Nam touche, en effet, nous l'avons montré, à des éléments de l'imaginaire lié à la culture coloniale et également à une réalité des rapports sociaux dans le pays de naissance. Et nous avons également montré que ce désir de reconnaissance, chez Céline et de Nam, appuyé sur des éléments de la transmission intergénérationnelle, les inscrit dans un partage de contenus imaginaires spécifiques qui les place dans ce lien endogamique. Dans ce contexte du groupe est mis au jour un sentiment d'appartenance comme revendication et comme défense de "nous", Vietnamiens, contre "eux", Français, comme une frontière posant une séparation communautaire. Ici l'on voit les *fantômes de la transmission* (élément de la colonisation) et la façon dont ils sont investis, désignant les positions mais également des désirs de subjectivation qui déterminent les sentiments d'appartenance.

Le sentiment d'appartenance et le contexte socio-historique

C'est en déplaçant notre objet au Québec que nous avons voulu montrer l'ancrage du social-historique dans le désir de reconnaissance et, de fait, du sentiment d'appartenance. Nous avons montré que cet ancrage ne se situe pas uniquement dans une réalité du lieu de naissance mais également sur des éléments de la transmission familiale qui interagissent dans le rapport interculturel, dans la société d'accueil. Donc, dans le cas de familles de migrants, il est nécessaire, de notre point de vue, de considérer les contextes socio-historiques du pays d'accueil où prennent racine des désirs de reconnaissance – et des significations imaginaires – sur lesquels viennent s'adosser le sentiment d'appartenance ou de désappartenance des enfants. En effet, nous avons montré qu'au Québec le désir de reconnaissance des sujets de notre recherche ne se constitue pas sur la base de revendications transmises par le milieu familial, en lien au fait colonial mais en fonction de mais de l'organisation sociale du pays de naissance. Le sentiment d'appartenance est la manifestation d'un désir de subjectivation mettant en jeu la reconnaissance de l'institution québécoise inscrite dans l'interculturalisme qui différencie les espaces d'appartenance socio-culturels. Le sentiment d'appartenance est donc fluctuant, on le voit également dans le groupe, et s'arrime dans ce mouvement à la reconnaissance mutuelle (désirée et idéalisée).

Dans notre thèse, nous avons donc montré un sujet aux prises avec des tensions internes qui agissent ses rapports intersubjectifs, lesquelles agissent également sur ses tensions. Nous avons mis au jour un désir de subjectivation qui se manifeste par un sentiment d'appartenance fluctuant selon le contexte interculturel. Le processus de subjectivation s'avère complexe car il s'ancre autant dans une aliénation (sociale et familiale) que dans un désir d'être soi. Il est un processus oscillant dans cette dualité qui se constitue dans la relation, le rapport à l'autre – tant la norme, l'institution, qu'une autre subjectivité –, cet autre venant alors éveiller les manques, les angoisses, les désirs de liens et d'émancipation du sujet.

Un sujet entre appartenance et subjectivation

Nous avons montré que ce besoin de reconnaissance, tel que identifié par la sociologie de l'immigration et que nous avons désignée comme symptôme, s'inscrit plus profondément dans un désir. Nous avons mis en évidence la complexité de l'intrication des registres qui agissent le sujet dans son sentiment d'appartenance. Nous avons ainsi également montré que les systèmes explicatifs du sujet peuvent ouvrir la porte à la

compréhension de l'ancrage des significations si l'on investit une posture spécifique clinique de recherche qui permet d'aller au-delà de l'observation des scènes sociales et de leurs explications causales.

Examiner le sentiment d'appartenance et le désir de subjectivation dans la construction de soi implique une réflexivité qui nous est apparue difficile. Nous avons préféré parler de désir de subjectivation plutôt que de subjectivation. Car, dans notre thèse, le désir de subjectivation est aussi le lieu de tensions profondément inscrites dans les significations de l'autonomie (entre vietnamité et francité) portées par l'individu adulte. Il nous paraît, par ailleurs, que le désir est l'élan vers l'idéal. Dans la question d'appartenance, cet élan désigne la place que le sujet affirme, place qui le situe néanmoins dans des exigences et des *obligations* (y compris l'obligation d'être autonome). C'est dans cet élan, argumenté, expliqué et questionné par le sujet qui vient parler son désir mais également ses empêchements que nous avons mis au jour le conflit produit par l'interculturalité.

De notre point de vue, ces deux objets (sentiment d'appartenance et désir de subjectivation) questionnent deux phénomènes qui touchent à des extrêmes en tension. En effet, le sentiment d'appartenance est celui qui vient combler le manque, le vide produit par la construction biculturelle en ce qu'elle produit des espaces de non-sens. Ce sentiment s'attache, aussi, à une construction sociale puisqu'il s'appuie bien sûr sur une réalité sociale de l'appartenance (à une société, à sa norme). Par ailleurs, l'appartenance a à voir avec l'hétéronomie, l'aliénation. C'est-à-dire que dans l'appartenance, le sujet se fonde dans l'assujettissement aux exigences du lien, du collectif. Quant au désir de subjectivation, il est déjà le désir. C'est-à-dire qu'il est inconscient il est désir propre et désir des parents. A l'intérieur, nous distinguons donc ce désir de subjectivation qui se conçoit dans le rapport intersubjectif donc en proie au désir de l'autre dans ce rapport. Il est donc également activé dans un contexte social spécifique interculturel. Il a à voir avec la subjectivation qui est un processus menant à l'idéal de l'autonomie c'est-à-dire la déprise, vers une lucidité des dénis, et des défenses pour *agir de façon délibérée* (Castoriadis). Or ces deux phénomènes (désir de subjectivation et appartenance) s'intriquent et agissent dans des espaces temporels qu'il nous a fallu examiner avec soin. Nous maintenons que dans les déterminismes de l'héritage intergénérationnel se placent des espaces de choix personnels, des désirs de subjectivation qui amènent à l'investissement d'un sentiment appartenance. Néanmoins, notre analyse se concentre sur ce sentiment et moins sur la part d'autonomie (et d'hétéronomie) dans celui-ci. La question

de la subjectivation est l'amorce de nouvelles interrogations dans notre thèse. Car le sentiment d'appartenance y est désigné comme lieu de survie (continuité d'existence malgré les défis), c'est-à-dire à la fois comme investissement de défenses (retranchement pour la survie de l'être) et comme subjectivation pour le sujet (détachement aux exigences originelles). Plus largement, le collectif fait émerger le sentiment d'appartenance intriqué à des processus d'hétéronomie et d'autonomie pour l'individu. En effet, le collectif (et l'individu dans le collectif) répond à des exigences pour maintenir ses propres liens fondateurs. La rupture des liens réactualisent l'angoisse du vide, de l'absence, du manque originel mais donne également au sujet la possibilité d'une subjectivation (la possibilité donnée à Nam dans la rupture). Le sentiment d'appartenance s'arrime alors à un imaginaire déterminant la réalité du collectif, un imaginaire rassurant et idéalisant (Nam choisi l'appartenance à la vietnamité, Céline à la francité ; Tous deux sont en lien à des imaginaires rassurant et idéalisant). Plus largement, les processus d'hétéronomie, comme d'autonomie, sont alors à questionner dialectiquement dans le double mouvement d'être.

De l'individu au collectif. Approche clinique et méthodologie du groupe

Pour approcher aux processus internes, complexes, c'est-à-dire touchant au non-représentable, il nous a fallu prendre la posture au plus près de l'individu. Individu qui est *lui-même sa propre fin* (Freud, 1914)²³⁹ en ce qu'il est aussi créateur de sa propre histoire. Néanmoins, il fonde le collectif. Et nous venons de montrer comment les rapports intersubjectifs de ce collectif agissent le sujet et sont déterminants dans ses positions, c'est-à-dire dans son désir de subjectivation. Le collectif entre donc dans le processus continue de la construction du sujet. Construction qui n'est pas, nous l'avons précisé, totalité finie de ce que pourrait être l'identité mais qui prend fin avec le sujet lui-même. Or si le collectif participe à la construction de soi nous pouvons trouver à l'intérieur de cette construction des éléments qui se rapportent au collectif. C'est alors que, par l'écoute que permet la clinique à la fois des processus psychiques, intersubjectifs et groupaux, ces éléments peuvent être mis au jour. Cette attention²³⁹ permet donc de dépasser le singulier analysé pour une compréhension d'éléments qui instruisent le collectif (tout en instruisant l'individu).

Néanmoins, cette posture s'exprime dans la singularité. Elle n'est pas le lieu d'observations à distance du collectif. Observations qui pourraient favoriser la croyance selon laquelle la neutralité du chercheur est possible. En effet, la posture clinique est le lieu

²³⁹ De Freud, souvent cité par Kaës

d'une mise en liens entre chercheur et sujet de la recherche. En cela, le chercheur est mobilisé dans des objets propres qui viennent se mettre en confrontation et en résonance. Derrière ce rapport est alors à questionner ses motivations – surtout à explorer ce qui se donne à son insu dans le rapport cognitif et affectif qui l'entretient à cet objet.

Dans mon cas, les liens touchaient directement à l'objet interrogé. J'évoquerai à ce sujet les « racines subjectives d'une position de chercheur » pour reprendre l'expression de F. Giust-Desprairies (2003). Il s'agit ici de montrer comment la transmission d'éléments biculturels de vietnamité s'inscrit de manière conflictuelle dans la représentation de soi. La scène à la laquelle je m'attarde ici est celle de l'adolescence, période que nous décrivons dans notre thèse comme processus où se manifestent spécifiquement les contraires, les oppositions aux exigences familiales, processus qui entrent en résonance avec mon vécu. Cette période est également la fin de l'enfance lorsque la féminité s'éveille. Chez moi, se joue alors une complexité. Un mal-être qui m'isole des groupes de mon âge, de mon sexe. La frustration, l'incompréhension, la honte de ne pouvoir me sentir acceptée par les autres m'habite. Honte qui ne se parle pas car elle touche à une part énigmatique. Néanmoins, cette honte réactualise d'autres plus anciennes où mes traits phénotypiques représentaient une différence excluante. Les années ont gardé l'empreinte qui surgit à des moments par des états de révolte ou une incapacité à être. Etats qui révèlent l'inexprimable d'une souffrance déniée. Le travail clinique – et psychique entrepris – me permet l'accès à une compréhension d'une double scène passée et toujours présente. La biculturalité intériorisée entre vietnamité et francité est analysée dans la construction identitaire. Les significations de la masculinité et de la hiérarchie dans le système confucéen éveillent à la compréhension d'interdits inhibiteurs de la subjectivation. Interdits qui viennent résonner dans la parole du père « *mon garçon* ». Le garçon qu'on aime (parce qu'il n'est pas une fille) et qui porte, comme dernier descendant, le poids de la reconnaissance familiale. Cet interdit, à être fille, qui vient toucher la représentation identitaire sexuelle au seuil de nouveaux désirs travaille l'être, en rapport à un contexte social et interculturel. Néanmoins l'exclusion est acceptée car elle préserve l'amour paternel. L'appartenance aux origines culturelles, le rapport à l'excellence s'intriquent et viennent nourrir les symptômes de tensions de la représentation de soi et du rapport à l'appartenance. Car il s'agit de choisir parmi des repères identitaires et identificatoires pour être soi. Toutefois, ce choix inconscient produit une tension irréductible entre exigences de la norme familiale et désir de subjectivation.

L'élucidation de ce mal-être et l'analyse des processus à l'œuvre ont permis l'accès à de nouvelles compréhensions. Elle a permis d'instruire une complexité de l'intrication entre scène sociale et scène psychique vécues dans l'interculturalité.

Le choix d'une centration sur deux cas pour un approfondissement des processus toujours reconduits indique l'attention que nous avons portée en nous attachant aux processus circulaires qui vont de l'individualité au collectif et du collectif à l'individualité. Cette démarche nous a donné accès par étapes successives à la pluralité des étayages. Dans cette spirale de la subjectivité, s'ouvrent des sens cachés, des impensés, des chemins secrets (par exemple ceux de Céline qui nous conduisent de la France royaliste du XVII^e siècle et colonialiste à une France qui porte le déni de la construction avec les migrants mais dont elle investit l'institution par son métier nous montrant par là même un désir de reconnaissance et d'appartenance) qui permettent une déconstruction des systèmes visibles énoncés par le sujet. Et ce sont les processus mêmes qui conduisent à ses sens et ses chemins qui instruisent le collectif. La question n'est alors plus de multiplier les cas mais de s'attacher à approfondir le processus lui-même.

Le travail clinique en ce qu'il touche à la construction psychique – et, de fait, repose sur l'inattendu - ne peut poser un dispositif de départ et un matériel théorique qui précède la rencontre avec les sujets de la recherche. La situation de rencontre m'a conduite à accompagner Céline et Nam dans leur quête implicite ressentie – par une parole impliquée dans l'investigation de leur histoire de vie. Les désirs d'introspection des deux protagonistes ont orienté mon choix. Cette rencontre m'a donné à penser la construction d'un dispositif d'un groupe interculturel comme accompagnement et comme réponse à leur demande informulée, permettant l'activation de l'actualisation des contradictions, c'est-à-dire le lieu de l'interculturalité et des significations portées par la socialité française.

Pour approcher des éléments concernant des rapports interculturels constitutifs du lien social, il me fallait produire une méthodologie qui me permettait l'accès par déplacement à des enjeux à l'œuvre. L'entrée dans l'histoire de vie a permis d'entendre comment le sujet "s'historise", comment il se représente lui-même et le monde. Par ailleurs, l'utilisation du photolangage a été d'une aide précieuse pour approfondir des hypothèses interprétatives sur l'imaginaire de l'individu qui réclamaient à être consolidées. Le prolongement par un récit en groupe a permis l'exploration et l'approfondissement des conflits. Le groupe, par la dynamique produite, a en effet autorisé la confrontation des contenus socio-culturels, et psychiques, des membres dans des rapports intersubjectifs. En cela, le groupe est venu compléter la compréhension de significations données à voir dans

les histoires de vie. Il s'est révélé comme producteur de processus d'étayage à ces significations (contradictoires). La question de l'interculturalité s'est présentée de fait dans le groupe. Les significations de chacun, en lien à l'interculturalité, se sont vues convoquées dans la dynamique de groupe. En effet, le groupe, par les conditions intersubjectives spécifiques qu'il crée, mobilise des liens internes et externes, des membres, et les oriente vers le groupe comme objet à investir. La nécessité de la place de chacun – pour la cohésion du groupe – exige à ce que chacun s'attribue et se laisse attribuer une place dans ces liens. La place qui a convoqué la question de la biculturalité étant inscrite dans la construction du groupe primaire. Ce dispositif nous a ainsi donné accès à des processus spécifiques produits par le dispositif même (par exemple, la confrontation centrale du *vrai et du faux vietnamien* qui instruit sur la représentation de soi de Céline et de Nam ; cette confrontation s'est fait jour dans les échanges entre Eric, Céline et Nam).

L'espace groupal nous a alors permis de montrer comment s'intriquent les étayages individuels sur le collectif. Ces étayages ont convoqué la question du rapport à l'étranger, à l'immigration française. Car le groupe s'est inscrit dans un espace socio-culturel déjà-là. En cela, il s'est présenté comme reflet d'un lien social, référence inscrite dans l'ordre sociétal symbolique à partir des tensions qui s'y sont actualisés. Le collectif s'est ainsi constitué comme producteur d'une dynamique agissant et traversant le sujet, lequel, à son tour, s'est trouvé agissant dans le collectif sur lequel il a déposé des éléments qui participaient à la construction ou à la déconstruction des phénomènes étudiés. Le groupe institué pour notre recherche s'est ainsi constitué comme lieu d'actualisation des enjeux du rapport interculturel en France et de sa complexité.

Le groupe s'est également constitué comme espace transitionnel, c'est à dire espace ouvrant à une possibilité de renouvellement des étayages individuels dans le rapport culturel. Un espace dont la nécessité a conduit à accepter d'accueillir certaines angoisses et ainsi d'accéder, sans avoir trop peur, à ce qui jusque là n'avait pas trouvé de lieu pour se dire. A la scène manifeste du jeu social succédait celle d'une écoute de contenu imaginaire et de contenus psychiques où se sont déplacés les fantômes de la transmission. Le groupe fut alors cet espace possible pour entendre non seulement ce qui se disait mais aussi se dont on se parlait.

Au terme de ce travail, nous estimons que l'accès à la construction de processus subjectifs du lien interculturel mis en évidence ouvre de manière plus large sur les implications des dénis sociaux et historiques dans l'espace du vivre-ensemble. Implications qui peuvent renouveler le regard sur les générations suivantes et les problématiques

actuelles désignées (et médiatisées) dans la sphère sociale (manifestations de crises symptomatiques) par les violences urbaines, l'exclusion, les replis communautaires, les conduites de marginalisation, les démonstrations identitaires exacerbés de collectifs. Nous avons approché l'emprise des imaginaires qu'ils soient institutionnels ou individuels ; le sujet aux prises avec l'idéal de la subjectivation qui s'inscrit à la fois dans l'illusion individualiste de la société où l'émancipation des individus se présente comme une obligation à être. Obligation de l'accomplissement de soi où le sujet est tenu d'être serviteur de la norme pour être reconnu. Le brouillage des repères identificatoires instruit le mal-être du sujet. Les effets de la mondialisation (Tant l'abondance de la marchandisation, du bonheur mis en scène, que les idéaux, les perspectives démocratiques) remettent en cause l'écart entre les cultures occidentales de la subjectivation et les cultures traditionnelles basées sur des systèmes hiérarchiques et autoritaires, les migrations et les mobilités (virtuelles ou physiques) favorisant la réduction de cet écart. Les processus d'appartenance liés au désir de reconnaissance et au désir de subjectivation représentent alors des espaces conflictuels au sein de cette confrontation culturelle où s'exprime cette tension entre individualisme et culture communautaire dont la rationalité explicative causale n'a pas le pouvoir d'enrayer les crises répétitives.

Par la démarche clinique nous avons tenté de saisir un sujet *capable et souffrant* (Ricœur) dans sa tentative de réflexivité sur son devenir et son désir d'émancipation. C'est dans le cheminement processuel de l'exploration effectuée que nous avons pu mettre en lumière la façon dont le sujet s'adossait à des appartenances communautaires, pris dans des injonctions portées par la transmission intergénérationnel de la norme collective, tout en se débattant pour devenir le sujet de sa propre histoire.

Cette recherche s'est constituée comme une contribution modeste à la compréhension de l'étayage du lien entre l'individuel et collectif où s'inscrit la tension irréductible entre émancipation et aliénation vécues par le sujet dans des espaces qui s'élargissent sans cesse et dont la clinique, par l'investigation des processus, permet une compréhension de ces dynamiques contradictoires et conflictuelles.

BIBLIOGRAPHIE²⁴⁰

²⁴⁰ Lorsqu'il y a deux dates, celle indiquées près du nom de l'auteur est l'année de la première publication originale. La seconde date est celle de l'année de l'édition consultée.

ABDALLAH-PRETCEILLE, Martine. Pour un humanisme du divers. *Vie sociale et traitements*. Toulouse : Erès, 2005/3, n° 87, p. 34-41.

ABEL, Olivier. *Paul Ricoeur. La promesse et la règle*. Paris : Michalon, 1996.

ABRAHAM, Nicolas, TOROK, Maria (1959-1975). *L'écorce et le noyau*. Paris : Flammarion, 1987.

AMSELLE, Jean-loup. Vers un multiculturalisme à la française. In SIMON-BAROUH, Ida., RUDDER, de RUDDER, Véronique (dir). *Migrations internationales et relations inter-ethniques*. Paris : L'Harmattan, 1997.

AMSELLE, Jean-loup. Critique postcoloniale : attention au dérapage. Entretien réalisé par Martine Fournier. *Sciences Humaines*, 2008, n° 193.

ANDERSON, Benedict. *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. Paris : La Découverte, 1983.

ANZIEU, Didier, MARTIN, Jacques-Yves (1968). *La dynamique des groupes restreints*. Paris : Puf, 2007.

ANZIEU, Didier (1975). *Le groupe et l'inconscient. L'imaginaire groupal*. Paris : Dunod, 1989.

ANZIEU, Didier, ENRIQUEZ, Eugène. La rencontre du groupe. *Revue Française de psychanalyse*, Paris : Puf, n° 3, p. 739-749.

ARDOINO Jacques. L'écoute (de l'autre). *Nouvelle revue de psychosociologie*, Toulouse : Erès, 2008/2, n°6, p. 291-302.

ARENDT, Hannah. (1954). *La crise de la culture*. Paris : Gallimard, 1972.

ARIES, Philippe. *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*. Paris : Seuil, 1973.

ATTANE, Isabelle. Naître femme en Chine : une perspective démographique. *Travail, genre et société*, Paris : La Découverte, 2010/1, n°23, p. 36-59.

AUBERT, France (dir). *Histoires de vie et choix théoriques en sciences sociales, parcours de femmes*. Paris : L'Harmattan, 2005.

AUBERT, France, GAULEJAC, Vincent (de), NAVRIDIS, Klimis (Ed). *L'aventure psychosociologique*. Paris : Desclée de Brouwer, 1997.

AULAGNIER, Piera. *La Violence de l'interprétation. Du pictogramme à l'énoncé*. Paris : Puf, 1975.

AULAGNIER, Piera. (1986). *Un interprète en quête de sens*. Paris : Payot, 2001.

AUTES, Michel Au nom de quoi agir sur autrui ? *Nouvelle revue de psychosociologie*, Toulouse : Erès, 2008/2, n° 6, p. 11-25.

AVRON, Ophélie. Engagement clinique et théorique dans la recherche. *Bulletin de psychologie*, Paris : Bulletin de psychologie, 1986, N°377, p. 797-799.

AYMARD, Alain. Groupes. In BARUS-MICHEL Jacqueline, ENRIQUEZ Eugène, LEVY André (dir). *Vocabulaire de psychosociologie*. Paris : Erès, 2004.

BACHELARD, GASTON (1938). *La formation de l'esprit scientifique*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1999.

BALES Robert, et al. Readings in social psychology, (NY, Henry Holt et co). (1958). In LEVY Andrée (Ed.). *Psychologie sociale. Textes fondamentaux anglais et américains, choisis, et présentés et traduits par A. Lévy*. Paris : Dunod, 1965.

BALINT, Michael. *Le médecin, son malade et la maladie*. Paris : Payot, 1966.

BANCEL, Nicolas, BLANCHARD, Pascal, VERGES, Françoise. *La République coloniale*. Paris : Hachette, 2003.

BANCEL, Nicolas. (2005). L'histoire difficile : esquisse d'une historiographie du fait colonial et post-colonial. In BANCEL, Nicolas, BLANCHARD, Pascal, LEMAIRE, Sandrine (dir). *La fracture Coloniale*. Paris : La Découverte, 2006.

BAROU, Jacques. Le rôle des communautés. *Sciences Humaines*, 1999, n° 96, p. 26-32.

BAROU Jacques. Identité, immigration, intégration. *Recherche sociale*, Paris : FORS, 1998, n°147, p. 32-43.

BARUS-MICHEL, Jacqueline. De la spécificité de la psychologie sociale clinique. *Bulletin de psychologie*, Paris : Bulletin de psychologie, 1980-81, n°349, p. 247-253.

BARUS-MICHEL, Jacqueline. *Le sujet social*, Paris : Dunod, 1987.

BARUS-MICHEL, Jacqueline, ENRIQUEZ, Eugène, LEVY, André (dir). *Vocabulaire de psychosociologie*. Paris : Erès, 2004.

BARUS-MICHEL, Jacqueline. Le chercheur, premier objet de la recherche. *Bulletin de psychologie*, Paris : Bulletin de psychologie, 1986, n°377, p. 801-804.

BARUS-MICHEL, Jacqueline. Pouvoir, Mythe et réalité. Paris : Klincksieck, 1991.

BARUS-MICHEL, Jacqueline. L'épreuve de la méconnaissance : incertitude identitaire dans une équipe de soins. *Revue Internationale de Psychosociologie*. Paris : Editions Eska, 1995, n°2, p.137-145.

BARUS-MICHEL, Jacqueline. *Souffrance, sens et croyance. L'effet thérapeutique*. Paris : Erès, 2004.

BARTH, Frederik (1969). Le groupe ethnique et leurs frontières. In POUTIGNAT, Philippe, STREIFF-FENART, Jocelyne (ed.). *Théorie de l'ethnicité*. Paris : Puf, 2008.

BASTIDE, Roger. (1948). Initiation aux recherches sur les interprétations de civilisations. In *Bastidiana*. Rouen : Bastidiana, 1998.

BASTIDE, Roger. *Les religions africaines au Brésil. Vers une sociologie des interpénétrations de civilisation*. Paris : Puf, 1960.

BASTIDE, Roger. Problèmes de l'entrecroisement des civilisations et de leurs œuvres. In GURVITCH, Georges (dir). *Traité de sociologie*. Paris : Puf, 1960.

BASTIDE, Roger. (1968). Les études et les recherches interethniques en France de 1945 à 1968. In *Bastidiana*. Rouen : Bastidiana, 1998.

BASTIDE, Roger. (1969). Psychologie des peuples et relations inter-ethniques. In *Bastidiana*. Rouen : Bastidiana, 1998.

BASTIDE, Roger. (1972). Methodologie des recherches inter-ethniques. In *Bastidiana*. Rouen : Bastidiana, 1998.

BASTIDE, Roger. (1972) Approche des causes sociales et culturelles de la maladie mentale. In *Bastidiana*. Rouen : Bastidiana, 1997.

BATAILLE, Georges. Le sens moral de la sociologie. *Revue Critique*, Paris : Editions de minuit, 1996, vol. 52, n° 591-92, p. 583-591.

BAUER, Julien. La pyramide des identités selon la chrte canadienne des droits et des libertés. In GREVEN-BORDE, Hélène, TOURNON, Jean (dirs). *Les identités en débat: intégration ou multiculturalisme?* Paris-Montréal : L'Harmattan, 2000.

BECKER, Howard S. *Le travail sociologique*. Fribourg : Academic Press Fribourg, 1970.

BEGOIN, Jean. Le complexe d'Œdipe selon S. Freud et selon M. Klein éclairé par le devenir de soi. Acte de la *Conférence à la faculté de psychologie de Lisbonne*. 12 janvier 2001.

BERNIER Bernard. Immigration et utilisation de la main-d'œuvre ethnique au Canada. In *Perspectives anthropologiques*. Montréal: Les Éditions du Renouveau pédagogique, 1979.

BERTAUX, Daniel. *Les récits de vie*. Paris : Nathan Université, 1997.

BERTRAND, Didier. Intérêt des philosophies orientales (Taoïsme, Confucianisme et Bouddhisme) pour une approche ethnopsychologique de personnes réfugiées du Sud Est Asiatique. *Cahiers d'ethnopsychologie*, le Havre : Centre universitaire de psychologie des peuples et de sociologie des peuples, 1994, n°22, p.163-171.

BERTRAND, Didier. Le projet d'exil chez des réfugiés du Sud-Est asiatique. *Connexions*, Paris : Erès, 1995/1, n°65, p. 145-157

BERTRAND, Didier. Eléments pour une approche ethnopsychologique des Vietnamiens. *Etudes vietnamiennes*, Hanoï, 2000/1, n°135, p. 20-45.

BERTRAND, Didier (dir). L'empathie dans l'entretien biographique. *L'empathie et la rencontre interculturelle*. Paris : L'Harmattan, 2001.

BELANGER, Mario. L'intervention interculturelle : une recherche de sens et un travail du sens. *Service social*, Laval : Ecole de service social de Laval, 2002/1 vol. 49, p. 70-93.

BENGHOZI Pierre-Jean. La trace et l'empreinte : l'adolescent, héritier porte l'empreinte de la transmission généalogique. *Adolescence*, Le Bouscat : L'Esprit du temps, 2007/4 n° 62, p. 755-777.

BENMAKHLOUF, Ali. *L'identité. Une fable philosophique*. Paris : Puf. 2011.

BION, Wilfred. R. (1961). *Recherches sur les petits groupes*. Paris : Puf, 1965.

BLAIS Mireille, MARTINEAU Stéphane. L'analyse inductive générale : description d'une démarche visant à donner un sens à des données brut. *Recherches qualitatives*, 2007/2, n° 26, p. 1-18. Revue électronique : <http://www.recherche-qualitative.qc.ca/revue.html>

BLAIS, Marie-Claude, GAUCHET, Maral, OTTAVI, Dominique. *Conditions de l'éducation*, Paris : Stock, 2008.

BLANC, Marie-Eve, MONNAIS, Laurence. Culture, immigration, santé. *Revue européennes des migrations internationales*, Poitiers: Association pour l'étude des migrations internationales, 2007/2, n°23, p. 151-176. <http://remi.revues.org>

BLANCHARD, Pascal. (2005). La France entre deux immigrations. In BANCEL, Nicolas, BLANCHARD, Pascal, LEMAIRE, Sandrine (dir). *La fracture Coloniale*. Paris : La Découverte, 2006.

BLANCHARD-LAVILLE, Claudine, NADOT, Suzanne. Analyse de pratiques et professionnalisation. Entre affect et représentation. *Connexions*, Toulouse : Érès, 2004/2, n°82, pp.119-141.

BLANCHARD-LAVILLE, Claudine. Pour un accompagnement clinique groupal du travail enseignant. *Nouvelle Revue de Psychosociologie*, Toulouse : Érès, 2010, n°11, p. 67-83.

BLASSEL Jean-Maurice. Transmissions psychiques, approche conceptuelle. *Dialogue*, Toulouse : Erès, 2003/2, n°160, p. 27-37.

BLATT, David. Une politique sans ethnicité? Les immigrés en France entre théorie et pratique. In GREVEN-BORDE, Hélène, TOURNON, Jean (dir). *Les identités en débat: intégration ou multiculturalisme ?* Paris - Montréal : L'Harmattan, 2000.

BOUBEKER, Ahmed. (2005). Le « Creuset français », ou la légende noire de l'intégration. In BANCEL, Nicolas, BLANCHARD, Pascal, LEMAIRE, Sandrine (dir). *La fracture Coloniale*. Paris : La Découverte, 2006.

BOUDON, Raymond. (1973). *L'inégalité des chances*. Paris : Hachette, 1979.

BOUDON, Raymond. Holisme et individualisme méthodologique. In BOUDON, Raymond, BOURRICAUD, François. *Dictionnaire critique de la sociologie*. Paris : Puf, 1982. Edition électronique de l'université du Québec à Chicoutimi : http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/

BOUILLOUD, Jean-Philippe. *Devenir sociologue. Histoires de vie et choix théoriques*. Toulouse : Erès, 2009.

BOURDIEU, Pierre, PASSERON, Jean-Claude. *Les Héritiers*. Paris : Éditions de minuit, 1964.

BOURDIEU, Pierre. Le sens pratique. Paris : Éditions de Minuit, 1980. Edition électronique de l'université du Québec à Chicoutimi : <http://classiques.uqac.ca/>

BOURDIEU, Pierre, CHAMBOREDON, Jean-Claude, PASSERON, Jean-Claude. *Le métier de sociologue*. Paris : Mouton, 1983.

BOURDIEU, Pierre. Habitus, code et codification. *Acte de la recherche en Sciences sociales*, Paris : Seuil, 1986/1, n°64, p. 40-44.

BOURDIEU, Pierre (dir). *La misère du monde*. Paris : Seuil, 1993.

BOURDIEU, Pierre. L'objectivation participante. Discours prononcé lors de la remise de la Huxley Memorial Medal for 2000. *The journal of the royal Anthropological Intitute*. 9-2, juin 2003, pp. 281-294.

BOURQUE, Gilles, DUCHASTEL, Jules. L'identité fragmentée, Nation et citoyenneté dans les débats constitutionnels canadiens, 1941-1992. Montréal : Éditions Fides, 1996. Edition électronique de l'université du Québec à Chicoutimi : http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/

BROCHEUX, Pierre (dir). *Du conflit d'Indochine aux conflits indochinois*. Paris : Editions Complexe, 2000.

BRETON, Raymond. Modalités d'appartenance aux francophonies minoritaires. *Sociologie et sociétés*, Montréal : Les presses de l'Université de Montréal, 1994. Vol XXVI, n°1, pp.59-69.

BRETON Roland. *Les ethnies*. Que sais-je? Paris : Puf, 1981.

BROCHEUX, Pierre, HEMERY, Daniel. *Indochine, La colonisation ambiguë, 1858-1954*. Paris : La Découverte, 2004.

BROWN, Denis. L'utilisation et l'abus de différences culturelles. *Connexions*, Paris : Erès, 1991/2, n°58, p. 21-30.

BRUBAKER, Rogers. Au delà de l'identité. *Actes de la recherche en sciences sociales*. Paris : Seuil, 2001, n°139, p.66-85.

BUTLER, Judith. (1997). *Le pouvoir des mots. Discours de haine et politique du performatif*. Paris : Editions Amsterdam, 2004.

BUI, Tin. *La face cachée du régime*. Paris : Edition Kergour, 1999.

CAILLE, Alain, LAZERRI, Christian. La reconnaissance aujourd'hui. Enjeux théoriques, éthiques et politiques du concept. *Revue du Mauss*, Toulouse : Erès, 2004, n°23, p.88-115.

CAMILLERI, Carmel et al. (1990). *Stratégies identitaires*. Paris : Puf, 2002.

CASTEL, Robert. *Les métamorphoses de la question sociale*. Fayard, Paris, 1995.

CASTORIADIS, Cornélius. *L'institution imaginaire de la société*. Paris : Seuil, 1975.

CASTORIADIS, Cornélius. *Les carrefours du labyrinthe*. Paris : Seuil, 1978.

CASTORIADIS, Cornélius. Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-1987, 7 janvier 1987. *La création humaine 1*. Paris : Seuil, 2002.

CASTORIADIS, Cornélius. L'Etat du sujet aujourd'hui. *Le monde morcelé*. Paris : Seuil, 1990.

CYRULNIK, Boris. (1999). *Un merveilleux malheur*. Paris : Odile Jacob, 2002.

CHARBIT, Yves, HILY, Marie-Antoinette, POINARD, Michel. *Le Va-et-vient identitaire. Migrants portugais et villages d'origines*. Paris : Puf - INED, 1997.

CHANG CHUNG Yuan. (1963). *Le Monde du Tao*. Paris : Stock, 1979.

CHARRON Gyslain. *Le discours et le Je. La théorie de Pierra Aulagnier*. Paris : Les Presses de l'Université de Laval, 1993.

CHASSEGUET-SMIRGEL, Janine. *La Maladie d'idéalité*. Paris : L'Harmattan, 1999.

CHIVALLON, Christine. Retour sur la « communauté imaginée » d'Anderson. Essai de clarification théorique d'une notion restée floue. *Raisons politiques*, Paris : Presses de Sciences Po, 2007/3. n°27, p. 131-172.

CLAUS, Erica. Modèle et défi du multiculturalisme au Canada. In GREVEN-BORDE Hélène, TOURNON Jean (dir). *Les identités en débat: intégration ou multiculturalisme ?* Paris-Montréal : L'Harmattan, 2000.

CLASTRES Pierre. Le devoir de parole. *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, Paris : Gallimard, 1973, n°8, p. 83-86.

COHEN-EMERIQUE Margalit. L'approche interculturelle dans le processus d'aide. *Santé Mentale au Québec*, Montréal, 1993/1, n°18, p. 71-92

COLLIN, Delavaud, Claude. *Géopolitique de l'Asie*. Paris : Puf, 1993.

- CORCUFF, Philippe. Figures de l'individualité, de Marx aux sociologies contemporaines. Revue électronique EspacesTemps.net, 2005 : www.espacestemp.net
- COSTA-LASCOUX, Jacqueline. De l'assimilation à l'intégration. In GERVEREAU, Laurent, MILZA, Pierre, TERMINE, Emile (dir). *Toute la France : histoire de l'immigration en France au XX^e siècle*. Paris : Somogy, 1998.
- COSTA-LASCOUX, Jacqueline, Live Yu Sion. Les migrants de l'Asie du Sud-Est. In GERVEREAU, Laurent, MILZA, Pierre, TERMINE, Emile (dir). *Toute la France : histoire de l'immigration en France au XX^e siècle*. Paris : Somogy, 1998.
- COUCHARD Françoise. *La psychologie clinique interculturelle*. Paris : Dunod, 1999.
- DEJOURS, Christophe. *Souffrance en France*. Paris : Le Seuil, 1998.
- DEJOURS, Christophe. Introduction. *Travailler*, Revigny sur Orain, 2007/2, n°18, p. 7-16.
- DEMAZIERE Didier. L'entretien biographique comme interaction négociations, contre-interprétations, ajustements de sens. *Langage et société*, Paris, MSH : 2008/1, n° 123, p. 15-35
- DESPRATS-PEQUIGNOT, Catherine. *La psychanalyse*. Paris : Repère, 2002.
- DEVEREUX, Georges. La renonciation à l'identité, défense contre l'anéantissement. *Revue française de psychanalyse*, Paris : Puf, 1967/1, tome 31, p. 101-142.
- DEVEREUX, Georges. *Ethnopsychanalyse complémentariste*. Paris : Flammarion, 1972.
- DEVEREUX, Georges. (1967) *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*. Paris : Flammarion, 1980.
- DEWITTE, Philippe. L'immigration, sujet de rhétorique et objet de polémique. In DEWITTE Philippe (dir). *Immigration et intégration, l'état des savoirs*. Paris : La découverte, 1999.
- DIET, Emmanuel. Croyance, appartenance et contextualité. *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, Paris : Erès, 2007, n°49, p. 39-60.
- DO Long. La formation du « moi » chez l'enfant vietnamien sous l'influence de la culture. In LESCARRET, Odette, LE Khanh, RICAUD Hélène (Eds). *Actes du colloque: Enfances, cultures, éducations*, Hanoi : The Gioi, 2000.
- DORAIS, Louis-Jacques, PILON-LÊ, Lise. Exil en terre froide. La communauté vietnamienne de Québec. *Rapport de recherche*, Québec : Université Laval, 1986.
- DORAIS, Louis-Jacques, NGUYÊN, Huy. *Fleur de lotus et feuille d'érable. La vie religieuse des Vietnamiens du Québec*. Québec : Université Laval, 1990.

DORAIS, Louis-Jacques et al. Religion et adaptation : les réfugiés vietnamiens au Canada. *Rapport de recherche*. Québec : Université Laval, 1992.

DORAIS, Louis-Jacques. À propos de migrations transnationales : l'exemple de Canadiens d'origine vietnamienne. *Revue européennes des migrations internationales*, Poitiers: Association pour l'étude des migrations internationales, 2004/3, n°20, p. 49-73. <http://remi.revues.org>

DORAIS, Louis-Jacques, RICHARD, Eric. *Les Vietnamiens de Montréal*. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 2007.

DORIGNY, Marcel. (2005). Aux origines : l'indépendance d'Haïti et son occultation. In BANCEL, Nicolas, BLANCHARD, Pascal, LEMAIRE, Sandrine (dir). *La fracture Coloniale*. Paris : La Découverte, 2006.

DORVAL, Brunelle. La quête de soi dans un Québec postmoderne. In ELBAZ, Mikhaël, FORTIN, Andrée, LAFOREST, Guy (dir), *Les frontières de l'identités. Modernité et postmodernité au Québec*. Paris : L'Harmattan, 1996.

DOSSE, François. *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*. Paris : La Découverte, 1997.

DUBAR, Claude. Usages sociaux et sociologiques de la notion d'identité. *Recherche sociale*, Paris : FORS, 1998, n°147, p. 7-15.

DUBET François. (1987). *La galère : jeunes en survie*. Paris : Points, 2008.

DUBET, François. *Le déclin de l'institution*. Paris : Seuil, 2002.

DUBET, François. Domination et socialisation. *Recherches sociologiques et anthropologiques*, Louvain : Recherches sociologiques et anthropologiques, 2003/2, Vol. 34, p. 13-21.

DUBOST, Jean. *L'intervention psychosociologique*. Paris : Puf, 1987.

DUBOST Jean. Réflexions sur les passés de la recherche-action et son actualité. *Revue internationale de psychosociologie et de gestion des comportements organisationnels*, Paris, Eska : 2001/7, n°16-17, p.9-18.

DUMONT, Louis. *Homo hierarchicus, le système des castes et ses implications*. Paris : Gallimard, 1966.

DUMONT, Louis. *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris : Seuil, 1983.

DURKEIM, Emile. (1897). *Le suicide*. Etude de sociologie. Livre II : Causes sociales et types sociaux. Paris: Les Presses universitaires de France, 1967. Edition électronique de l'université du Québec à Chicoutimi : <http://classiques.uqac.ca/>

- DUROCHER, René, LINTEAU, Paul-André, ROBERT, Jean-Claude. (1979). *Histoire du Québec contemporain. De la confédération à la crise (1867-1929)*. Montréal : Boréal, 1989.
- DUROCHER, René, LINTEAU, Paul-André, RICARD, François, ROBERT, Jean-Claude. *Histoire du Québec contemporain. Le Québec depuis 1930*. Montréal : Boréal, 1989.
- ELIAS, Norbert. *La société des individus*. Paris, Fayard, 1987.
- ELOY, Marie-Hélène (dir). *Les jeunes et les relations interculturelles. Rencontres et dialogues interculturel*. Paris : Licorne, 2004.
- EHRENBERG Alain. *La Fatigue d'être soi. Dépressions et société*. Paris : Odile Jacob, 1998.
- ENRIQUEZ, Eugène. Problématique du Changement. *Connexions*, Paris, Erès : 1972, n°4, E.P.I, p. 135-159.
- ENRIQUEZ, Eugène. *De la horde à l'Etat. Essai de psychanalyse du lien social*. Paris : Gallimard, 1983.
- ENRIQUEZ, Eugène. (1992). *L'organisation en Analyse*. Paris : Puf, 2003.
- ENRIQUEZ, Eugène, HOULE, Gilles, RHEAUME, Jacques, SEVIGNY, Robert (dir). *L'analyse clinique dans les sciences humaines*. Montréal : Editions Saint Martin, 1993.
- ENRIQUEZ, Eugène. La menace qui vient de la communauté. Détours identitaires. *Revue Internationale de psychosociologie*, Paris : Eska, 1995/2, n°11, p. 69-81.
- ENRIQUEZ, Eugène. *Les jeux du pouvoir et du désir dans l'entreprise*. Paris : Desclée de Brouwer, 1997.
- ERIKSON, Erik H. (1968). *Adolescence et crise, La quête de l'identité*. Paris : Flammarion, 1978.
- FAIN Michel. (1981). Vers un conception psychosomatique de l'inconscient. *Revue Française de psychanalyse*, Paris : Puf, 1981/2, vol. 45, p. 281-292.
- FAIN, Michel. Diachronie, structure, conflit oedipien. Quelques réflexions. *Revue française de psychanalyse*, Paris : Puf, 1981/4, vol. 45, p. 985-998.
- FANG Ling. La famille en Chine traditionnelle et dans l'immigration en France. In MESMIN Claude et (al). *Cultures et Thérapies*. Grenoble : La pensée Sauvage, 1997.
- FASSIN, Eric. Nicolas Sarkozy en marche vers le "monoculturalisme". Article paru dans l'édition du Monde du 26 février 2011.
- FAUCHEUX, Claude (Ed.). *Psychologie dynamique, les relations humaine par Kurt Lewin. Morceaux choisis et présentés par C. Faucheux*. Paris : Puf, 1959.

FAUCHEUX, Claude, MOSCOVICI, Serge. Le style de comportement d'une minorité et son influence sur les réponses d'une majorité. *Bulletin du CERP*, Paris : CNRS, 1967/4, n°16, p. 337-360.

FAUCHEUX, Claude, MOSCOVICI, Serge. *Psychologie sociale théorique et expérimentale. Recueil de textes*. La Haye : Mouton, 1971.

FERRO, Marc (2005). La colonisation française : une histoire inaudible. Entretien réalisé par Bancel N. et Lemaire S. le 8 avril 2005. In BANCEL, Nicolas, BLANCHARD, Pascal, LEMAIRE, Sandrine (dir). *La fracture Coloniale*. Paris : La Découverte, 2006.

FERRY, Luc. *Homo Aestheticus, l'invention du goût à l'âge démocratique*. Paris : Grasset, 1990.

FONTAINE, Louise, JUTEAU, Danièle. Appartenance à la nation et droits à la citoyenneté. In ELBAZ, Mikhaël, FORTIN, Andrée, LAFOREST, Guy (dir), *Les frontières de l'identités. Modernité et postmodernité au Québec*. Paris : L'Harmattan, 1996.

FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir*. Paris : Gallimard, 1975

FOULKES, Sigmund Heinrich. (1964). *Psychothérapie et analyse de groupe*. Paris : Payot, 1970.

FOURGEAU, Catherine. L'insertion en France des communautés asiatiques. *Migrations études*. Paris : ADRI, 1998, n°80, p. 1-12.

FRASER, Nancy. (2005). *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et distribution*. Paris : La Découverte, 2011.

FRASER, Nancy. Devenir pairs. Entretien avec Nancy Fraser propos recueillis par Vincent Casanova, Gaëlle Krikorian. *Vacarme*, Paris : Association Vacarme, 2011, n°55. Edition électronique : <http://www.vacarme.org/>

FREUD, Sigmund. (1894-1924). *Névrose, psychose et perversion*. Paris : Puf, 1973.

FREUD, Sigmund. (1901). *Psychopathologie de la vie quotidienne*. Paris : Payot, 1975.

FREUD, Sigmund. (1901). *Le rêve et son interprétation*. Paris : Gallimard, 1977.

FREUD, Sigmund. (1905). *Trois essais sur la sexualité*. Paris : Puf, 1962.

FREUD, Sigmund. (1908). *Cinq leçons sur la psychanalyse*. Paris : Payot, 2004.

FREUD, Sigmund. (1912-1913). *Totem et Tabou*. Paris : Payot, 2001.

FREUD, Sigmund. (1914a). Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique. In *Cinq leçons sur la psychanalyse*. Paris : Payot, 2004.

FREUD, Sigmund. (1914b). Pour introduire le narcissisme. In *La vie sexuelle*. Paris : Puf, 1969.

FREUD, Sigmund. (1919). L'inquiétante étrangeté (Das Unheimliche). In *Essais de psychanalyse appliquée*. Paris : Éditions Gallimard, 1933. Edition électronique de l'université du Québec à Chicoutimi : <http://classiques.uqac.ca/>

FREUD, Sigmund. (1920). Au-delà du principe de plaisir. In *Essais de psychanalyse*. Paris : Éditions Payot, 1968. Edition électronique de l'université du Québec à Chicoutimi : <http://classiques.uqac.ca/>

FREUD, Sigmund. (1921). Psychologie collective et analyse du moi. In *Essais de psychanalyse*. Paris : Payot, 1968. Edition électronique de l'université du Québec à Chicoutimi : <http://classiques.uqac.ca/>

FREUD, Sigmund. (1925). Ma vie et la psychanalyse. Paris : Gallimard, 1971. Edition électronique de l'université du Québec à Chicoutimi : <http://classiques.uqac.ca/>

FREUD, Sigmund. (1923). Le moi et le ça. In *Essais de psychanalyse*. Paris : Payot, 1968. Edition électronique de l'université du Québec à Chicoutimi : <http://classiques.uqac.ca/>

FREUD, Sigmund. (1929-1930). Le malaise dans la culture. In *Œuvres complètes de Freud/ Psychanalyse tome XVIII*. Paris : Puf, 2002.

FROMM Erich. (1951). *Le langage oublié*. Paris : Payot, 2002.

FROMM, Erich. *Grandeur et limites de la pensée freudienne*. Paris : Robert Laffont, 1980.

GALLISSOT, René. Epouvantail ethnique et meli-melo culturel. In SIMON-BAROUH, Ida, de RUDDER, Véronique (dir). *Migrations internationales et relations inter-ethniques*. Paris : L'Harmattan, 1997.

GASPARD, Françoise. Multiculturalisme et identités. *Recherche sociale*, Paris : FORS, 1998, n°147, p. 59-64.

GAULEJAC, Vincent (de). *La névrose de classe*. Paris : Hommes et Groupes éditeurs, 1987.

GAULEJAC, Vincent (de). *L'histoire en héritage, Roman familial et trajectoire sociale*. Paris : Desclée de Brouwer, 1999.

GAULEJAC, Vincent (de). *Les sources de la Honte*. Paris : Desclée de Brouwer, 1996a.

GAULEJAC, Vincent (de), ROY Shirley (dir). *Sociologies Cliniques*. Paris : Hommes et perspectives, 1993.

GAULEJAC, Vincent (de), HANIQUE, Fabienne, ROCHE, Pierre (dir). *La sociologie clinique. Enjeux théorique et méthodologique*. Ramonville Saint-Agne : Erès, 2007.

GAULEJAC, Vincent (de). La honte, le sujet, l'identité. Détours identitaires. *Revue Internationale de psychosociologie*, Paris : Eska, 1995/2, n°11, p.111-124

- GAULEJAC, Vincent (de), AUBERT Nicole. *Le coût de l'excellence*. Paris : Seuil, 1991.
- GAULEJAC, Vincent (de). (1996b). S'autoriser à penser. In BOUILLOUD Jean-Philippe (dir). *Itinéraire de sociologues* (suite). Paris : L'Harmattan, 2007.
- GAULEJAC, Vincent (de). Le sociologue en quête d'identité. *Cahiers internationaux de sociologie*, Paris : Puf, 2001-2002, n°111, p. 355-362.
- GAULEJAC, Vincent (de). Le malaise de la transmission. *Empan*, Paris : Erès, 2003/2, n°50, p. 32-37.
- GAULEJAC, Vincent (de), LEGRAND, Michel (dir). *Intervenir par le récit de vie. Entre histoire collective et histoire individuelle*. Toulouse : Erès, 2008.
- GAULEJAC, Vincent (de). La sociologie clinique entre psychanalyse et socioanalyse. *SociologieS*, 2008, Revue électronique : <http://sociologies.revues.org/index1713.html>
- GAULEJAC, Vincent (de). Au-delà du psychologisme et du sociologisme. In GIUST-DESPRAIRIES, Florence (dir.). *Entre social et psychique : questions épistémologiques*. Paris : L'Harmattan, 2009.
- GAULEJAC, Vincent (de). Le sujet face à la transmission. *Dialogue*. Toulouse : Erès, 2009/4, n° 186, p. 117-129.
- GAULEJAC, Vincent (de). *Qui est-je ?* Paris : Seuil, 2009.
- GIMENEZ, Guy. Les objets de relation en situation individuelle, groupale et familiale. *Le Divan familial*, Paris : In Press, 2006/1, n°16, p. 77-96.
- GIUST-DESPRAIRIES, Florence. *L'enfant rêvé. Significations imaginaires d'une école nouvelle*. Paris : Armand Colin, 1989.
- GIUST-DESPRAIRIES, Florence. L'école républicaine : l'envers d'un mythe. Détours identitaires. *Revue Internationale de psychosociologie*, Paris : Eska, 1995/2, n°11, p.83-92.
- GIUST-DESPRAIRIES, Florence. *L'identité comme processus entre liaison et déliaison. Education Permanente*, Arcueil : Education Permanente, 1996, n°128, p. 63-70.
- GIUST-DESPRAIRIES, Florence, BARUS-MICHEL, Jacqueline (dir). La scène sociale : crise, mutation, émergence. *Revue Internationale de Psychosociologie*, Paris : Eska, 1998/4, n°9.
- GIUST-DESPRAIRIES, Florence. L'imaginaire collectif ou la construction du monde dans les groupes institués. *Revue Française de psychanalyse*, Paris : Puf, 1999, n°3. p. 863-877.
- GIUST-DESPRAIRIES, Florence. De la recherche-action à l'intervention psychosociale clinique. *Revue internationale de psychosociologie et de gestion des comportements organisationnels*, Paris : Eska, 2001/7, n°16-17, p. 33-46.
- GIUST-DESPRAIRIES, Florence. *L'imaginaire collectif*. Paris : Erès, 2003a.

GIUST-DESPRAIRIES, Florence. *La figure de l'autre dans l'école républicaine*. Paris : Puf, 2003b.

GIUST-DESPRAIRIES, Florence. *Le désir de penser. Construction d'un savoir clinique*. Paris : Teraèdre, 2004.

GIUST-DESPRAIRIES, Florence (dir). *Analyser ses pratiques professionnelles en formation*. Champigny sur Marne : CRDP, 2005.

GIUST-DESPRAIRIES, Florence, CIFALI, Mireille. *De la clinique. Un engagement pour la formation et la recherche*. Bruxelles : de Boeck, 2006.

GIUST-DESPRAIRIES, Florence. L'intrication du psychique et du social : de la réalité empirique à sa conceptualisation. In GIUST-DESPRAIRIES, Florence (dir.). *Entre social et psychique : questions épistémologiques*. Paris : L'Harmattan, 2009.

GIUST-DESPRAIRIES, Florence. Instaurer une démarche clinique d'analyse de pratique aujourd'hui : un bras de fer épistémologique. *Nouvelle Revue de Psychosociologie*, Toulouse : Érès, n°11, 2010, p. 67-83.

GIUST-Ollivier, Annie-Charlotte, OUALID, Florence. Les groupes analyse des pratiques. *Nouvelle revue de psychosociologie*. Toulouse : Erès, 2011, n°11.

GODBOUT, Jacques, CHARBONNEAU, Johanne, LEMIEUX, Vincent. L'étrange modernité de la famille québécoise. In ELBAZ, Mikhaël, FORTIN, Andrée, LAFOREST, Guy (dir), *Les frontières de l'identités. Modernité et postmodernité au Québec*. Paris : L'Harmattan, 1996.

GREEN, André. (1961). Le Rôle: contribution à l'étude des mécanismes d'identification. *Evolution psychiatrique*, Paris : Centre d'éditions psychiatriques, 1961/1, n°26, p. 1-32.

GUENIF-SOUILAMAS, Nacira. (2005). La réduction à son corps de l'indigène de la République. In BANCEL, Nicolas, BLANCHARD, Pascal, LEMAIRE, Sandrine (dir). *La fracture Coloniale*. Paris : La Découverte, 2006.

GUENIF-SOUILAMAS, Nacira. La république aristocratique et la nouvelle société de cour. In Nacira GUENIF-SOUILAMAS (dir). *La république mise à nu par son immigration*. Paris : Editions La fabrique, 2006.

GUERIN-PACE, France. Sentiment d'appartenance et territoires identitaires. *Espaces géographiques*, Paris : Belin, 2006/4, n°35, p. 298-308.

HALSWACHS, Maurice. (1932). Chicago, expérience ethnique. In Yves GRAFMEYER, Isaac, JOSEPH. *L'école de Chicago - naissance de l'écologie urbaine*. Paris : Aubier, 1990.

HEENEN-WOLF, Susann, WERNER, Knauss. Analyse de groupe autour de conflits dits « interculturel ». *Connexions*, Paris : Erès, 1991/2, n°58, p. 21-30.

HEGEL, Georg, Wilhelm. (1807). *La phénoménologie de l'Esprit I*. Paris : Gallimard, 1993.

HELLY, Denise, SCHENDEL (Van), Nicolas. Variations identitaires sur la nation. Tradition, territoire et langue. In ELBAZ, Mikhaël, FORTIN, Andrée, LAFOREST, Guy (dir). *Les frontières de l'identités. Modernité et postmodernité au Québec*. Paris : L'Harmattan, 1996.

HELLY Denise. Les transformations de l'idée de nation. In BOUCHARD, Gérard, LAMONDE, Yvan (dir). *La nation dans tous ses états*. Paris : L'Harmattan, 1997.

HELLY, Denise. Le multiculturalisme canadien : de la promotion des cultures immigrés à la cohésion sociale 1971-1999. *Cahiers de l'Urmis*, n°6, 2000, Paris : <http://urmis.revues.org>

HEMERY, Daniel. Viêt Nam, Laos, Cambodge. *L'incertitude indochinoise*. Paris : La Documentation française, 1991.

HERITIER, Françoise, 2000. La conscience d'être immigré. In BARRET-DUCROCQ, Françoise (dir). *Migrations et Errances*. Paris : Grasset, 2000.

HESS, Rémi. Institution. In BARUS-MICHEL, Jacqueline, ENRIQUEZ, Eugène, LEVY, André (dir). *Vocabulaire de psychosociologie*. Paris : Erès, 2004

HIAO KING, ou Livre canonique sur la piété filiale. Traduction en Français par Pierre Martial Cibot (1727-1780). In Confucius. *Le livre de la Piété filiale*. Paris : Éditions du Seuil, 1998.

HINSHELWOOD, Robert D. *Dictionnaire de la pensée kleinienne*. Paris : Puf. 2000.

HOBBS, Thomas. (1651). *Léviathan*. Première partie, chap. XIII, De la condition naturelle des hommes en ce qui concerne leur félicité et leur misère. *Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*. Edition électronique de l'université du Québec à Chicoutimi : <http://classiques.uqac.ca/>

HO CHI MINH. *Textes 1914-1969 Choix de Alain Ruscio*. Paris : L'Harmattan, 1990.

HOIJMAN, Lila. Une prise en charge spécifique pour des jeunes toxicomanes, migrants de seconde génération. In MESMIN, Claude et al. *Psychothérapie des enfants de migrants*. Grenoble : La pensée Sauvage, 1995.

HONNETH, Axel. (1980). Travail et agir instrumental. À propos des problèmes catégoriels d'une théorie critique de la société. *Revue Travailler*, Revigny-sur-Ornain : Martin Media, 2007/2, n°18, p.17-58.

HONNETH, Axel. (1992). *La lutte pour la reconnaissance*. Paris : Editions du Cerf, 2000.

HONNETH, Axel. Reconnaissance et justice. *Le passant ordinaire*, Paris : Editions du Passant, 2002, n°38, p. 39-44.

HONNETH, Axel. Théorie de la reconnaissance : une esquisse. *Revue du Mauss*, Toulouse : Erès, 2004, n°23, p.134-136.

HONNETH, Axel. Visibilité et invisibilité : sur l'épistémologie de la reconnaissance. *Revue du Mauss*, Toulouse : Erès, 2004, n°23, p.137-151.

HONNETH, Axel. Sans la reconnaissance, l'individu ne peut se penser en sujet de sa propre vie. Entretien réalisé par Alexandra Lagnel-Lavastine. *Philosophie magazine*, n°5, 2006.

HONNETH, Axel. Les conflits sociaux sont des luttes pour la reconnaissance. Entretien réalisé par Catherine Halpern. *Sciences Humaines*, n°172, 2006.

HUARD, Pierre, DURAND, Maurice. (1954). *Connaissance du Vietnam*. Paris : Ecole française d'Extrême Orient, 2002.

HUOT, François, COUTURIER, Yves. L'examen des usages de la théorie en intervention sociale. *Nouvelles pratiques sociales*, Montréal : Université du Québec à Montréal (UQAM), 2003/2, n°16, p. 19-29.

HURTUBISE, Roth, LAAROUSSI, Michel. Analyse des pratiques d'intervention, restitution et validité. Une expérience de recherche-formation avec des travailleurs de rue. *Revue internationale de psychosociologie*, Paris : Eska, 2001/1-2, n° 16-17, p. 273-287.

HYPOLITE Jean. *Logique et existence*. Chapitre premier. L'ineffable. Paris : Puf, 1991.

JAITIN, Rosa. La thérapie familiale psychanalytique. Les recherches de l'école argentine : Enrique Pichon Rivière. *Dialogue*, Toulouse : Erès, 2006/2, n° 172, p. 73-87.

JAITIN, Rosa. Réflexions sur la notion de reconnaissance dans l'oeuvre d'E. Pichon-Rivière (1907-1978). *Le Divan familial*, Paris : In Press, 2008/2, n° 21, p. 155-168.

JEAN-STROCHLIC, Christine. Les forces du Temps. *Revue française de psychosomatique*, Paris : Puf, 2007, n°31, pp. 59-74.

JUNG, Carl Gustav. (1964). *Essai d'exploration de l'inconscient*. Paris : Folio, 1990.

JUNG, Carl Gustav. (1933). *Dialectique du moi et de l'inconscient*. Paris : Folio, 1995.

JUTEAU, Danielle. Les rapports ethniques au Canada: recherche et politique. In BAROUH-SIMON, Ida, de RUDDER, Véronique (dir). *Migrations internationales et relations inter-ethniques*. Paris : L'Harmattan, 1997.

KADDOURI, Mokhtar et al. (dir). *La question identitaire dans le travail et la formation*. Paris : L'Harmattan, 2008.

KADDOURI, Mokhtar. Motifs identitaires des formes d'engagement en formation. *Savoirs*, Paris : L'Harmattan, 2011/1, n°25. p. 69-86.

KAËS, René. (1976). *L'Appareil psychique groupal*. Paris : Dunod, 2000.

KAËS, René. (1987). Réalité psychique et souffrance dans les institutions. In (col.) *L'institution et les institutions. Etudes psychanalytiques*. Paris : Dunod, 2003.

KAËS, René. *Le groupe et le sujet du groupe*. Paris : Dunod, 1993.

KAËS, René, FAIMBERG, Haydée, ENRIQUEZ, Micheline, BARANES, Jean-José. *Transmission de la vie psychique entre génération*. Paris : Dunod, 1993.

KAËS, René. Un séminaire expérimental interculturel, Maastricht, juillet 1985. *Connexions*, Ramonville Saint-Agne : Eres, 1994/1, n°63, p.23-32.

KAËS, René. (1998). Différence culturelle, souffrance de la langue et travail du préconscient dans deux dispositifs de groupe. In KAËS René (dir). *Différence culturelle et souffrance de l'identité*. Paris : Dunod, 2005.

KAËS, René. *Les théories psychanalytiques du groupe*. Paris : Puf, 1999.

KAËS, René. *Les alliances inconscientes*. Paris. Dunod, 2009

KARDINER, Abram. (1939). *L'individu dans sa société : essai d'anthropologie psychanalytique*. Paris : Gallimard, 1969.

KAUFMANN, Jean-Claude. *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*. Paris : Armand Colin, 2004.

KEUCHEYAN, Razmig. *Hémisphère gauche. Une Cartographie des nouvelles pensée critiques*. Montréal : Lux, 2010

KHELLIL, Mohand. (1997). *Sociologie de l'intégration*. Que sais-je ? Paris : Puf, 2005.

KISS, Adam. Les émotions selon la médecine extrême orientale et l'empathie. In KISS, Adam et Al. *Les émotions : Asie, Europe*. Paris : L'Harmattan.

KLEIN, Mélanie. (1928). Les stades précoces du conflit Oedipien. In *Essais de psychanalyse*. Paris : Payot, 1969.

KLEIN, Mélanie. (1946-1963). *Le Transfert et autres écrits : inédits de Mélanie Klein*. Paris : Puf, 1995.

KLEIN, Mélanie. (1957). *Envie et gratitude et autres essais*. Paris : Gallimard, 1968.

KLEIN, Mélanie. (1945). *Le Complexe d'Œdipe*. Paris : Payot, 1968.

KLEIN, Mélanie. (1940). *Deuil et dépression*. Paris : Payot, 1968.

KLEIN, Mélanie. (1937). L'amour, la culpabilité et le besoin de réparation. In *L'amour et la haine*. Paris, Payot, 2001.

- KROEBER, Theodora. (1961). *Ishi, Testament du dernier indien sauvage de l'amérique du nord*. Paris : Plon, 1968.
- KYMLICKA, Will. Droits de l'homme et justice ethnoculturelle. In SOSOE, Lukas K. (dir). *Diversité Humaine. Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*. Québec : Les Presses de l'Université Laval, 2002.
- LAACHER, Smain. L'intégration comme objet de croyance. *Confluences Méditerranée*, 1992, n°1, p. 53-63.
- LABARRIERE, Jean, JARZYCK, Gwendolyne Jarzyck. *Les premiers combats de la reconnaissance. Maîtrise et servitude dans la phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris : Aubier-Montaigne, 1987.
- LABELLE, Micheline. La politique de la citoyenneté et de l'interculturalisme au Québec : Défis et enjeux. In GREVEN-BORDE, Hélène, TOURNON, Jean (dir). *Les identités en débat: intégration ou multiculturalisme ?* Paris-Montréal : L'Harmattan, 2000.
- LABELLE, Micheline, ROCHER, François, ROCHER, Guy. Pluriethnicité, citoyenneté et intégration: de la souveraineté pour lever les obstacles et les ambiguïtés. *Cahiers de recherche sociologique*, Montréal : Département de sociologie de l'Uqàm, 1995, n° 25, p. 213-245.
- LABELLE, Micheline, ROCHER, François. Interculturalisme : perspectives, directions pour l'avenir. Acte du *symposium international sur l'interculturalisme*. Montréal, 2011.
- LABROUSSE, Pierre. *La méthode Vietminh. Indochine 1945-1954*. Panazol : Editions Lavauzelle, 1996.
- LABURTHE-TOLRA, Philippe (Ed.). *Roger Bastide ou le réjouissement de l'abîme*. Paris : L'Harmattan, 1994.
- LACAN, Jacques. Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je. *Revue Française de psychanalyse*, Paris : Puf, 1949/4, Vol. 13, p. 449-455.
- LACAN, Jacques. (1958). *Désir et interprétation*. Texte original consulté sur le site de l'Ecole lacanienne : <http://www.ecole-lacanienne.net>
- LAFONT, Pierre-Bernard (dir). *Les frontières du Viêtname*. Paris : L'Harmattan, 1989.
- LAHIRE, Bernard (dir). *A quoi sert la sociologie*. Paris : La Découverte, 2002.
- LAPEYRONNIE, Didier. (2005). La banlieue comme théâtre colonial, ou la fracture coloniale dans les quartiers. In BANCEL, Nicolas, BLANCHARD, Pascal, LEMAIRE, Sandrine (dir). *La fracture Coloniale*. Paris : La Découverte, 2006.
- LAOUKILI Abelaâli. Rapports de domination, laïcité et relations interculturelles. *Connexions*, Ramonville Saint-Agne : Eres, 2005/1, n°83, p. 79-98.

- LAPLANCHE Jean, PONTALIS Jean-Bertrand. (1967). *Vocabulaire de la psychanalyse*. Paris : Puf, 2007.
- LEANZA, Yvan, LAVALLEE, Marguerite. Les enfants de migrants : l'apparente double appartenance. *Collectif Interculturel*. Sainte-Foy : IRFIQ, 1996/2, n°2, p. 87-102.
- LE BON, Gustave. (1895). *Psychologie des foules*. Paris : Puf, 2006.
- LE BRAS Hervé. *Le sol et le sang*. Paris : L'Aube, 1994.
- LESCARRET, Odette, BERTRAND Didier, TRAN Thu Huong. Les théories implicites de l'enfant en France, au Vietnam, au Cambodge. *Etudes Vietnamiennes*, Hanoi : The Gioi, 2000/4, n°138. p. 221-228.
- LECOMTE, Clarisse. Analyse des pratiques et processus de subjectivation en situation professionnelle. *Nouvelle revue de psychosociologie*, Toulouse : Érès, 2011/1 n° 11, p. 53-66.
- LEGAT, Bernard-Joseph. *Le code des étrangers ou traité de la législation française concernant les étrangers*. Paris : Béchet Ainé Librairie éditeur, 1832.
- LEGENDRE, Pierre. (1985). *L'inestimable objet de la transmission. Etude sur le principe généalogique en Occident*. Paris : Fayard, 2004.
- LEGRAND, Michel. *L'approche biographique*. Marseille : Hommes et Perspectives, 1993.
- LÊ HUU KHOA. *Les jeunes Vietnamiens de la deuxième génération, la semi-rupture au quotidien*. Paris : CIEMI- L'Harmattan, 1987.
- LÊ HUU KHOA. *Les réfugiés et immigrants originaires de la péninsule indochinoise*. Paris : ADRI-Agence pour le développement des relations interculturelles, 1984.
- LÊ HUU KHOA. Bouddhisme, Taoïsme, confucianisme, culte des ancêtres, entre l'éthique et la rationalité autocritique. *Migrants formations : religions et intégration*, Paris : CNDP-CRDP, 1990/9, n°82. p. 92-105.
- LÊ HUU KHOA. *Les Vietnamiens en France insertion et identité*. Paris : CIEMI-L'Harmattan, 1985.
- LÊ HUU KHOA. *L'interculturel et l'eurasien*. Paris : L'Harmattan, 1993.
- LÊ HUU KHOA. *L'immigration confucéenne en France. On s'exile toujours avec ses ancêtres*. Paris : L'Harmattan, 1996.
- LEGAULT Gisèle, RACHEDI, Lilyane (dir). (2000). *L'intervention interculturelle*. Montréal : Gaëtan Morin, 2008.
- LEMAN, Marc. (1993). *Le multiculturalisme canadien*. Division des affaires politiques et sociales. Révisé le 15 février 1999. Edition électronique du gouvernement canadien : <http://publications.gc.ca/collections/Collection-R/LoPBdP/CIR/936-f.htm>

LERAY Christian, Bouchard Claude (dir). *Histoires de Vie : Miroirs Singuliers de la culture*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2003.

LE ROY, Jaak. Espace transitionnel et processus d'individuation. Deux séminaires interculturels d'analyse de groupe. *Connexions*, Paris : Erès, 1991/2, n°58, p. 9-20.

LEVY, André (Ed.). *Psychologie sociale. Textes fondamentaux anglais et américains, choisis, et présentés et traduits par A. Lévy*. Paris : Dunod, 1965.

LEVI-STRAUSS, Claude. (1947). *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris : Mouton et Maison des Sciences de l'Homme, 1967, p. 3-13 et pp. 548-570. Edition électronique de l'université du Québec à Chicoutimi : <http://classiques.uqac.ca/>

LEVI-STRAUSS, Claude. *La pensée sauvage*. Paris : Plon, 1962.

LEVI-STRAUSS, Claude (dir). *L'identité. Séminaires interdisciplinaire 1974-1975*. Paris : Puf et Quadrige, 1977.

LEVI-STRAUSS, Claude. *La potière jalouse*. Paris : Plon, 1985.

LEVY André. Questions d'éthique. *Nouvelle revue de psychosociologie*, Toulouse: Erès, 2007/1, n°3, p. 9-22.

LIPPIT, Ronald, WHITE Ralph K. *Autocracy and Democracy: An Experimental inquiry*, New York: Harper & Brothers, 1960.

LOCKE, John. (1690). *Traité du gouvernement civil*. Edition électronique de l'université du Québec à Chicoutimi : <http://classiques.uqac.ca/>

LORCERIE, Françoise. Les habits neufs de l'Assimilation en France. In BAROUH-SIMON, Ida, de RUDDER, Véronique (dir). *Migrations internationales et relations inter-ethniques*. Paris : L'Harmattan, 1997.

LORCERIE, Françoise, *L'école et le défi ethnique : éducation et intégration*. Issy-les-Moulineaux : ESF éditeur, 2003.

MAALOUF, Amin. *Les identités meurtrières*. Paris : Grasset, 1998.

MAISONNEUVE, Jean. *La dynamique des groupes, Que sais-je ?*, Paris, Puf, 1968.

MALEWSKA-PEYRE, Hanna. Les troubles de la socialisation chez les jeunes issus de l'immigration. In *Marginalités et troubles de la socialisation*. MALEWSKA-PEYRE, Hanna, TAP, Pierre (dir). Paris : Puf, 1993.

MALINOWSKY Bronislaw. (1927). *La paternité dans la psychologie primitive*. Viry-Châtillon : A l'écluse d'aval, 2006.

MALINOWSKI Bronislaw. *Une théorie scientifique de la culture*. Paris : Points, 1944.

MAINGUY, Luc. L'accueil des « boat people » à Rennes entre 1975 et 1985. *Hommes et migrations*. Paris : Cité National de l'histoire de l'immigration, 2001, n° 1234, p. 33-37.

MAIS Jean. *Etre Vietnamien*. Paris : Echanges France-Asie. 1981, n°63.

MARTINELLI, Bruno. « La malice gâche l'amitié ». Réflexions sur l'empathie en ethnologie. In KISS Adam (dir.). *L'empathie dans la rencontre interculturel*. Paris : L'Harmattan, 2001.

MARTUCCELLI, Danilo. Les trois voies de l'individu sociologique. *Espacetemps.net*, 2005. Revue électronique : <http://espacetemps.net/document1414.html>

MASSE, Jean- Pierre. *L'exception indochinoise, le dispositif d'accueil des réfugiés politique en France, 1973-1991*. Thèse de doctorat en sociologie politique. Paris EHESS. Soutenue le 4 juillet 1996.

MATHARAN, Jean-Louis. *Histoire du sentiment d'appartenance en France. Du IIe siècle à nos jours*. Paris : L'Harmattan, 2010.

MAUSS, Marcel. (1923-1924). Essai sur le don. Forme et raison d'échange dans les sociétés archaïques. *L'Année Sociologique*, seconde série, 1923-1924. Edition électronique de l'Université du Québec à Chicoutimi : http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

MAYER, Robert, OUELLET, Francine, SAINT-JACQUES, Marie-Christine, et al. *Méthodes de recherche en intervention sociale*. Boucherville : Gaëtan Morin, 2000.

MEAD George Herbert. (1934). *L'esprit, le soi et la société*. Paris : Puf, 2007.

MEINTEL, Deirdre, KANH, Emmanuel. Parents de deuxième génération en union mixte au Québec et projets de transmission identitaire. In POTVIN, Maryse, EID, Paul, VENEL, Nancy (dir). *La 2e génération issue de l'immigration. Une comparaison France-Québec*. Montréal : Arhena, 2007

MESLIN, Karine. Accueil des Boat-people : une mobilisation atypique. *Plein droit*, Paris : Publication GISTI (Groupe d'information et de soutien des immigrés), 2006, n°70, p. 36-39.

METHOT, Caroline. *Du Vietnam au Québec, la valse des identités*. Québec : Institut québécois de recherche sur la culture, 1995.

MIJOLLA, Alain (de). (1986). *Les visiteurs du moi*. Paris : Les belles lettres, 2003.

MILGRAM, Stanley. *Soumission à l'autorité*. Paris : Calmann-Levy, 1974. Edition électronique de l'université du Québec à Chicoutimi : <http://classiques.uqac.ca/>

MISSENARD André. Identification et processus groupal. In KAËS, René et al. *Le travail psychanalytique dans les groupes*. Paris : Dunod, 1982.

MONNAIS, Laurence. Ordonnance coloniale, prescriptions médicales et changement social. L'offre et la demande en médicaments dans le Viêt Nam de la première moitié du XXe siècle. *Genèses*, Paris : Belin, 2007/4, n° 69, p. 26-48.

MOODLEY, Kogila, ADAM, Kanya. La question controversée des droits des groupes ethnoculturels. In SOSOE Lukas K. (dir). *Diversité Humaine. Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*. Québec : Les Presses de l'Université Laval, 2002.

MORENO Jacob Levy. *Psychothérapie de groupe et psychodrame*. Paris : Puf, 1965.

MORILLON, Anne. Les réfugiés politiques face à la naturalisation. *Hommes et migrations*, Paris : Cité National de l'histoire de l'immigration, 2001, n° 1234, p.58-60.

MORIN, Edgar. *La méthode*, 1- La Nature de la Nature. Paris : Seuil, 1977.

MOSCOVICI, Serge. *Psychologie des minorités actives*. Paris : Puf, 1979.

NAVRIDIS, Klimis. La séance en tant qu'interaction : Flux transférentiels et communication non verbale. *Revue Internationale de psychosociologie*, Paris : Eska, 2001/7, n°16-17, pp. 307-316.

NGO, Van. *Viêt Nam, 1920-1945. Révolution et contre-révolution sous la domination Colonial*. Paris : Nautilus, 2000.

NGO, Van. *Au pays de la cloche fêlée*. Paris : L'Insomniaque, 2000.

NGUYEN, Khac Vien. (1993). *Viêt Nam, une longue histoire*. Paris : L'Harmattan, 1999.

NOIRIEL, Gérard. *Le creuset Français. Histoire de l'immigration XIXe –XXe siècle*. Paris : Seuil, 1988.

NOIRIEL, Gérard. (1993). Français et étrangers. In NORA, Pierre (dir.). *Les Lieux de mémoire*. Vol. 3. Paris : Gallimard, 1993.

NOIRIEL, Gérard. *A quoi sert « l'identité nationale »*. Marseille : Agone, 2007.

OLAZABAL, Ignaki. Ethnicité et société nationale au Québec. Les relations entre juifs ashkénases et Québécois francophones à Montréal. *Cahiers de l'Urmis*, n°4, 1998, Paris : <http://urmis.revues.org>,

PARK, Robert Ezra. (1952). La ville phénomène naturel. In GRAFMEYER, Yves, JOSEPH, Isaac (ed.). *L'école de Chicago - naissance de l'écologie urbaine*. Paris : Aubier, 1990.

PAGES, Max, BONETTI, Michel, DESCENDRE, Daniel, GAULEJAC, Vincent (de). *L'emprise des organisations*. Paris : Puf, 1979.

PAGES, Max. (1984). *La vie affective des groupes*. Paris : Dunod, 1997.

PERRON, Roger. Histoire de la psychanalyse. Que sais-je ? Paris : Puf, 2009.

PINEL, Jean-Pierre, BLONDEAU, Serge. Un emboîtement de crises : de la crise du social-historique à celle du collectif. *Connexions*, Ramonville Saint-Agne : Erès, 2010/2 n° 94, p. 7-10.

PINES, Malcom. (1983). Reflections on mirroring. *International Review of Psycho-Analysis*, Londres: Institute of psycho-analysis, 1984, n° 11, p. 27 - 42.

PINSON, Michel, PINSON, Monique. *Voyage en grande bourgeoisie*. Chapitre 4. La pratique de l'observation. Paris : Puf, 1997.

RAUTENBERG, Michel. Concepts, approches théoriques et pratiques de l'interculturel : quel décalage entre le penser, le dire et le faire? Acte du *Colloque de lancement de l'année du dialogue Interculturel*. UNESCO, 13 et 14 mars 2008.

PICHON-RIVIERE, Enrique. (1965-1970). *Le processus groupal*. Ramonville Saint-Agne : Erès, 2004

POUTIGNAT, Philippe, STREIFF-FENART, Jocelyne. (1995). *Théorie de l'ethnicité*. Paris : Puf, 2008.

REA, Andrea, TRIPIER, Maryse. *Sociologie de l'immigration*. Paris : La Découverte, 2008.

REDFIELD, Robert, LINTON Ralph, HERSKOVITS Melville J. (1936). Memorandum pour l'étude de l'acculturation. In *Bastidiana*, Rouen : Bastidiana, 1998.

RENAUD, Gilbert. Le formel et l'informel. *Théologiques*, Montréal : Université de Montréal, 1995/1, n°3, p. 129-152.

RENAUT, Alain. Les subjectivités : pour une histoire du concept de sujet. In VIEILLARD-BARON, Jean-Louis, GUIBERT, Elisabeth (dir). *Penser le sujet aujourd'hui*. Paris : Méridiens-Klincksieck, 1988.

RENAULT, Emmanuel. *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*. Paris : La Découverte, 2004.

RENAULT, Emmanuel. Reconnaissance, Institution, Injustice. *Revue du MAUSS*, Paris : La Découverte, 2004/1, n°23, p. 180-195.

RENAULT, Emmanuel. La reconnaissance au cœur du social. *Sciences Humaines*, 2006, n°172.

RENAULT, Emmanuel. Reconnaissance et travail. *Travailler*, Revigny-sur-Ornain : Martin Media, 2007/2, n°18, p. 119-135.

REVAULT d'ALLONNES, Claude. Ouverture: Repères pour la recherche clinique. *Bulletin de psychologie*, Paris : Bulletin de psychologie, 1986, n°377, p. 738-742.

REVEYRAND, Odile. De la personne communautaire à la personne conviviale, l'exemple des Bassari du Sénégal. In NOT Louis (Ed.). *Regards sur la personne. Acte des journées d'étude des 6,7 et 8 février 1985. Université de Toulouse.* Toulouse : Presse Universitaire du Mirail, 1986.

RHEAUME, Jacques. Quand l'histoire devient agissante. In GAULEJAC Vincent (de), LEGRAND Michel (dir). *Intervenir par le récit de vie.* Ramonville Saint-Agne : Erès, 2008

RHEAUME, Jacques, et al. Pluriethnicité et intégration : élément des récits collectifs de l'action communautaire dans le quartier Côte-des-Neiges. *Cahiers METISS*, Montréal : METHIS, 2008/1, n°3, p. 51-61.

RHEAUME, Jacques. La sociologie clinique comme pratique de recherche en institution. Le cas d'un centre de santé et services sociaux. *Sociologie et sociétés*, Montréal : Les presses de l'université de Montréal, 2009/1, n°41, p. 195-215.

RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre.* Paris : Seuil, 1990.

RICOEUR, Paul. Les paradoxes de l'identité. *L'information psychiatrique*, Montrouge : John Libbey Eurotext, 1996, n°3, p. 201-206.

RICOEUR, Paul. Introduction. *Migrations et Errances*, Paris : Grasset, 2000.

RICOEUR Paul. *Parcours de la reconnaissance.* Paris : Folio, 2004

ROCHER, Guy. La société québécoise : énigme à résoudre. *Forces*, 1976, n°34-35, p. 56-63. Edition électronique de l'université du Québec à Chicoutimi : <http://classiques.uqac.ca/>

ROBERGE, Jonathan. *Paul Ricoeur, la culture et les sciences humaines.* Québec : Presses de l'Université de Laval, 2008.

ROBIN, Régine. L'impossible Québec pluriel. In ELBAZ, Mikhaël, FORTIN, Andrée, LAFOREST, Guy (dir), *Les frontières de l'identités. Modernité et postmodernité au Québec.* Paris : L'Harmattan, 1996.

ROGERS, Carl. (1968). *Le développement de la personne.* Paris : Dunod, 1996.

ROGERS, Carl. (1970). *Les groupes de rencontre.* Paris : Dunod, 1973

ROUCHY, Jean-Claude. *Le groupe, espace analytique. Clinique et théorie.* Paris : Erès, 1998.

ROUCHY, Jean-Claude. Les prémices d'une recherche transculturelle. *Connexions*, Paris : Erès, 1994/ 1, n°63, p. 9-22.

ROUCHY, Jean-Claude. Analyse de groupe : le paradoxe d'un dispositif de formation collectif pour une évolution personnelle. *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, Toulouse : Erès, 2007/1, n° 48, p. 63-74.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. (1762). *Du contrat social ou principe du droit politique*. Chap. 1.6. Du pacte social. Edition électronique de l'université du Québec à Chicoutimi : <http://classiques.uqac.ca/>

RUDDER, Véronique (de). Jalons pour une histoire socio-politique de la recherche sur les relations inter-ethniques en France. In *Migrations internationales et relations interethniques*. SIMON-BAROUH, Ida, RUDDER, Véronique (de) (dir). Paris : L'Harmattan, 1997.

SAADA, Emmanuel. La parole est aux « indigènes ». *Génèses*, Paris : Belin, 2007/4, n° 69, p. 2-3.

SAFI, Mirna. Le processus d'intégration des immigrés en France : Inégalités et segmentation. *Revue française de sociologie*. Paris : OPHRYS et Association Revue Française de Sociologie, 2006/1, vol. 47, p. 3-48.

SAID, Edward W. (1978). *L'orientalisme*. Paris : Seuil, 2005.

SARTRE, Jean-Paul. *Les mots*. Paris : Gallimard, 1964.

SAVIDAN, Patrick. *Le multiculturalisme*. Que sais-je? Paris : Puf, 2009.

SAYAD, Abdelmalek. Les trois « âges » de l'émigration algérienne en France. *Actes de la recherche en sciences sociales*, Paris : Seuil, 1977, vol. 15, p. 59-79.

SAYAD, Abdelmalek. (1991). *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité. 2 les enfants illégitimes*. Paris : Raisons d'agir, 2006.

SAYAD Abdelmalek. Qu'est-ce que l'intégration. *Hommes et migrations*, n°1182, Paris : Cité National de l'histoire de l'immigration, 1994, p 8-14.

SAYAD, Abdelmalek. *La double absence*. Paris : Seuil, 1999.

SCHNAPPER, Dominique. *La France de l'intégration. Sociologie de la nation en 1990*. Paris : Gallimard, 1991.

SCHNAPPER, Dominique. La tolérance suffit-elle pour vivre ensemble. In BARRET-DUCROCQ, Françoise (dir). *Migrations et errances*. Paris : Grasset, 2000.

SCHNAPPER, Dominique. *Qu'est-ce que l'intégration?* Paris : Gallimard, 2007.

SCHOR Ralph. *L'opinion française et les étrangers en France 1919-1939*. Paris : Publication de la Sorbonne, 1985.

SEVIGNY Robert. Une expérience de recherche-action. La réinsertion sociale de patients psychiatriques en Chine. *Revue internationale de psychosociologie et de gestion des comportements organisationnels*, Paris, Eska : 2001/7, n°16-17, p. 139-157.

SEGAL, Hanna. (1969). *Introduction à l'œuvre de Mélanie Klein*. Paris : Puf, 1980.

- SIMMEL, Georg. (1908). *Le conflit*. Paris : Circé. 1992.
- SIMMEL Georg, 1908. « Disgression sur l'étranger », in GRAFMEYER, Yves, JOSEPH, Isaac (Eds). (1894). *L'école de Chicago. Naissance de l'écologie Urbaine*. Paris : Flammarion, 2004.
- SIMON, Patrick. La question de la seconde génération en France : mobilité sociale et discrimination », In POTVIN, Maryse, EID, Paul, VENEL, Nancy (dir). *La 2e génération issue de l'immigration. Une comparaison France-Québec*. Montréal : Arhena, 2007
- SIMON, Pierre-Jean. L'Indochine française: bref aperçu de son histoire et des représentations coloniales. *Hommes et migrations*, Paris : Cité National de l'histoire de l'immigration, 2001, n° 1234, p. 14-22.
- SIMON-BAROUH, Ida. *Rapatriés d'Indochine. Deuxième génération. Les enfants d'origine indochinoise à Noyant d'Allier*. Paris : l'Harmattan, 1981.
- SIMON-BAROUH, Ida. Regard sur les migrants d'Asie du Sud Est. *Bastidiana*, Caen : MRSH, 1998, n° 23-24, p. 183-223.
- SIMON-BAROUH, Ida. Les Vietnamiens, des "rapatriés" aux Boat-people. In DEWITTE Philippe (dir). *Immigration et intégration, l'état des savoirs*. Paris : La découverte, 1999.
- SIROTA, André. Croyance et défiance au lieu du désir d'émancipation. *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, Toulouse : Erès, 2007/2, n°49, p. 77-95.
- STREIFF-FENART, Jocelyne. A propos d' « assimilation » et de « multiculturalisme »: quelques réflexions sur les catégorisations de l'altérité dans les sociétés d'immigration. In BAROUH-SIMON, Ida, de RUDDER, Véronique (dir). *Migrations internationales et relations inter-ethniques*. Paris : L'Harmattan, 1997.
- STORA, Benjamin. (2005). Quand une mémoire (de guerre) peut en cacher une autre (coloniale). In BANCEL, Nicolas, BLANCHARD, Pascal, LEMAIRE, Sandrine (dir). *La fracture Coloniale*. Paris : La Découverte, 2006.
- SOSOE, Lukas. Politiques de la reconnaissance, culture et critique du colonialisme au multiculturalisme ? In SOSOE, Lukas (dir). *Diversité Humaine. Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*. Québec : Les Presses de l'Université Laval, 2002.
- SOSOE, Lukas. Multiculturalisme, démocratie et diversité humaine. In SOSOE, Lukas (dir). *Diversité Humaine. Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*. Québec : Les Presses de l'Université Laval, 2002.
- TABOADA-LEONETTI, Isabelle et al. *Crise d'identité et déviance chez les jeunes immigrés*. Paris : La documentation française, 1982, Paris.
- TABOADA-LEONETTI, Isabelle. Stratégies identitaires et minorités. In CAMILLERI, Carmel et al. *Stratégies identitaires*. Paris : Puf, 1990.

- TABOADA-LEONETTI, Isabelle. Editorial. *Cahiers de l'Urmis*, n°6, 2000. Paris : <http://urmis.revues.org>
- TABBONI, Simonetta. De l'ambivalence sociale à l'ambivalence culturelle. *Cahiers internationaux de sociologie*, Paris : Puf, 2007/2, n°123, p. 269-288.
- TAYLOR, Charles. (1992). *Multiculturalisme. Différence et démocratie*. Paris : Flammarion, 2009.
- TAYLOR, Charles. Les sources de l'identité moderne. In ELBAZ, Mikhaël, FORTIN, Andrée, LAFOREST, Guy (dir), *Les frontières de l'identités. Modernité et postmodernité au Québec*. Paris : L'Harmattan, 1996.
- TEPPER, Elliot L. *Southeast Asian exodus : from tradition to resettlement : understanding refugees from Laos, Kampuchea and Vietnam in Canada*. Ottawa: Canadian Asian Studies Association, 1980.
- THEVENOT, Laurent. Reconnaissance avec Paul Ricoeur et Axel Honneth. In DELACROIX, Christian, DOSSE François, GARCIA Patrick (dir). *Paul Ricoeur et les Sciences Humaines*. Paris : La Découverte, 2007.
- TERTRAIS, Hugues. *Asie du Sud-est : enjeu régional ou enjeu mondial*. Paris : Gallimard, 2002.
- TIN, Louis-Georges. L'invention de l'hétérosexualité. *Sciences Humaines*. 2012, n° 235.
- TISSERON, Serge. La mémoire familiale et sa transmission à l'épreuve des traumatismes. *Revue Champs Psychosomatiques*, Le Bouscat : L'Esprit du Temps, 2002, n°25, p. 13-24.
- TODOROV, Tzvetan. *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*. Paris : Seuil, 1989.
- TODOROV, Tzvetan. Concepts, approches théoriques et pratiques de l'interculturel : quel décalage entre le penser, le dire et le faire? Acte du *Colloque de lancement de l'année du dialogue Interculturel*. UNESCO, 13 et 14 mars 2008. France.
- TOURAINÉ, Alain. Vers la démocratie culturelle ? Entretien avec Alain Touraine. *Sciences Humaines*, 1998, n°81, p. 32-33
- TOURAINÉ, Alain, KHOSROKHAVAR, Farhad. *La recherche de soi. Dialogue sur le sujet*. Paris : Fayard, 2000.
- TOURAINÉ, Alain. Multiculturalisme ou communication interculturelles. In BARRET-DUCROCQ, Françoise (dir). *Migrations et errances*. Paris : Grasset, 2000.
- TOURNON, Jean. L'identité des sociétés artefacts: l'obsession d'unité en France et au Canada. In GREVEN-BORDE, Hélène, TOURNON, Jean (dir). *Les identités en débat: intégration ou multiculturalisme ?* Paris, Montréal : L'Harmattan, 2000.

TRENT, John. La politique multiculturaliste au Canada: Une cible mouvante. In GREVEN-BORDE, Hélène, TOURNON, Jean (dir). *Les identités en débat: intégration ou multiculturalisme ?* Paris-Montréal : L'Harmattan, 2000.

TRIBALAT Michèle. *Faire France. Une enquête sur les immigrés et leurs enfants*. Paris : La Découverte, 1995.

TRAPIER, Maryse. L'immigré, analyseur de la société (note critique). *Terrains & Travaux*, Cachan : ENS-Cachan, 2004/2, n° 7, p. 173-185.

VAILLANT, Mickaël. *Race, culture. Les sciences sociales face au racisme*. Thèse de doctorat en Sciences politiques. IEP Paris, soutenue le 15 mars 2006.

VALENCIA F.-F., ELEJABARRIETA F., PAEZ D., VILLARREAL M., WAGNER W. Génération, polémique publique, climat social et mémoire collective des événements politiques. *Connexions*, Ramonville Saint-Agne : Eres, 2003/6-12, n° 80, p.151-155.

VENEL, Nancy. Variations subjectives sur une même citoyenneté. Bricolages identitaires chez des jeunes Français d'origine maghrébine. In POTVIN, Maryse, EID, Paul, VENEL, Nancy (dir). *La 2e génération issue de l'immigration. Une comparaison France-Québec*. Montréal : Arhena, 2007

VERBUNT Gilles. *La société interculturelle, vivre la diversité humaine*. Paris : Seuil, 2001.

VERBUNT Gilles. L'intégration culturelle va-t-elle s'imposer. Article du *Monde* du 24 février 2011.

VERNES, Paule-Monique. L'incertaine certitude des appartenances. In SOSOE, Lukas (dir). *Diversité Humaine. Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*. Québec : Les Presses de l'Université Laval, 2002

VIDERMAN Serge. Le rapport sujet-objet et la problématique du désir. *Revue Française de psychanalyse*, Paris : Puf, 1968. N° 4, p. 735-802.

VIGOUR Cécile. *La comparaison dans les sciences sociales: pratiques et méthodes*. Paris : La Découverte, 2005.

VINSONNEAU, Geneviève. *Contextes pluriculturels et identités : recherches actuelles en psychologie sociale*. Fontenay-sous-Bois : SIDES, 2005.

VIOLIS, Andrée. *Indochine SOS*. Paris : Gallimard, 1935 (Epuisé).

VU-RENAUD, Mong Hang. *Réfugiés vietnamiens en France. Interaction et distinction de la culture confucéenne*. Paris : L'Harmattan, 2002.

WERBER, Max. (1915). *Sociologie des religions. L'éthique économique des religions. Confucianisme et Puritanisme*. Paris : Gallimard, 1996.

WEBER, Max. (1919). *Economie et société*. Chapitre I : Les concepts fondamentaux de la sociologie. Paris : Plon, 1971.

WEBER, Max. (1904). L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociale. In *Essais sur la théorie de la science*. Paris : Plon, 1965.

WEBER, Max. (1919). *Le savant et le politique*. Paris : Union Générale d'Éditions, 1963.

WEIL, Patrick. *La France et ses étrangers. L'aventure d'une politique de l'immigration de 1938-1991*. Paris : Calmann-Levy, 1991.

WIEVIORKA, Michel. (2005). LA République, la colonisation, Et après... In BANCEL, Nicolas, BLANCHARD, Pascal, LEMAIRE, Sandrine (dir). *La fracture Coloniale*. Paris : La Découverte, 2006

WINNICOTT, Donald Woods. (1971). *Jeu et réalité*. Paris : Gallimard, 1975.

WINNICOTT, Donald Woods. *Processus de maturation chez l'enfant*. Paris: Payot, 1978.

WINNICOTT, Donald Woods. (1984). Agressivité, culpabilité et réparation. In *Déprivation et délinquance*. Paris : Payot, 1994

YELNIK, Catherine. Le contre-transfert comme outil de connaissance dans une recherche clinique en sciences de l'éducation. *CONGRES AREF 2007*. Acte du Symposium 480. Regard croisé sur le processus de recherche dans le contexte d'une approche clinique d'orientation psychanalytique, Strasbourg. <http://www.congresintaref.org/>

Autres sources de documentations

ABERKANE, Mounir. Je suis Jean Mohammed de la Bastille. Trois point de vue sur l'identité nationale. *Le Monde* du 30 décembre 2009.

Claude Lévi-Strauss. Film documentaire réalisé par Pierre BEUCHOT. Entretiens menés par Jean-José MARCHAND. 60 minutes. France : Editions Montparnasse

Conférence de Genève de 1951, Article 34, Chapitre V : Mesures administratives. IN MANSUTTI, Emmanuel. *L'immigration des Indochinois à Mulhouse au XXème siècle : La confrontation de Mulhouse avec les peuples d'Indochine*. Mémoire de master en histoire contemporaine. Université de Haute-Alsace. 2004.

Discours de François Hollande du 20 décembre 2012 à Alger (Le Monde.fr- AFP, 20.12.2012).

Entretien avec Eric Richard, 7 septembre 2010.

GAULEJAC, Vincent (de). *Le processus de construction du sujet*. Séminaire du Laboratoire du changement social 2007.

GINET, Stéphane. *Mémoire, oubli, histoire. Paul Ricoeur*. Documentaire vidéo couleur. 57 minutes. France : collection Canal du savoir, Productions Forum des images, 1995.

MILLS-AFFIF, Edouard, RIEGEL, Anne. *La Saga des immigrés*. Film documentaire français. 170 minutes. France : INA, 2007.

Rencontre avec l'Association Communauté vietnamienne de Montréal, Montréal.

Rencontre avec l'Union des Jeunes Vietnamiens de France. Paris.

Sites Internet consultés

Acte de l'Union et le gouvernement du Canada de la Nouvelle-Écosse et du Nouveau-Brunswick, 1868, Québec, typographie Augustin Côté, 1868, document original numérisé.
<http://www.canadiana.org>

Code civil français
<http://www.legifrance.gouv.fr>

Constitution de la République française du 4 octobre 1958
<http://www.assemblee-nationale.fr>

Constitution de 1867 du Canada
www.justice.gc.ca

Devise du Québec *je me souviens*
<http://www.drapeau.gouv.qc.ca/devise/devise.html>

Histoire du Canada (document et textes officiels) sous révision de Jean-Claude Robert, professeur d'histoire distingué de l'Université du Québec à Montréal (UQAM)
<http://www.canadiana.ca>

La diversité : une valeur ajoutée, plan d'action gouvernemental pour favoriser la participation de tous à l'essor du Québec. 2008-2013.
www.micc.gouv.qc.ca

Minorités visibles (définition du gouvernement canadien)
<http://www.statcan.gc.ca/pub/81-004-x/def/4068739-fra.htm>

Office québécois de la langue française
<http://www.oqlf.gouv.qc.ca/>

Politique d'immigration France (Site officiel)
<http://www.vie-publique.fr/politiques-publiques/politique-immigration/index/>

Statut de Westminster, texte n° 17, 1931, / Minorité visibles, Loi sur l'équité en matière d'emploi. Ministère de la justice du Canada
<http://www.justice.gc.ca>

ANNEXES²⁴¹

Les annexes comportent :

- Le support au récit de vie donné pour les entretiens.
- Sous formats CD, fourni à part, les transcriptions des deux premiers entretiens effectués avec Céline et Nam.
- Sous formats CD, fourni à part, les transcriptions des 4 séances (de 4 heures chacune) de groupe qui se déroulent à chaque fois en deux parties (avec une pause en milieu de séance).

Dans les transcriptions, **ANIMATRICE** désigne Sophie Hamisultane et **CO-ANIMATRICE** désigne la consœur doctorante du Laboratoire de changement social.

²⁴¹ Voir le CD pour les transcriptions d'entretiens.

Support au récit de vie

GM : Grand-mère ; GP : grand-père ; P : père ; M : mère ; M : Moi

