

Université Bordeaux Segalen

Année 2012

Thèse n°1925

THÈSE

pour le

DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ BORDEAUX SEGALEN

Mention : Psychologie

Présentée et soutenue publiquement

le 4 juillet 2012

*Par : **THERS Alain***

Né(e) le 27 septembre 1960

**LES AUTELS RELIGIEUX,
ANALYSEURS DES DYNAMIQUES SUBJECTIVES
DANS LES PROCESSUS D'INTERCULTURATION
CHEZ LES MIGRANTS VIETNAMIENS**

« Une approche en psychologie interculturelle »

Membres du Jury

Mme Odile LESCARRET, Professeur émérite, Université de Nîmes, rapporteur.

M. Yoram MOUCHENICK Professeur Université Toulouse le Mirail, rapporteur.

Mme Zohra GUERRAOUI Maître de Conférences Université Toulouse le Mirail

M. Patrick FERMI Psychologue clinicien, Hôpital de Cadillac, Association Géza Róheim.

Mme Odile REVEYRAND-COULON, Directrice de la thèse, Maître de Conférences, HDR,
Université Victor Segalen Bordeaux.

THÈSE

pour le

DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ BORDEAUX SEGALEN

Mention : Psychologie

Présentée et soutenue publiquement

le 4 juillet 2012

*Par : **THERS Alain***

Né(e) le 27 septembre 1960

**LES AUTELS RELIGIEUX,
ANALYSEURS DES DYNAMIQUES SUBJECTIVES
DANS LES PROCESSUS D'INTERCULTURATION
CHEZ LES MIGRANTS VIETNAMIENS**

« Une approche en psychologie interculturelle »

Membres du Jury

Mme Odile LESCARRET, Professeur émérite, Université de Nîmes, rapporteur.

M. Yoram MOUCHENICK Professeur Université Toulouse le Mirail, rapporteur.

Mme Zohra GUERRAOUI Maître de Conférences Université Toulouse le Mirail

M. Patrick FERMI Psychologue clinicien, Hôpital de Cadillac, Association Géza Róheim.

Mme Odile REVEYRAND-COULON, Directrice de la thèse, Maître de Conférences, HDR,
Université Victor Segalen Bordeaux.

REMERCIEMENTS

À

Mme Odile REVEYRAND-COULON,

Qui nous a accordé tout au long de ce travail sa confiance et la liberté nécessaire à l'exercice d'une parole que nous espérons singulière.

« Pouvez vous être encore surpris ? » nous avait-elle demandé lors de notre première rencontre. Nous l'avons été et bien au-delà de ce que nous avions imaginé.

À

Mme Zohra GUERRAOUI

Qui nous a permis par son soutien indéfectible durant ces années d'aller jusqu'au bout de cette expérience,

À

Madame Odile LESCARRET, Messieurs

Yoram MOUCHENICK et Patrick FERMI pour leur précieuse collaboration à ce jury et pour l'intérêt qu'ils ont bien voulu manifester à notre travail,

À

L'Association Limousine de Sauvegarde de l'Enfant à l'Adulte,

En la personne de son directeur Général Monsieur Gérard GALLI, de son directeur du Service de Prévention Spécialisée, Monsieur Michel AUBRUN, et de l'équipe des éducateurs de rue, dont les soutiens constants et les encouragements apportés à notre démarche, nous ont été d'une aide précieuse,

À

**L'Institut Régional de Formation aux Fonctions Educatives d'Isle-Limoges,
En la personne de son Directeur Monsieur Pierre Verneuil, qui a apporté un soutien technique bienvenu,**

À

**Ma mère, à ma femme Agnès, à mes enfants Hugo, Léa et Jeanne, à ma famille,
qui m'auront constamment soutenu par leur affection et leurs regards bienveillants,**

À

**Serge Gady, Pascale de Beaulieu, Florence Desplat et Marc Nicolas, Thierry Pouzaud,
Philippe Berès & Corinne Labrousse,
Emmanuelle Fosset, Caroline, pour leur si précieuse assistance,**

Aux

Vietnamiens de Limoges-Beaubreuil

**Eux qui n'ont cessé durant toutes ces années de nous emmener avec eux toujours plus
loin aux limites de notre altérité, à l'ouverture sur les mondes qu'ils nous ont apportés,
aux miroirs qu'ils nous ont proposés.**

**Merci à Hima, To, Véronique, Gilbert, François, Hoa, Marie, Thien, Tuan, Minh,
Khanh, Elisabeth : « cảm ơn lắm »**

À

**La République Bananière de la Payotte,
Et à ses citoyens libres et indépendants,**

À

Pierre et Gérard

À

Mon père, à mon frère.

« De tous les pièges qui menacent notre travail, il en est deux dont nous avons appris à nous méfier, comme de la peste : accepter de "participer" au discours indigène, succomber aux tentations de la subjectivité. Non seulement il m'a été impossible de les éviter, mais c'est par leur moyen que j'ai élaboré l'essentiel de mon ethnographie. »

Jeanne FAVRET-SAADA, 1994.

SOMMAIRE

REMERCIEMENTS	5
SOMMAIRE	9
ITINERAIRES.	15
INTRODUCTION.....	24
PREMIERE PARTIE : EXPLORATION THEORIQUE.	29
A. LA MIGRATION VIETNAMIENNE EN FRANCE. CONTEXTES HISTORIQUES ET POLITIQUES.....	29
1. Le contexte	29
2. Perspectives socio-historiques : Les quatre « expériences impressionnantes ».	31
a. <i>L'occupation chinoise. 221 av J.C – 939 ap J.C</i>	32
b. <i>Le confucianisme</i>	34
c. <i>De l'irruption de l'Europe à la colonisation française.</i>	36
d. <i>La guerre du Viêt Nam</i>	46
e. <i>Retour sur les quatre expériences impressionnantes.</i>	47
3. Formes et temporalités de la migration vietnamienne en France.....	49
a. <i>1^{ère} et 2^{ème} guerre mondiale : Français donc mobilisés.</i>	50
b. <i>Une émigration politique : de 1975 à 1977</i>	51
c. <i>Les boat-people : de 1978 à 1983.</i>	52
d. <i>Les camps de réfugiés : de 1984 à 1994.</i>	53
e. <i>Du Viêt Nam à la Haute-Vienne : l'arrivée à Limoges</i>	54
B. STABILITES ET INSTABILITES CULTURELLES : CHAOS ET ENTRE-DEUX	55
1. Processus de formation de la culture.....	57
a. <i>Du sens initial du concept de culture</i>	57
b. <i>Concept de culture : le point de vue de l'anthropologie.</i>	59
2. Le point de vue de la psychologie interculturelle.	65
a. <i>Dynamiques et stabilité culturelle.</i>	65
b. <i>Processus de socialisation et d'enculturation.</i>	68
3. Construction identitaire.....	69
a. <i>Construction psychique et identité personnelle : la tornade.</i>	71
b. <i>Construction identitaire et événement traumatique.</i>	73

4.	Stratégies identitaires. Cliniques.....	77
a.	<i>L'attaque et la contre-attaque du nom.</i>	79
b.	<i>L'importance du statut administratif dans la construction identitaire.</i>	84
C.	ESPACE SOCIAL : LIEU DE REORGANISATION SOCIALE ET DE RESTRUCTURATION PSYCHIQUE.....	87
1.	Eloignements, pertes et possibles.....	87
a.	<i>La perte.</i>	88
b.	<i>Ruptures, rencontres et confrontations.</i>	90
c.	<i>Interculturation.</i>	92
2.	L'espace social : de la société d'origine à la société d'accueil.....	94
a.	<i>Notions.</i>	94
b.	<i>L'espace social comme lieu de projection.</i>	96
c.	<i>De la désorganisation à la réorganisation.</i>	97
3.	Mécanismes cliniques d'appropriation de l'espace social.	99
a.	<i>Le contexte local.</i>	99
b.	<i>L'extra-muros : lieu de réorganisation social.</i>	102
a.	<i>L'intra-muros : lieu de reconstruction identitaire</i>	106
D.	PLACE ET FONCTION DES AUTELS RELIGIEUX DANS LE PROCESSUS MIGRATOIRE VIETNAMIEN : les <i>Bàn thờ</i>	111
1.	Processus de socialisation et identité religieuse.....	111
a.	<i>Janus et les processus de socialisation.</i>	112
b.	<i>Religion et identité religieuse dans le processus migratoire.</i>	117
1.	Sentiment religieux et religions vietnamiennes	120
a.	<i>Le sentiment religieux vietnamien</i>	120
a.	<i>Approche succincte des religions vietnamiennes</i>	125
i.	Le Culte des Ancêtres. (Thờ cúng tổ tiên)	125
ii.	Taoïisme. (Đạo giáo) et culte des génies	129
iii.	Le bouddhisme. (Phật giáo).....	133
iv.	Le catholicisme (Công Giáo).....	136
2.	L'autel religieux dans la migration vietnamienne. Maintien et transformation : interculturation	137
a.	<i>Le « bàn thờ » : l'autel religieux vietnamien.</i>	137
i.	Principes de fonctionnement d'un autel vietnamien : opérationnalité	138
ii.	Présentation des autels et des cultes associés	138
iii.	Quelques règles d'élaboration.	139
iv.	Les rites.....	141
b.	<i>Les autels religieux : analyseur du processus d'interculturation.</i>	142

PROBLEMATIQUE.....	145
HYPOTHESE GENERALE	148
DEUXIEME PARTIE : METHODOLOGIE.....	149
A. LE CHERCHEUR ET LES AUTELS : QUESTIONNEMENTS PREALABLES ...	149
1. La place.....	150
2. Initiation: Le temps des apprentissages.....	152
3. Contre-transfert culturel	153
4. La question de la langue en psychologie interculturelle.....	156
a. <i>Approche de la langue vietnamienne.</i>	157
b. <i>L'utilisation de la langue dans la recherche en psychologie interculturelle.</i>	160
B. DEMARCHE DE LA RECHERCHE : CONSTRUCTION DU MODELE D'ANALYSE.....	162
1. Construire une méthode spécifique :.....	162
2. Dispositif de production de données.....	164
a. <i>Lieu de la recherche : Limoges-Beaubreuil</i>	164
b. <i>Population étudiée. Généralités</i>	166
c. <i>Choix des personnes. Représentativité de la population étudiée.</i>	168
3. Dispositif de recueil et d'analyse des données.....	172
a. <i>L'entretien semi-directif.</i>	172
b. <i>Connaissance de la personne.</i>	174
c. <i>Le recours à la photographie.</i>	176
d. <i>Disposition spatiale.</i>	178
C. HYPOTHESE DE TRAVAIL.....	179
D. HYPOTHESES OPERATIONNELLES ET INDICATEURS.....	179
1. HO1 : L'autel « système » comme noyau culturel.....	179
2. HO2 : L'autel « identitaire » comme lieu de réinterprétation de l'identité.....	180
3. HO3 : L'autel « bricolé » comme l'expression des incertitudes	180
TROISIEME PARTIE : LES ENTRETIENS	182
A. PRESENTATION ET ANALYSE DES ENTRETIENS.....	182
1. Présentation et analyse de l'entretien de Mr MINH.....	182
a. <i>Connaissance de la personne.</i>	182

b.	<i>Disposition spatiale des autels à l'intérieur de l'habitation.</i>	183
c.	<i>Photographie des autels.</i>	184
d.	<i>Retranscription analytique de l'entretien.</i>	184
2.	Présentation et analyse de l'entretien de Mr ALBERT	193
a.	<i>Connaissance de la personne.</i>	193
b.	<i>Disposition spatiale des autels à l'intérieur de l'habitation.</i>	194
c.	<i>Photographie des autels.</i>	195
d.	<i>Retranscription analytique de l'entretien.</i>	196
3.	Présentation et analyse de l'entretien Mr FRANCIS	204
a.	<i>Connaissance de la personne.</i>	204
b.	<i>Disposition spatiale des autels à l'intérieur de l'habitation.</i>	205
c.	<i>Photographie des autels.</i>	206
d.	<i>Retranscription analytique de l'entretien.</i>	206
	Présentation et analyse de l'entretien de Mme THI	212
a.	<i>Connaissance de la personne.</i>	212
b.	<i>Disposition spatiale des autels à l'intérieur de l'habitation.</i>	213
c.	<i>Photographie des autels.</i>	214
d.	<i>Retranscription analytique de l'entretien.</i>	214
4.	Présentation et analyse de l'entretien Mme MUI	229
a.	<i>Connaissance de la personne.</i>	229
b.	<i>Disposition spatiale des autels à l'intérieur de l'habitation.</i>	229
c.	<i>Photographie des autels</i>	230
d.	<i>Retranscription analytique de l'entretien.</i>	230
e.	<i>Disposition spatiale des autels à l'intérieur du 2^{ème} appartement.</i>	236
f.	<i>Photographie des autels</i>	237
g.	<i>Reprise de la retranscription analytique de l'entretien.</i>	238
5.	Présentation et analyse de l'entretien de Mr TRINH	240
a.	<i>Connaissance de la personne.</i>	240
b.	<i>Disposition spatiale des autels à l'intérieur de l'habitation.</i>	241
c.	<i>Photographie des autels.</i>	242
d.	<i>Retranscription analytique de l'entretien.</i>	242
6.	Présentation et analyse de l'entretien de Mme JANE	250
a.	<i>Connaissance de la personne.</i>	250
b.	<i>Disposition spatiale des autels à l'intérieur de l'habitation.</i>	251
c.	<i>Photographie des autels.</i>	252
d.	<i>Retranscription analytique de l'entretien.</i>	253
	B. DISCUSSION ET PERSPECTIVES	258

1.	Une dynamique culturelle commune à tous les sujets : « <i>C'est comme ça !</i> ».....	258
<i>a.</i>	<i>Des règles spécifiques non écrites.</i>	260
<i>b.</i>	<i>Des rituels spécifiques appris par imitation.</i>	264
<i>c.</i>	<i>Une spécificité identitaire.</i>	266
2.	Une dynamique singulière au sujet.	267
3.	Retour à nos hypothèses.	271
<i>a.</i>	<i>L'autel « système » comme noyau culturel. (HO1)</i>	272
<i>b.</i>	<i>L'autel « identitaire » comme lieu de réinterprétation de l'identité. (HO2)</i> . 275	
<i>c.</i>	<i>L'autel « bricolé » comme l'expression des incertitudes. (HO3)</i>	278
<i>d.</i>	<i>Retour à notre hypothèse de travail</i>	280
4.	Réflexions sur la démarche : les difficiles élaborations de sens.	282
5.	Psychologie interculturelle et lieux nouveaux d'intervention.....	286
<i>a.</i>	<i>Espaces sensoriels.</i>	286
<i>b.</i>	<i>Psychologie interculturelle et travail social</i>	288
CONCLUSION.....		290
BIBLIOGRAPHIE		297
INDEX DES AUTEURS ET DES MOTS CLES.....		317
ANNEXE 1		324
RETRANSCRIPTION DES ENTRETIENS		324
	Entretien avec Monsieur MINH.....	324
	Entretien avec Monsieur ALBERT.....	336
	Entretien avec Monsieur FRANCIS.....	350
	Entretien avec Madame THI.....	359
	Entretien avec Madame MUI.....	382
	Entretien avec Monsieur TRINH	393
	Entretien avec Madame JANE.....	402
ANNEXE 2		424
GRILLE D'ENTRETIEN		424

ITINERAIRES.¹

La question de la migration vietnamienne, en France et plus spécifiquement à Limoges a guidé plusieurs de nos réflexions professionnelles et universitaires pendant plus de vingt années. Ce sont plus particulièrement les dynamiques et les mouvements psychologiques et sociaux présents au sein des processus migratoires qui ont retenu notre attention. Ces nombreuses années passées au plus près des migrants nous ont amené peu à peu à nous intéresser à la psychologie interculturelle. Cette dernière nous est apparue comme la plus adaptée pour comprendre l'articulation entre aspects cliniques et théoriques du contact culturel.

Durant tout ce temps passé ensemble, il n'a été question entre les vietnamiens et nous que de contacts physiques, psychologiques, sociaux. Ceux-ci ont produit des effets de surface ou en profondeur, suscité des changements, tant chez eux, nous le pensons, que chez nous, nous en sommes sûrs. C'est en fait à une réorganisation de notre propre monde interne et externe qu'il nous a été donné de participer, en cédant la place volontairement ou non à des fragments d'autres manières de penser celui-ci².

Engager ce contact, c'était prendre le risque d'être modifié par eux en nous approchant au plus près de ces fonctionnements « autres », pour qu'à leur tour ils acceptent d'être ou de ne pas être, modifiés par nous. C'est de cette place, au plus près, donnée et prise, que nous avons pu observer comment ces sujets ont eux-mêmes engagé ces processus les amenant à tenter de résoudre les difficiles questions qui naissent de l'exil et de la rencontre avec l'étranger.

Dans le cadre de la psychologie interculturelle, la question de la place est fondamentale et renvoie immédiatement à la question de l'ethnocentrisme, toujours latent tant dans la discipline dans son ensemble que chez le chercheur que nous sommes. (CHARBONNEAU, 1998, p67). La psychologie, même lorsqu'elle se dénomme interculturelle, reste pour une large part occidentale, et nous convie à penser le sujet au travers de son propre prisme. Elle demeure « vraie » dès lors qu'elle se déploie à l'intérieur de cette

¹ La recherche que nous allons présenter ci-après utilise de nombreux mots, expressions, empruntés à la langue vietnamienne. Le traitement de texte utilisé pour la rédaction de ce mémoire ne permet pas toujours d'insérer les accents et lettres spécifiques à l'écriture de cette langue. Nous tenons à prier le lecteur de bien vouloir par avance nous en excuser. Dès que cela a pu être possible nous avons eu le souci d'orthographier en langue vietnamienne les noms propres ou communs utilisés au cours de notre recherche.

² Thers A. 1995, La quadrature du cercle. Pour une approche ethnopsychiatrique en travail social. Centre Georges Devereux. Université Paris 8.

pensée. Le demeure-t-elle encore dès qu'elle questionne l'extra-occidental ? La psychologie interculturelle pose cette question.

De par vraisemblablement ce même ethnocentrisme, les sciences humaines nous paraissent renvoyer trop souvent, les migrants à une dimension d'objets, et parfois de victimes. Très nettement en sociologie, en général à partir de la forme d'un ethnocentrisme de classe, (BARBUSSE.B et GLAYMANN. D., 2004, p251.) où « *le corpus étudié se réduit à des énoncés de faits accessibles à la conscience, ou autorisés par la censure, si bien que les schémas culturels qui donnent sens à la vie et distinguent réellement un groupe d'un autre n'ont pas été observés, ou ont été passés sous silence et laissés de côté parce que jugés insignifiants.* » (HALL, (1997, p20). C'est ainsi, dans le prolongement de la pensée de HALL, que nous avons pu constater, *in situ* que les processus migratoires mis en œuvre par les vietnamiens, ne correspondaient que rarement à ce que les sociologues indiquaient avoir perçu à partir de schémas souvent préétablis. Il y est avant tout question de catégorisations sociales, définissant pour l'individu une place qu'il est contraint d'habiter et que ces « *culturologues semblent parfois étudier comme si l'homme n'existait pas.* » (DEVEREUX, 1983, p83)

En se désignant par psychologie interculturelle, psychologie transculturelle, fille de la psychologie culturelle et petite fille et de la psychologie sociale, dans l'étude de « *l'ensemble des approches du rapport psychisme/culture* » (GUERRAOUI & TROADEC, 2000, p5) cette discipline reconnaît à l'individu la possibilité d'intervenir en qualité de sujet au sein de sa culture, et à cette même culture la dimension d'imprégnation de ce même sujet. Pour Mokoukolo l'objectif fondamental du psychologue interculturel est de « *repérer et de mesurer l'impact de la culture dans les interactions sociales (en termes d'appartenances assumées, de ressemblances/différences, de comparaison entre des groupes ethnoculturellement hétérogènes, de rapports entre soi et l'identité, etc.), et ce, dans une double perspective : universaliste et relativiste.* » (MOKOUNKOLO R, 2006. p57-88).

Ce sont ces interactions entre cultures et comportements que nous avons pu observer et accompagner tout au long de notre expérience auprès des migrants. Tenter d'y distinguer ce qui relevait chez l'individu du psychisme ou de la culture nous avait alors souvent conduit vers des abîmes de perplexité.

C'est à partir de l'année 1990, en tant qu'éducateur spécialisé que nous travaillons auprès de personnes originaires du Viêt Nam³, du Cambodge et du Laos, sur un quartier de la

³ « Le nom du pays doit-être écrit Viêt Nam et non Viêt-nam, car il signifie le pays du Sud (par opposition au Nord : la Chine) qui appartient aux Viêt ». (LE THANH KHÔI, 1987, p9). Notons pour être tout à fait précis que la lettre ê du mot Viêt devrait posséder un point sous sa base.

ville de Limoges : Beaubreuil (Haute-Vienne). Réfugiées politiques, elles fuient leur pays au début des années soixante-dix, suite aux guerres meurtrières qui s'y sont déroulées. Leur présence à Limoges s'inscrit dans un dispositif d'accueil spécifique mis en place par la France en direction de ces populations qui appartenaient autrefois à ce que l'on nommait alors l'Indochine. Le poste d'éducateur que nous occupons fait suite à une demande de mon prédécesseur qui avait noué des contacts privilégiés avec ces personnes. Loin de l'image positive d'intégration réussie renvoyée par cette population il y constate des difficultés importantes notamment parmi les jeunes célibataires isolés. Pressentant la nécessité d'une intervention éducative spécifique il propose alors à son employeur, l'Association Limousine de Sauvegarde de l'Enfant à l'Adulte, (ALSEA), que son poste soit spécifiquement rattaché auprès de cette population. Après une étude *ad hoc*, d'inspiration résolument sociologique et très ethnocentrée, cette demande est acceptée. L'éducateur concerné ayant entretemps quitté l'association, celle-ci se met à la recherche de son remplaçant.

Il n'existe pas alors dans le secteur social, que ce soit au niveau local ou national, de poste de ce type, y compris dans le 13^{ème} arrondissement de la capitale. Ou du moins il n'existe pas une intention sociopolitique à spécialiser des postes de travailleurs sociaux en direction des communautés. Le drapeau de la laïcité conjugué à un anti-communautarisme primaire flotte sur cette question. Lorsqu'elle existe cette spécialisation est en général la conséquence d'une inclinaison personnelle de l'agent social en direction d'une culture particulière. Cet engagement sur un mode essentiellement hédoniste ne va pas sans poser de questions et renvoie à celle, qui n'est en général pas traitée par les institutions, du rapport à l'altérité. Sur ces lieux métissés de l'intervention socioéducative certains travailleurs sociaux s'auto-désignent comme « personnes ressources » et sont d'ailleurs souvent reconnus comme telles.

Cette volonté politique, de non spécialisation es interculturalités, des travailleurs sociaux rencontre néanmoins une exception notable : Les populations dites « gitanes », pour lesquelles le fonctionnement communautaire est considéré comme une spécificité culturelle incontournable, à la limite de l'inclinaison génétique. L'anti-communautarisme s'arrête ici à la porte des caravanes.

Logiquement, les recherches pour trouver l'éducateur, de plus spécialisé, échouent. C'est tout à fait, si ce n'est par hasard à tout du moins par défaut, que l'association nous propose cet emploi. La mission d'éducateur de rue qui nous est confiée nous commande de

mener une action socioéducative de Prévention Spécialisée, basée, conformément à ses principes d'alors, sur : l'anonymat des personnes, leur libre adhésion et la non institutionnalisation des pratiques⁴, en direction de la population originaire du Sud-est asiatique résidant sur le quartier de Limoges-Beaubreuil. Nous n'avons à ce moment-là aucune connaissance particulière en problématiques « *es asiatiques* ».

Préalablement notre activité s'effectue dans un foyer de jeunes en difficultés où les contacts se réalisent à partir d'une base linguistique, socioculturelle commune. Ce socle nous permet d'engager une relation dans laquelle les mots échangés renvoient à peu de choses près à la même façon de concevoir le monde, ou en tout cas à une proximité commune d'avec celui-ci. La rencontre même difficile est toujours possible.

Notre intervention auprès des réfugiés du Sud-est asiatique, va s'établir principalement auprès des vietnamiens.⁵ Nous y constatons rapidement l'extrême complexité : non pas à les rencontrer, mais à leur proposer un accompagnement socioéducatif pour le moins cohérent tant les difficultés de compréhension des codes culturels en présence sont importantes. En réponse à ces difficultés, et peut-être paradoxalement, nous prenons la décision de nous couper, par l'absence de lectures ou de rencontres avec des spécialistes auto-désignés, d'une compréhension intellectualisée d'une spécificité « asiatique » éventuelle. Dans cette démarche, nous souhaitons que ces premiers contacts s'opèrent le moins possible à partir de cette connaissance intellectuelle *a priori*, qui aurait été de toute façon restreinte, superficielle et prétentieuse. Cet autre que nous percevons néanmoins culturellement très éloigné de nous, nous souhaitons le rencontrer sur la base de ce que nous soupçonnons alors comme une forme d'universalité humaine de la rencontre. Celle où deux sujets peuvent être capables de dépasser leurs différences culturelles dès lors que l'une et l'autre sont capables d'empathie. C'est ce positionnement qui nous amène, en écho, et plus brutalement sans doute que nous l'aurions souhaité, à nous interroger sur les composantes de notre pratique professionnelle, puis petit à petit sur la nature même de notre propre relation personnelle à l'autre.

Les premiers contacts s'établissent relativement facilement. Très rapidement, nous sommes invités au domicile des personnes, le plus souvent pour y partager un repas. Beaucoup de vietnamiens sont déjà installés sur ce quartier depuis les années soixante-dix.

⁴ Textes fondateurs de la prévention spécialisée : Arrêté du 4 juillet 1972 et ses huit circulaires d'application - Arrêté ministériel du 11 mars 1986.

⁵ C'est le hasard qui fait que les premiers contacts vont s'effectuer auprès des vietnamiens.

Il est difficile en 1990 de mener une intervention simultanée auprès des vietnamiens et des cambodgiennes, conséquence d'un antagonisme historique séculaire.

De plus, l'attitude des nord-vietnamiens vis-à-vis des khmers rouges avait été extrêmement ambiguë durant les années soixante-dix. Alliés au début, adversaires en 1975 où l'intervention de l'armée vietnamienne au Cambodge en 1979 met un terme au génocide perpétré par les khmers rouges.

Jusqu'à ce jour, les deux communautés n'ont jamais entretenu de relations « officielles ».

Certains, les boat-people, sont arrivés des camps de réfugiés situés en Thaïlande, en Malaisie, etc. après y avoir séjourné de quelques jours à parfois plusieurs années.

Ce qui nous étonne dans ces premières rencontres, d'un appartement à un autre, c'est la présence continue d'un environnement vietnamien. L'intra muros, la sphère privée, l'habitation, sont alors toujours sensiblement investis de la même façon, et de l'un à l'autre de ces appartements, peu de différences flagrantes apparaissent. Cette première impression s'apparente à un choc culturel où dominant chez nous les sensations, les émotions et au sein desquelles il nous est convié de participer. Les sonorités de la langue vietnamienne, l'odeur du *nuoc-mâm*, de la saumure, de la friture, les images des vidéos du Viêt Nam tournant en boucle sur la télé, les photos des morts, celles des vivants, les « pyjamas » de satin, le bruit des tongs qui râpent le lino, l'encens qui brûle, le gigantisme des installations hi fi, etc. tout ceci nous apparaît parfois comme « *trop quelque chose* ».

Nous redécouvrons au Karaoké « Aline pour qu'elle revienne » et « Tombe la neige »⁶. Nous sommes plongés dans un autre monde, un espace sensoriel, où nous devons nous soumettre en tant qu'étranger à tout un ensemble de rituels d'agrégations dont la commensalité allait peu à peu en constituer le socle. Cependant, il convient d'être prudent : « *L'union ainsi formée peut-être définitive. Mais le plus souvent elle ne dure que le temps de la digestion* » (VAN GENNEP, 1909, p40).

J'étais perdu.

Le travail de terrain, la proximité, les moments partagés, nous amènent rapidement à intervenir sur d'autres problématiques que celles, classiques, de l'insertion socioprofessionnelle. Des difficultés majeures apparaissent immédiatement pour lesquelles les outils de notre pratique professionnelle semblent inadaptés. Il nous est difficile d'en analyser tant les causes que les conséquences. Tout ceci ne nous permet pas un cheminement intellectuel satisfaisant où il y aurait notamment trace quelque part d'un enchaînement logique des différents processus qui ont conduit à ... puis à... pour enfin parvenir à ... etc. Un début, une fin en somme. Un fil sur lequel il suffirait de tirer, un courant qu'il conviendrait de suivre ou de remonter. Tout ceci donne l'impression de rendez-vous manqués, la sensation d'être en permanence « à coté », bloqué dans un entre-deux : « *entre psychisme individuel et culture,*

⁶ Interprétées respectivement par Christophe en 1965 et Salvatore Adamo en 1964, ces deux chansons sont au début de l'immigration vietnamienne à Limoges systématiquement interprétées, via le système Karaoké par les rapatriés vietnamiens, lors des fêtes communautaires. Au-delà de l'aspect nostalgique toujours très présent chez les vietnamiens, c'est alors également une manière de se différencier par la maîtrise de la langue française des autres réfugiés et notamment des boat-people. Pouvoir interpréter ces deux chansons, entre autres, témoigne aux yeux des compatriotes d'un lien particulier avec la France. Le plus souvent il s'agit de la détention de la nationalité française, d'un métissage, d'un passage par les écoles françaises de Saïgon.

Durant la présence américaine au Viêt Nam qui va succéder à celle des français, puis après leur départ c'est également une manière d'affirmer, non parfois sans risque, une identité culturelle singulière.

entre ce qui chez l'autre est le plus familier mais aussi le plus étranger. » (COUCHARD, 1999, p10).

Le cadre de notre intervention, même si le terme « frontière » paraît mieux convenir ici, est mal défini. Plusieurs espaces où se déroulent ces rencontres s'imbriquent les uns dans les autres, se recouvrent, puis se séparent. Celui, technique, de la Prévention Spécialisée, Celui, géographique, du quartier, celui, culturel, de la communauté, celui de l'habitation. Notre place y bouge sans cesse, notre légitimité à l'occuper y est constamment interrogée. A notre souci de rationalisation occidentale s'oppose une forme de détachement extrême-oriental. A un temps monochrome de la rencontre, se trouve confronté un temps polychrone.⁷ (HALL, 1984, p22)

Nous disons « je », ils répondent « nous ».

Pis, ils mettent des glaçons dans la bière.

C'est le choc culturel : En psychologie, pour Cohen-Emerique il s'agit « *d'une expérience émotionnelle et intellectuelle, qui apparaît chez ceux qui, placés par occasion ou profession hors de leur contexte, se trouvent engagés dans l'approche de l'étranger* ». (COHEN-EMERIQUE in FERREOL G. et JUCQUOIS G, 1999, p 304). En anthropologie, pour Hall, « *ce choc (culturel) est simplement le déplacement ou la déformation des habitudes prises chez soi, par d'autres habitudes inconnues.* » (HALL, 1984, p 200)

Les difficultés rencontrées à proposer des interventions satisfaisantes nous conduisent à réfléchir à d'autres manières possibles de traitement des problématiques rencontrées. Cette approche essentiellement empirique trouve son prolongement dans la conception d'un projet spécifique. Celui concernant une douzaine de jeunes pour un retour momentané au pays, au bled, comme disent les jeunes vietnamiens adeptes d'acculturation. L'idée de départ alors assez floue est de concevoir un séjour qui puisse leur apporter, en retrouvant l'environnement qui les a vu naître, leurs familles qu'ils n'ont pas revu pour certains depuis plus de dix années, mais avec lesquelles ils sont en contact, un mieux-être psychologique immédiat. (Nous ne nous engageons cependant pas à la recherche de familles disparues) L'association apporte tout son soutien dans ce projet premier voyage très compliqué et très risqué. Le séjour est mené en août 1992 au Viêt Nam et en valide les objectifs avec la résolution au retour de situations particulièrement complexes. C'est à notre connaissance la première fois qu'un projet de ce type se met en place.

⁷ « *Le temps M (monochrome) met l'accent sur les horaires, le découpage et le rendement des activités. Les systèmes P (polychrone) se caractérisent par la multiplicité des faits se déroulant simultanément.* »

Ce qui se passe pour les jeunes d'un point de vue psychique et culturel pendant ce voyage, nous ne le percevons que difficilement. Notre grille culturelle d'analyse ne nous le permet pas encore et nous empêche de voir ce qui est pourtant le plus souvent devant nous. Au retour, le séjour de 1992 fonctionne dans nos relations avec les réfugiés vietnamiens comme un déclencheur. Nous avons été initiés.

Nous sommes allés au Viêt Nam et partageons désormais un ensemble de sens communs, de sensorialités. Nous savons que le « *phở* »⁸ de Saigon sera toujours meilleur que celui de Limoges. Nous connaissons le secret des nems, mais aussi Con-Ranh, l'esprit qui fait mourir les petits enfants. Nous pénétrons, toujours un peu plus loin dans l'intimité des familles et de celle de la communauté. Nous nous engageons de plus en plus profondément au sein de la culture vietnamienne portée par les réfugiés du quartier. Notre place bouge en fonction des modifications qui s'opèrent dans notre rapport à l'autre.

C'est à partir de ce moment, mais plus précisément à partir du deuxième séjour au Vietnam, en 1994, que nous nous engageons dans une démarche plus intellectuelle de la compréhension des problématiques liées au contact culturel. Paradoxalement cela fait suite à une décision importante prise au Viêt Nam lors du deuxième séjour : Accepter de ne pas pouvoir comprendre les situations qui se déroulent devant nous et auxquelles notre pensée ne peut donner aucun sens.

Ce que nous percevons ne peut en fait toujours être décodé, ou imparfaitement et n'arrive pas à former un ensemble suffisamment cohérent pour pouvoir être assimilé. Ce ne sont que des morceaux épars d'un gigantesque puzzle qui parviennent jusqu'à nous et qui ne permettent pas d'appréhender pleinement la problématique interculturelle.

Dans le prolongement de cette réflexion, nous entreprenons en 1995-1996 une formation en ethnopsychiatrie. Celle-ci amène un certain nombre de réponses à nos questionnements. Elle nous amène à mener des entretiens d'inspiration ethnopsychologique, « de surface » compte tenu de nos compétences. Ces médiations rendues possibles grâce à la présence de médiateurs à nos côtés, permettent aux personnes de mieux exprimer leurs problématiques notamment dans leur langue d'origine. Elles ouvrent la possibilité d'une parole recontextualisée, « réenculturée », qui leur permet de dire les moyens qui existent au sein de leur culture pour les appréhender. Les étiologies traditionnelles, déjà exprimées précédemment, mais non utilisées jusque là dans notre intervention y apparaissent de manière

⁸ « *Phở bò* » Soupe traditionnelle au bœuf d'origine nord-vietnamienne.

systematique. Ce que nous avons pu constater en France, mais aussi au Viêt Nam, dans l'observation de nombreux rites se trouve ici plus précisément explicité. Cet autre, que nous rencontrons, est sujet et s'exprime en tant que tel dans la mise en œuvre d'une dynamique culturelle pertinente. Il n'est pas l'objet passif d'un processus exogène de socialisation. Un troisième séjour de trois mois au Viêt Nam en 1996, nous engage encore plus dans le contact culturel. Incidents à répétitions, moments exceptionnels, éloignement de notre famille, intensité des rencontres, retour « au plus intime de soi-même », etc. fournissent le terreau de l'incompréhension culturelle. Ils dessinent physiquement, psychiquement et socialement les limites de notre propre culture. Les médiateurs médiatisent.

Passé ce cap difficile, la quotidienneté des rencontres, les séjours successifs en Asie du Sud-est, l'ouverture intellectuelle apportée par les différentes formations entraîne une tentative de conceptualisation mieux affirmée de nos pratiques. Ce qui nous conduit à complexifier les questionnements et ipso facto les réponses.

C'est dans le cadre de cette dynamique, et plus particulièrement au sein du Master2 que notre attention se porte sur la manière même dont nous abordons ces questionnements⁹: nous ne pouvons en fait voir que ce que notre culture nous autorise. Comment découvrir ce qui est ou nous serait caché ? Quel est l'instrument qui puisse permettre cette exploration ?

Une éventuelle spécificité vietnamienne, une « façon de faire », qu'il nous semble de plus en plus ressentir dans le processus migratoire prend au sein de cette réflexion de plus en plus de place.

De nouveau, la question de la place s'impose. Il faut bouger, se déplacer, physiquement, culturellement, psychologiquement : se décentrer, et suivant Devereux : « *accepterais-je volontiers de me tenir sur la tête si en cette position, et seulement en cette position, je pouvais déchiffrer le sens de quelque chose qui, lorsque je la considère en position normale, me demeure inintelligible* ». (DEVEREUX, 1977, p84).

C'est de cette position « renversante » que nous apparaît ce qui semble être spécifique à la migration vietnamienne : toutes les personnes que nous rencontrons au sein de leur habitation disposent d'un ou de plusieurs autels religieux. Ce qui, il convient de le souligner, n'est pas le cas pour les autres groupes originaires d'Europe ou d'Afrique, présents sur le

⁹ **THERS A.**, *Symbolisation dans l'espace privé de l'univers religieux des vietnamiens ? Du Viêt Nam à la France, les négociations interculturelles*. Mémoire de Master II Sociétés contemporaines: Amiens: Université de Picardie Jules Verne (2005).

quartier ou du moins pas aussi investie en ce qui concerne la communauté khmère ou laotienne. Nos observations font apparaître les autels religieux comme des éléments essentiels de l'espace privé, mais dont la fonction nous échappe alors et dont la présence va nous être indiquée par les vietnamiens comme obligatoire. En croisant les observations des autels religieux des personnes résidant à Limoges-Beaubreuil avec celles des autels au Viêt Nam au sein de leurs familles, apparaissent à la fois de nombreuses similitudes et différences entre les deux types d'élaborations. Il y a donc eu, indubitablement, modification, transformation, dans l'élaboration des autels religieux. Qu'indiquent ces élaborations, qui a produit ces modifications, quelles en sont les raisons ? Que s'est-il passé ?

Dans le cadre du Master 2, nous décidons de porter la pré-recherche sur cet aspect. Huit familles sont rencontrées. L'objectif est alors de faire apparaître la manière dont les autels religieux sont disposés au sein des habitations. C'est au cours des passations qu'apparaissent, entre autres, des lieux interdits d'expression symbolique, qualifiés d'impurs », sales. Les notions d'obligation, de devoir, de l'importance de l'orientation dans l'espace, des contraintes liées à l'environnement extérieur...sont nettement exprimées dans les discours. Mais au-delà de la dimension anthropologique, les autels religieux paraissent raconter et témoigner d'un processus en cours plus intime, dépassant la seule expression d'une identité religieuse. Le discours des sujets sur l'élaboration des autels fait apparaître ceux-ci comme un espace de projection psychologique très important. C'est vers l'idée de la manifestation dans les autels d'une forte dynamique culturelle, identitaire, incluant dimension psychologique et dimension sociale que nous poursuivons notre recherche.

Les interactions qui s'opèrent entre culture et psychologie sont exprimées, là, devant nous.

INTRODUCTION.

Nous nous proposons d'étudier dans cette thèse la question de la présence d'autels religieux au sein des habitations des vietnamiens résidant à Limoges-Beaubreuil.

Nous affirmons qu'il n'existe pas d'habitation qui soit dépourvue d'autels religieux concernant ce public spécifique en cet endroit particulier. Cette assertion s'appuie sur notre connaissance du terrain de la recherche depuis vingt années.

Nous disons que l'élaboration des autels religieux au sein des habitations relève d'une injonction culturelle à laquelle les vietnamiens doivent se conformer et qui doit tenir compte des exigences de la culture d'origine et du contact avec la culture d'accueil.

Cette démarche contraint les personnes à mettre en œuvre des dynamiques subjectives qui vont être projetées sur les autels. De fait, ceux-ci nous semblent occuper une place prépondérante au cœur du processus migratoire, ce qui nous conduit à notre question de recherche :

« L'étude des autels religieux élaborés au sein de leurs habitations par les exilés vietnamiens vivant à Limoges permet-elle de renseigner sur la nature du processus d'interculturalisation dès lors que leur élaboration nécessite des transformations de pratiques culturelles et plus spécifiquement des pratiques culturelles ? »

Le terme « vietnamien » est utilisé ici dans sa dimension ethnique, la plupart des personnes concernées possédant la nationalité française.

La population étudiée dans le cadre de cette thèse concerne des individus, femmes et hommes, nés au Viêt Nam ; arrivés à Limoges au début des années soixante-dix, dans le cadre de la Convention de Genève du 28 juillet 1951 relative au statut des réfugiés, et âgés de plus de vingt ans au moment de leur départ de leur pays.

Ils sont d'origine « Kinh »¹⁰, l'ethnie dominante parmi les cinquante quatre que compte le Viêt Nam ou métissés de part leurs pères français issus de la métropole ou des ex-colonies françaises, et s'étant engagés dans l'armée française lors de la guerre d'Indochine.

¹⁰ « Les Viet, ou Kinh, 87% de la population du Viêt Nam, sont répartis sur l'ensemble du territoire, principalement dans les deltas, sur le littoral et les régions de moyenne altitude. » (Musée d'Ethnographie du Viêt Nam, 1997, p9)

Notre cheminement personnel et professionnel évoqué plus haut, nous a permis d'accompagner ces vietnamiens dans leur parcours au sein de la société française. C'est de cette place qu'il nous a été donné d'observer leurs réactions, les attitudes mises en œuvre pour faire face à leur situation d'exil et aux contacts culturels qui en découlent. C'est de cette place, au plus près, que nous les avons vus agir. L'intérêt que nous avons éprouvé à l'observation de ces processus, les tentatives de compréhension de ces phénomènes, notre engagement, nous ont conduits à souhaiter prendre du recul avec cette perception subjective de la réalité en tentant de la mettre en perspective avec une approche plus objective, mieux conceptualisée, plus scientifique. Tel est le mouvement de pensée plus général qui traverse notre travail de thèse : exposer notre perception subjective de la réalité à l'épreuve de l'objectivité des faits.

Les tentatives de compréhension de ces phénomènes nous ont amené à rechercher les travaux universitaires effectués à propos des migrations des vietnamiens en France. Ce sont principalement des travaux en sociologie qui en rendent compte, notamment ceux de LE HUU KHOA portant notamment sur les liens entre insertion et identité chez les migrants vietnamiens, sur la place des ancêtres dans cet exil et plus récemment sur la question de la place des femmes asiatiques en France. Martine WADBLED, questionne sous l'angle sociologique la transmission culturelle dans les familles vietnamiennes en France et la présence des cultes au sein de celles-ci. Dans le cadre de la psychologie interculturelle, notre recherche nous a amenée notamment vers les écrits d'Odette LESCARRET et Didier BERTRAND. Nous n'avons pu trouver aucun écrit qui traite spécifiquement de notre objet de recherche dans le cadre de la psychologie interculturelle.

Nous avons pris dans notre travail peu à peu conscience de l'importance des autels religieux dans les processus migratoires. C'est tout d'abord d'un point de vue exotique que nous les avons appréhendés, comme quelque chose de culturellement très éloigné de nous. Puis le temps passé dans les familles vietnamiennes nous les a fait peu à peu apparaître comme plus complexes, actifs, contraignant les individus à des rituels particuliers, possédant leur propre langage.

Notre travail de thèse s'organise autour de quelques points remarquables :
Les autels religieux vietnamiens d'inscrivent dans le cadre plus général de la culture vietnamienne. Ils sont une création culturelle spécifique, ici vietnamienne. Ils répondent à un besoin. Nous faisons l'hypothèse qu'ils possèdent une fonction qui dépasse très largement l'aspect strictement religieux et qui permet de révéler l'existence de processus interculturels.

La question des dynamiques de créations culturelles à l'œuvre est un des points que nous avons souhaité largement développer dans cette recherche. Ce sont ces dynamiques qui conduisent au Viêt Nam à une situation perçue comme instable par certains individus et qui les contraignent à fuir, à l'exil. **L'exil** conduit au contact d'un nouvel **espace** qui va devenir le lieu de la réorganisation sociale et de la restructuration psychique. **Les interactions** qui s'opèrent entre cet espace et les sujets, qu'elles se déroulent au sein de l'espace public ou privé, renseignent sur les processus migratoires. **L'injonction culturelle** d'élaboration d'autels s'impose aux sujets. La **méthodologie** que nous proposons nous permet de les observer, de les analyser et ainsi de faire apparaître les processus interculturels en cours.

La migration vietnamienne, qu'il s'agisse de sa forme ou de ses temporalités constitue le premier chapitre de notre réflexion. C'est au sein d'une perspective culturelle sociohistorique plus large qu'il nous semble important de l'aborder. La présentation de quatre « *expériences impressionnantes* » telles que définies par Devereux, nous permet de proposer l'existence d'événements très importants qui ont influencé et influencent directement sur ces processus migratoires. La compréhension de l'exil vietnamien vers la France demande une re-contextualisation afin de ne pas l'entendre uniquement, de manière « caricaturale » comme une des conséquences de la guerre du Viêt Nam, ce qui, nous l'aborderons, relativise nécessairement la question du traumatisme.

Puis, nous abordons l'évolution du concept de culture sous l'angle anthropologique. Notre objet est de faire apparaître comment cette perception très occidentale du concept de culture préside encore selon nous trop souvent à l'appréhension par la sociologie des problématiques migratoires. La pertinence de la psychologie interculturelle nous entraîne à une meilleure compréhension des dynamiques qui président à la formation, à la conservation, et à l'adaptation des systèmes culturels. Dynamiques, mouvements, processus, équilibres et déséquilibres, stabilité et instabilité sont des termes qui reviendront souvent dans notre travail. Notre approche de la culture est conduite dans une perspective interactionniste, où elle se comprend selon nous comme l'aboutissement d'un processus de création. La métaphore de la tornade que nous empruntons à Houzel, dans son travail sur « *le concept d'enveloppe psychique* »¹¹ à propos de la construction identitaire s'inscrit dans cette volonté.

¹¹ **HOUZEL D.**, *Le concept d'enveloppe psychique*, Clamecy: In press, 2005.

Dans ces pertes, ces abandons et ces ruptures qu'il convient de tenter de gérer, l'espace social prend alors toute sa place.

Nous l'abordons volontairement très subjectivement en relatant comment nous avons observé les vietnamiens organiser, transformer cet environnement en espace social communautaire pour qu'il puisse permettre le réengagement du processus de création culturelle et où la culture vietnamienne ne peut se passer de riz !

Dans la sphère privée l'injonction culturelle d'élaboration d'autels religieux au sein de l'habitation va engager le sujet à questionner son identité, qu'il s'agisse de son identité religieuse, sociale et personnelle dans le cadre de dynamiques très subjectives. La culture vietnamienne ne peut se passer d'autels !

Dans le dernier chapitre de notre première partie nous abordons la question de la place et de la fonction des autels religieux dans le processus migratoire. Ils font l'objet d'un long développement. Nous tentons de nous décentrer suffisamment pour faire apparaître la nature des liens qui unissent les sujets à leurs autels. Pour cela nous choisissons de les étudier dans leur caractère pratique, de leur utilité au sein des habitations. Par expérience nous savons que les vietnamiens que nous rencontrons n'intellectualisent pas, au sens occidental, leurs relations aux autels. De ce que nous avons constaté cette connaissance intellectualisée importe peu dans leurs rapports à la religion, ce qui n'exclut nullement une connaissance empirique très affirmée des différents autels.

Nous avons été très attentifs, dans notre deuxième partie, à la construction de notre modèle d'analyse. Il est souvent reproché à la psychologie interculturelle ses difficultés à saisir, expérimentalement, l'objet qu'elle étudie. Une des difficultés majeures consiste notamment dans l'existence d'une langue différente entre le chercheur et le sujet et de leur mutuelle traduction, mais également dans l'interprétation des modes de communication non verbaux utilisés. Que dire des silences ou des rires lors d'un entretien avec un vietnamien ? Afin de tenter de nous garantir d'une objectivité la plus grande possible, nous avons choisi d'adjoindre à un dispositif classique de recueil de données, deux outils complémentaires à l'analyse des entretiens : l'utilisation de photographies des autels et le relevé de leur emplacement au sein des habitations. Cela nous permet un travail d'analyse plus rigoureux de l'objet étudié et pour le lecteur, cela en assure la visibilité. Cela pourrait permettre a posteriori une forme de reproductibilité de la recherche.

Les études de cas présentées nous amèneront au plus près des autels. C'est à partir de ce lieu spécifique à notre recherche, au cœur de celle-ci, que nous tenterons dans l'analyse qui s'en suivra, de faire apparaître les dynamiques subjectives qui ont conduit à leurs élaborations. Celles-ci nous permettront la mise en perspective nécessaire aux interrogations de nos hypothèses.

Nous proposerons de réfléchir à de nouveaux lieux possibles de déploiement de la psychologie interculturelle, notamment au sein de ces espaces publics et privés, nécessitant la mise en action de dynamiques partenariales en direction des agents sociaux qui interviennent sur ces terrains.

Nous concluons sur les aspects transgénérationnels de ces dynamiques culturelles. Se perpétuent-elles au sein des habitations des personnes nées en France ? Quelles nouvelles formes adaptatives peuvent-elles prendre ?

Que deviennent les autels ?

PREMIERE PARTIE : EXPLORATION THEORIQUE.

A. LA MIGRATION VIETNAMIENNE EN FRANCE. CONTEXTES HISTORIQUES ET POLITIQUES.

1. Le contexte

Ceux que l'on a tout d'abord nommé les Annamites arrivent en France de manière anecdotique à partir du début du 20^{ème} siècle, en provenance de l'Indochine. Saïgon, capitale de la Cochinchine, est alors la perle de l'empire colonial français. En 1975, des centaines de milliers de ceux que l'on nomme désormais les vietnamiens, sont contraints à l'exil. La Colonisation, l'installation d'un régime communiste au Nord Viêt Nam en 1945, Dien Bien Phu en 1954, la fin de la guerre du Viêt Nam en 1975, les corruptions, les famines, l'effondrement économique... les conduisent à fuir, pensent-ils alors pour toujours, le pays qui les a vus naître. Plusieurs dizaines de milliers d'entre eux sont accueillis en France. Plusieurs centaines s'installent à Limoges, (Haute-Vienne) au sein d'un ensemble d'immeubles HLM sur un des quartiers de la ville dénommé Beaubreuil.

L'origine et le déroulement de cette immigration lui procurent dès le début une dimension dramatique. Elle prend place au sein d'un contexte géopolitique mondial et philosophique extrême-oriental, dans le prolongement de la défaite de Diên Biên Phu¹² et de la guerre du Viêt Nam, sièges d'affrontements humains et de destruction hors du commun. Elle est ainsi, dans la continuité des événements qui l'ont précédée exceptionnellement médiatisée. De fait, cette immigration portée à la connaissance de tous alimente, et continue encore d'alimenter un flot ininterrompu de représentations singulières au sein de la société française, préalablement engagées dès le 18^{ème} siècle, mais également dès le 16^{ème} siècle avec les premiers récits des explorateurs. Elle s'inscrit de fait dans une continuité temporelle cohérente, où cette immigration apparaît comme légitime dans son origine et dans son déroulement. Elle y est perçue comme ayant dû être particulièrement traumatisante d'un point de vue psychologique et spécifique dans la forme d'inscription communautaire de cette culture « asiatique » au sein même de la société française d'un point de vue sociologique. Elle suscite un intérêt quasi-général compte tenu à la fois du contexte historique lié à la guerre du

¹² La bataille de Diên Biên Phu (nord Viet Nam) a eu lieu de mars à mai 1954. Perdue par l'armée française, elle eut un retentissement considérable en France et tout particulièrement sur les colonies françaises existantes encore à l'époque en Afrique. Elle marque la fin de la présence française en Indochine et le début de la guerre d'Algérie

Viêt Nam, et de celui particulièrement dramatique de l'émigration. Les images des réfugiés, les boat-people, à bord d'embarcations de fortune font le tour du monde.

De plus, il importe de le mentionner, cette émigration correspond chronologiquement aux départs massifs des cambodgiens de leur pays suite au génocide perpétué par les khmers rouges¹³. Ces deux types d'immigration, pourtant profondément différents, sont le plus souvent perçus par la population française comme relevant d'une même problématique et d'un même système culturel. Il convient pour être précis de ne pas oublier l'immigration laotienne, moins nombreuse cependant, faisant suite à la guerre civile dans ce pays. Les vietnamiens, les cambodgiens, les laotiens se rejoignent dans la perception, dans les représentations des français, pour devenir, les « Asiat ».

Au sein de la société française les migrants vietnamiens apparaissent le plus souvent comme les « bons élèves », tant de l'immigration que de l'intégration. (BLANC, 2006, p133) Ceci sous-entend implicitement l'existence de moins bons, voire de mauvais élèves, et par la même, peut-être, d'une possible hiérarchisation des cultures chez les migrants¹⁴. Leurs enfants semblent réussir particulièrement bien à l'école, « *mieux que les nôtres* » nous soulignera un jour une jeune maman française. On leur accorde le bénéfice d'une intégration réussie contrairement à certains, à d'autres, et notamment les maghrébins. On pense même que « *les vietnamiens ont développé un modèle d'intégration que l'on peut qualifier de confucéen* ». ¹⁵

La migration vietnamienne prend ainsi rapidement place au sein d'un processus d'ethnisation sociale, très largement contestable, au sein duquel elle occupe très nettement le haut du classement, tout du moins jusqu'au début des années quatre-vingt-dix.

Cette immigration perdurera pendant une vingtaine d'années, du milieu des années soixante-dix au milieu des années quatre-vingt-dix. Peu à peu elle perd de son identité politique pour devenir une émigration principalement d'origine économique. Ce n'est que sporadiquement que des vietnamiens arrivent en France à partir de ce moment là souvent de manière clandestine. Il n'y a plus aujourd'hui en France d'immigration significative en provenance de ce pays.

¹³ De 1975 à 1979, ce sont entre 1,5 et 2 millions de cambodgiens qui vont être tués sur une population totale estimée à moins de 7 millions d'habitants.

¹⁴ Il est intéressant de noter que durant la période coloniale les vietnamiens étaient désignés par les autorités françaises comme plus compétents, travailleurs, obéissants que leurs voisins cambodgiens et laotiens. Ils furent ainsi utilisés au Cambodge pour commander les cambodgiens. Le même processus a été utilisé en Algérie et au Maroc pour désigner respectivement Kabyles et Berbères comme les bons élèves de la colonisation.

¹⁵ Les réfugiés du sud-est asiatique 1989. p18.

2. Perspectives socio-historiques : Les quatre « expériences impressionnantes ».

La migration vietnamienne s'inscrit dans un contexte culturel spécifique qui ne débute pas avec la guerre d'Indochine pour se terminer avec la guerre du Viêt Nam, suites dramatiques de la deuxième guerre mondiale.

Elle prend place au sein d'une continuité historique qui a vu le Viêt Nam, depuis ses origines, devoir faire face, pour survivre, tant aux invasions successives qu'aux calamités naturelles. L'expérience a contraint les vietnamiens à développer lors de ces situations des réponses typiques, qui ont pris place au sein de leur système culturel. La nature des relations qui s'élaborent au début de la migration vers la France avec l'étrangeté et l'étranger tient compte de cette histoire. L'étude du processus migratoire vietnamien ne peut ainsi être envisagée en psychologie interculturelle sous une perspective anhistorique. La structure de la culture impose la forme aux processus : « *Il est essentiel de connaître la structure d'une culture si l'on veut comprendre la façon d'agir de ceux qui en sont les représentants ; le comportement n'a pas de sens pour qui ne tient pas compte de la forme prise par la coutume* » (HERSKOVITS1967, p13).

C'est à partir du travail mené par Devereux, autour des événements importants qui se déroulent au sein d'une culture et qu'il désigne par « *expériences impressionnantes* » que nous avons choisi d'engager notre réflexion. Pour lui, « *les expériences impressionnantes engendrent la formation d'habitudes, c'est-à-dire de conduites plus ou moins uniformes, prévisibles, cohérentes et rétrécies.* » (Devereux, 2003, p89).

Nous avons ainsi retenu au sein de ce chapitre quatre événements, quatre expériences impressionnantes. Certaines se sont déroulées plus de deux mille ans avant la guerre du Viêt Nam, d'autres plus récemment. Elles ont, selon nous, directement interféré dans la trajectoire migratoire des vietnamiens, tant dans ses formes, que dans ses temporalités. Plus particulièrement ici, ces événements peuvent permettre de mieux expliciter la singularité de la rencontre des vietnamiens avec la culture française et la forme d'inscription particulière de cette migration au sein du pays hôte :

Les deux premiers : l'occupation chinoise longue de mille années et son corollaire, l'introduction au Viêt Nam du confucianisme préfigurent les formes particulières du processus migratoire vietnamien.

Les deux suivants : colonisation française et guerre du Viêt Nam en construisent sa temporalité.

Nous avons conscience que le choix que nous opérons concernant ces quatre expériences impressionnantes est subjectif. Subjectivité relative cependant car les recherches que nous avons effectuées et l'observation *in situ* de la présence, très forte, de ces quatre éléments au sein du processus migratoire vietnamien nous semblent à même de valider cette démarche.

a. L'occupation chinoise. 221 av J.C – 939 ap J.C

« Quand l'empereur Hoang Dé (2698-2599 Av JC) constitua l'Empire de Chine, il prit le Giao Chi pour limite au Sud-ouest, bien au-delà du pays occupé par les cents familles ».

Après trois siècles environ, « l'empereur Nghieu ordonna à la famille « Hi » d'aller habiter Nam Giao » (pays des Giao qui se trouvait au Sud de la Chine) et de prendre la terre de Giao Chi comme limite du Sud de l'Empire ». C'est vingt-cinq siècles avant notre ère, qu'a été attestée la première apparition historique de ce qui allait devenir le Viêt Nam, et qui correspondrait aujourd'hui aux régions les plus au Nord de ce pays. L'origine de ses premiers habitants, les *Giao Chi*, demeure obscure et prétexte, il en va de soi, à légendes. L'hypothèse avancée « c'est qu'ils appartiennent probablement à la race des mongols qui occupaient autrefois les hauts plateaux de l'Asie et, pour chercher à mieux vivre, descendaient dans les régions du littoral... Dans les derniers siècles avant J.C, il se produisit un mélange d'éléments mongols, mélanésiens et indonésiens, car le Vietnam était devenu une plate forme où se rencontrèrent les peuples d'Asie ». (NGUYEN HUY LAI J. 1981. p24) Reconnus comme ancêtres des vietnamiens, ils évoluent alors vers la constitution d'une nation « dont la société vietnamienne porte encore les vestiges ». (Ibid. p 26) Cette région, successivement gouvernée par vingt trois rois de la même dynastie Hung Vuong (690 – 258 av J.C), devient le Royaume de Van Lang, puis le Royaume du Au Lac.

De cette époque, (Van Lang et Au Lac) il ressort de cette première société Viêt que « C'étaient des populations sédentarisées, établies sur les collines, au bord des cours d'eau, le long des côtes [...] La chasse et la pêche étaient des activités importantes [...] La religion, comme chez tous les peuples primitifs, tournait autour de la vie et de la mort... La présence sur tout le territoire du Nord Vietnam d'un matériel rituel, ornemental ou utilitaire... indique qu'en dépit de leur multiplicité les différents groupes ethniques étaient parvenus à une culture commune. ». (LE THANH KHOI, 1987, p76). Ils pratiquent la culture du riz, la chasse, la pêche, le défrichage des forêts. Encore pratiqué de nos jours, « ils avaient l'habitude de peindre deux yeux de poisson à l'avant de leur barques, afin de soustraire celles-ci à la malveillance des Esprits de la mer ». L'organisation de la famille en est le patriarcat.

« *Les Giao Chi croient à l'au-delà et à l'immortalité de l'âme. Ils invoquent le ciel, maître tout puissant de l'Univers. Ils rendent le culte aux Ancêtres et aux morts qui continuaient à faire partie de la famille. Ils bâtissent des temples où ils sacrifient aux esprits, notamment à ceux du Sol, des Montagnes, et des Fleuves et aux Génies Immortels.* ». (NGUYEN HUY LAI J. 1981. p26)

Le Viêt Nam d'aujourd'hui inscrit son origine au sein de cette civilisation car : « *c'est parce qu'ils ont su créer une culture originale et une forme d'état dès plusieurs siècles avant l'ère chrétienne que les Viêts du sud (nord Viêt Nam actuel) connaîtront un destin différent de celui des Viêts d'au-delà des cinq passes (frontière chinoise sud avec le Viêt Nam actuel) qui furent progressivement absorbés par les Han : car, non seulement ils garderont leur personnalité et leur langue à travers plus d'un millénaire d'occupation chinoise, mais encore ils les enrichiront grâce aux apports du Nord, avant de se libérer de celui-ci et de fonder un état national au 10^{ème} siècle.* » (Ibid., p76)

Le royaume d'Au Lac ne tarde pas à susciter la convoitise de son puissant voisin, la Chine. Le premier empereur de Chine Qin Shi Huangdi, envoie en 221 av J.C une armée forte de 500.000 hommes pour conquérir ce pays, commandée par deux généraux. Après la mort de l'un, le second, le général Trieu Da occupe le pays et lui donne le nom de Nam Viêt (Viêt du Sud). A la mort de l'empereur de Chine (210 av J.C), il s'en proclame roi.

Au début du 1^{er} siècle avant notre ère, l'expansion chinoise s'accroît. Le Nam Viêt fait intégralement partie de l'empire chinois. Vécue comme une occupation, plusieurs révoltes, guerres de libération, éclatent. Durant cette période, les chinois imposent les lois, les institutions et les mœurs. « *La philosophie, la littérature, les sciences ainsi que leur méthode de pensée et leur écriture en idéogrammes sont propagés dans l'élite intellectuelle vietnamienne* ». (NGUYEN HUY LAI, 1981, p28) L'administration chinoise augmente peu à peu de rigueur. Les exactions envers les populations sont nombreuses. Les gouverneurs chinois successifs, loin de l'autorité chinoise centrale, se comportent en gens « *avidés et cruels* ». (LE THANH KHOI, 1987, p95) Si les vietnamiens intègrent peu à peu de nombreux éléments de la culture chinoise, les résistances sont nombreuses. Petit à petit ceux-ci apprennent, prennent ce qui est bon, « jettent » ce qui ne l'est pas. Pragmatisme vietnamien que l'on retrouvera dans leurs rapports à la religion. Plus l'occupation chinoise perdure et plus le sentiment d'identité nationale vietnamienne croît. « *Le paradoxe est que cette situation géohistorique particulièrement défavorable a fait des vietnamiens une communauté nationale irréductible à toute assimilation* ». (HEMERY D. 1990. p13)

Au 6^{ème} siècle, l'empire chinois vient à bout de ses troubles internes. Redevenu fort, il rétablit son autorité sur ces provinces éloignées. Le règne des Sui en Chine, voit la création de la capitale du Nam Viêt en 607, sur l'emplacement actuel de Hanoi (capitale actuelle du Viêt Nam). Puis, il crée le protectorat général d'Annam qui se substitue au Nam Viêt.

Les révoltes s'intensifient, en 687, en 722, en 767, en 803, toutes finalement réprimées. Elles font cependant prendre plus conscience encore aux vietnamiens de leur volonté d'indépendance.

En 939, NGO QUYEN, général de l'armée vietnamienne, repousse les chinois hors des frontières. « *Durant mille ans d'occupation chinoise, malgré une immigration continue du nord, le peuple vietnamien avait préservé non seulement son individualité ethnique, mais sa langue. [...] Il s'agit d'un phénomène exceptionnel. [...] « On peut en chercher l'explication dans deux causes principales : l'existence d'une base économique, le delta du fleuve rouge capable de nourrir une population nombreuse et la structure des communautés villageoises qui, elle aussi, fonde la force du groupe. [...] Ancré au sol à l'aube de l'histoire, le village vietnamien, auquel les conquérants n'ont pas touché, a constitué derrière sa haie de bambous le réduit anonyme et insaisissable où s'est concentré l'esprit de la nation » [...] l'essor des forces productives et l'accroissement démographique devaient lui (le peuple vietnamien) donner chaque jour une conscience plus intense de sa personnalité, sous la forme première de la résistance à la domination chinoise.* » (LE THANH KHOI, 1987, p121)

b. Le confucianisme

C'est avec l'occupation chinoise que les vietnamiens vont découvrir le confucianisme. Le confucianisme, « importation de l'étranger », religion des chinois, ne s'implante véritablement qu'au cours du 1^{er} siècle, et ne prend part au mode de pensée vietnamien que deux siècles plus tard, compte-tenu de : « *l'attitude des vietnamiens qui tenaient à conserver leurs croyances primitives et leurs mœurs ancestrales* » (NGUYEN HUY LAI, 1981, p127)

Pour Nguyen Huy Lai, « *Depuis deux mille ans, le confucianisme constitue le patrimoine spirituel, moral et social du peuple vietnamien. La doctrine de Confucius a formé la base des institutions familiales et nationales du Viêt Nam.* » (Ibid.) Confucius (551 – 479 av J.C) n'est pas un religieux, ni le créateur d'une religion, ni vraiment un philosophe, plutôt un moralisateur. « Ce qu'on sait, savoir qu'on le sait ; ce qu'on ne sait pas, savoir qu'on ne le sait pas, cela, c'est savoir » pourrait être la pensée centrale du confucianisme. L'homme « *du fils du ciel à l'homme le plus humble* » doit se cultiver, acquérir des connaissances, se connaître et

connaître le monde. Dans la hiérarchie confucéenne, le Maître d'école est derrière le Roi, mais devant le Père.

Le confucianisme se « présente avant tout comme une morale civique et sociale, une doctrine de gouvernement et d'action » (LE THANH KHOI, 1987, p97), et dont l'expression est révélée par la pratique des rites. La société donne la place à l'individu qui occupe la place que la société lui a donnée. « *Que le Prince agisse en Prince, le sujet en sujet, le père en père, le fils en fils, constitue la règle d'or de sa philosophie sociale* ». Mais que le Prince se trompe et aussitôt « *le peuple assume le droit à la révolte* ». Le confucianisme contient un principe de conservation de l'ordre établi transmis aux individus. Il s'agit d'une doctrine de pensée, extrêmement forte où pour l'individu, la part du sujet, l'identité du moi, apparaît comme largement secondaire. « *Depuis le fils du ciel jusqu'aux gens du peuple, d'une même façon tout le monde doit avoir le même principe : régler sa conduite.* » (NGUYEN HUY LAI, 1981, p151)

La société est première, au centre de tout, et engage les individus dans des liens permanents d'interdépendance. Chacun se doit de se comporter selon sa place. Il importe alors de connaître cette place, et la place de l'autre, avec précision. Dans les relations sociales vietnamiennes chacun et encore aujourd'hui, se définit ainsi par rapport à autrui. *Chi, em, anh, cô, bà, ông*, etc. ; autant d'expressions qui désignent sa place en tant que petit, grande, mademoiselle, madame, monsieur...Mais peut-on être petit en l'absence du grand ? La vie en communauté s'impose alors pour tout simplement exister, pouvoir se définir, conserver ou acquérir son identité.

Développer une identité singulière est difficile, complexe pour l'individu, car l'expression de Soi, l'affirmation d'un Moi, fait courir le risque à la fois d'une perte de sa propre place au sein de l'ordre établi, d'une rupture mais, plus subtilement culpabilisant, risque également d'entraîner la perte de la place de l'autre. Ce double contrôle des autres sur soi et de soi sur les autres constitue la clé du système confucéen. Le fonctionnement communautaire n'est donc pas pour l'individu une volonté, mais une nécessité rendue obligatoire par la notion socio-historique très forte d'entraide et liée à une obligation psychologique de la perception de soi dans/par le regard des autres. C'est dans la multiplicité de ces regards que l'identité personnelle s'efface.

Chacun est responsable du comportement de l'autre. L'ordre social est partout demandé. Le conformisme prévaut. Celui-ci va profondément et durablement transformer la culture vietnamienne. Le pouvoir utilisa celui-ci comme instrument d'endoctrinement du

peuple, « pour le maintien de l'ordre dans le pays, et y parvint bien mieux qu'avec des armées » (THAI VAN KHIEM, 1956, p73). Le confucianisme a longtemps privilégié l'aspect conservateur dans la dynamique culturelle à celui d'adaptabilité.

Le Viêt Nam « figé dans son immobilisme parce qu'imbue de la supériorité de l'ordre sociopolitique confucéen que la chine lui a révélée en refusant toute transformation par orgueil aveugle aussi bien que par étroitesse de vues » (NGUYEN THE ANH, 1991, p147) s'enfoncé peu à peu dans l'immobilisme, entraînant inexorablement une perte de contact avec la réalité des changements qui se produisent dans le monde.

Ce n'est que par la force que cette culture s'est ouverte à l'occident et plus particulièrement à la France. Lorsque les bateaux français bombardent Tourane (aujourd'hui Danang) en 1847, il est déjà trop tard.

c. De l'irruption de l'Europe à la colonisation française.

Ce sont les portugais qui les premiers parviennent au Sud Viêt Nam, au début du 16^{ème} Siècle. Ils donnent à cette région le nom de Cochinchine, et commencent à commercer avec elle, bientôt rejoints par les Hollandais, puis les Anglais.

Le christianisme emboîte le pas au commerce, renseigné par les commerçants portugais des possibilités d'évangélisation : « Quant aux français l'objet de leurs premiers voyages fut essentiellement d'amener des missionnaires déguisés en marchands » (LE THANH KHOI., 1987, p282). Le 17^{ème} siècle voit une diminution notable du commerce, compte tenu d'un marché vietnamien peu prospère où « l'idéologie confucéenne considère l'agriculture comme la racine et le commerce comme la branche ; il faut favoriser la racine et brimer la branche. Dans la hiérarchie sociale, le marchand vient au dernier rang, après le lettré, l'agriculteur et l'artisan. » (Ibid. p284). Les échanges commerciaux demeurent complexes compte tenu d'une bureaucratie confucéenne tatillonne : « les relations commerciales obéissent à un rituel et non à une réglementation douanière fixe » (ibid. p282), et d'une considération de tout ce qui est étranger comme potentiellement dangereux.

Le Viêt Nam est dans le même temps en proie à une lutte entre au Nord, les seigneurs Trinh et les Nguyen, plus au Sud¹⁶. Cette situation qui va perdurer du 16^{ème} jusqu'au 18^{ème} siècle partage le pays en deux et plonge celui-ci dans une grande instabilité.

Les missionnaires français vont très vite, de part le monothéisme exigé par la religion chrétienne, se heurter tant aux principes essentiels du confucianisme qu'au culte des ancêtres,

¹⁶ C'est une des raisons historiques pour laquelle les vietnamiens vivant en France, originaire du Sud-Viêt Nam, portent souvent le patronyme Nguyễn.

sur la fidélité à l'empereur, sur la piété filiale. « *Le gouvernement s'inquiéta de voir la religion nouvelle gagner les membres des plus nobles familles, et les convertis rejeter les doctrines et les rites qui formaient la base de la société* ». Les missionnaires sont expulsés. En 1662, un édit est publié indiquant « *un sujet doit toutes ses forces et tout son dévouement à l'état et à son souverain [...] tous les livres sur le taoïsme, le bouddhisme et la fausse doctrine sont interdits.* » (Ibid. p291). Pour faire face à ces difficultés les chrétiens vont, sous la direction d'Alexandre de Rhodes, « *qui s'était signalé depuis son arrivée par ses aptitudes à la langue du pays* » (ibid. p 289), romaniser la langue vietnamienne en substituant aux idéogrammes chinois l'alphabet latin, ce qui va, pense t-on alors, considérablement aider à l'évangélisation du pays, par une impression plus aisée et rapide des textes religieux, et l'accès à une langue plus accessible au plus grand nombre.

La révolte des Tay Son, (1771-1779) du nom de trois frères, au Sud Viêt Nam, contre les Nguyễn et la défaite qu'ils leur infligent conduit Nguyễn Anh à demander l'aide de la France par l'intermédiaire de l'Evêque Pigneau de Behaine. Il part pour la France, accompagné du fils de l'empereur, le prince Nguyễn Phúc Canh alors âgé de quatre ans. Réticent, Louis XVI, n'envoie pas l'aide militaire espérée. Nous sommes en 1783. Un traité d'alliance est néanmoins signé.¹⁷ Les Tay Son règnent ainsi quelques temps sur le Viêt Nam, mais des guerres fratricides éclatent, dont profite Nguyễn Anh pour reconquérir le pays, avec l'aide militaire d'une poignée d'aventuriers français engagés à ses frais par l'Evêque français.

La guerre des Trinh et des Nguyen prend fin avec la victoire de Nguyễn Anh qui en 1802 réunifie le Viêt Nam. Il règne alors sous le nom de Gia Long, et fonde la dynastie des Nguyễn, dernière dynastie impériale du Viêt Nam. L'influence de la France aux côtés de l'empereur devient prépondérante. L'activité des missionnaires est tolérée, jusqu'à ce que Gia Long inquiet de cette présence et soumis à la pression de l'élite confucéenne isole peu à peu le Viêt Nam de toute présence étrangère. A sa mort en 1820, les missionnaires catholiques sont interdits de séjour, des milliers de chrétiens martyrisés. L'église catholique française réclame l'intervention dans ce pays : « *pays de mission par excellence* ». (BROCHEUX & HEMERY, 1994, p27)

Le Viêt Nam reste instable, de nombreuses révoltes paysannes éclatent (1840-1850) face à une centralisation excessive de l'appareil d'état, et une pratique confucéenne

¹⁷ « En France, après nombre de démarches, le prélat réussit à se faire entendre et son action aboutit à la signature, en 1787, d'un traité entre Louis XVI et le roi de Cochinchine, parfois appelé petit traité de Versailles » celui-ci mentionne entre autres la possibilité faite à la France que ses consuls « s'installent sur le littoral cochinchinois, là où ils le jugent convenable » en échange d'une aide militaire conséquente » L'aide militaire ne sera pas mise en œuvre.

http://www.clio.fr/BIBLIOTHEQUE/la_premiere_implantation_francaise_en_indochine_xviie-xixe_siecle.asp

absolutiste empêchant tout changement. Ce qui constituait les fondements structurels du Vietnam : état bureaucratique confucéen et paysannerie, se disloque peu à peu.

L'intervention Française au Viêt Nam débute véritablement en 1857. Il s'agit plus véritablement de parvenir à la création d'une base arrière afin d'accéder à l'immense marché économique chinois que de coloniser ce pays. Les difficultés rencontrées en Chine, guerre de l'opium, impraticabilité du Mékong et du fleuve Rouge comme possibles voie d'accès à ce pays, conduisent les français à faire du Viêt Nam un objectif et non un moyen. La conquête du Viêt Nam du sud jusqu'au nord, de la Cochinchine au Tonkin en passant par l'Annam, s'explique ainsi par cette volonté d'approcher physiquement au plus près du marché chinois.

La fin de la guerre avec la Chine en 1860 laisse le champ libre à l'armée française pour s'engager véritablement au Viêt Nam.

Saigon est prise en 1861 et, ce qui correspond aujourd'hui au Sud Viêt Nam, devient la colonie de Cochinchine, cédé par l'empereur Tu Duc.

C'est paradoxalement dans la défaite de 1870 que la France va puiser une des premières raisons de son projet colonial : retrouver sa place au sein du concert des nations en tant que grande puissance ; restaurer sa grandeur dans la création d'un vaste domaine colonial. C'est sous la 3^{ème} République avec Jules Ferry « le Tonkinois » que la France va véritablement s'engager dans la colonisation. Créateur de l'instruction obligatoire, gratuite et laïque, il est un des personnages clefs de la République. On pourrait s'étonner alors que cet homme, « de gauche », s'inscrive dans un projet colonial, mais, dans le prolongement de l'anthropologie évolutionniste de Taylor, il lui paraît nécessaire de permettre aux indigènes africains ou asiatiques de parvenir plus rapidement à la civilisation car « *les races supérieures ont le devoir de conduire les peuples non engagés encore dans la voie du progrès vers les bienfaits de la civilisation, c'est-à-dire de la Raison, de la Science et du Progrès* »¹⁸.

Nous partageons l'opinion de Bancel et Blanchard à propos du second argument qui préside au projet colonial, et qui va s'inscrire, selon nous jusqu'à ce jour dans l'inconscient culturel français: « *si les principes universels de la République sont brandis comme des motivations légitimes de l'impérialisme - la volonté de civiliser les indigènes et des les amener progressivement aux lumières de la liberté - , Ferry énonce clairement que les races inférieures promises à la colonisation ne peuvent bénéficier sinon à terme, de ces principes. Il s'opère donc une rupture épistémologique qui fait de l'acte de la conquête l'un des prolongements naturels de la République – muée dès lors en République colonisatrice ; et qui*

¹⁸ Historia Spécial. « L'âge d'or de la France coloniale (1871-1914) » N°25. Sept-oct. 1993 p112

instaure la différenciation entre Blancs et populations extra-européennes en principe de discrimination essentielle de l'application des principes républicains. Cette conjoncture est absolument fondamentale, puisqu'elle institue l'inégalitarisme racial au cœur du dispositif républicain colonial ». (BANCEL et BLANCHARD, 2006, p36-45)

Comme souvent depuis le début de la présence française dans cette région du monde, on en reste là.

La conquête coloniale trouve peine à s'insérer au sein d'un vaste projet géopolitique. Elle est alors souvent affaire d'hommes d'exception ; Francis Garnier, le Commandant Rivière, Jean Dupuy... racontent leurs expéditions. Les journaux de l'époque tels *l'illustration, La République française*, relatent les récits de ces aventuriers.

Se construisent peu à peu chez les français de la métropole, des représentations souvent manichéistes de ce pays et de ses habitants. Dans celles-ci, l'Indochine et les indochinois, Annamites, Cochinchinois et Tonkinois, occupent peu à peu une place particulière. Tout ce qui s'y déroule, tout ce qu'on en raconte, semblent toujours posséder un « quelque chose de plus ».

Dans ces représentations, les vietnamiens, mais on dit alors plus sûrement les Annamites y sont à la fois vaniteux « *qualité qui est son péché mignon. Un pareil défaut chez nos protégés nous met en mains un excellent moyen de domination* » (MEYER, 1985, p64) et fourbes « *il semble que la parole lui ait été donné pour déguiser sa pensée* » (ibid. p77). Mais ils sont tout autant honnêtes « *l'Annamite est de tous les natifs extrême-orientaux celui qui nous convient le mieux : obéissant, habitué au climat, travailleur dans la mesure de ses moyens* » (Ibid., p238) et courageux « *il ne manifeste aucune émotion, ne demandera pas pitié. Ces hommes sont toujours impassibles devant la mort. (À propos d'une exécution)*» (ibid. p65).

Ils restent cependant voleurs « *et comme le sens moral est très vague chez lui, on conçoit qu'il ne perd aucune occasion de s'emparer du bien d'autrui* » (BORGE et VIASNOFF, 2002, p17), et de plus sales « *ce qui répugne le plus à l'Européen est la combinaison de la race annamite et de l'huile de coco dont l'Annamite imprègne ses longs cheveux noirs. Cette odeur spéciale se transmet à tous les objets qu'il touche et ne contribue pas à vous mettre en appétit* » (ibid. p25).

La femme vietnamienne possède : « *une figure plus ovale que ronde, des yeux si peu bridés qu'il faut savoir qu'ils le sont, d'une expression presque animale, pleine d'un beau feu tranquille...* » (MEYER 1985, p264). Le mythe de la Congaï, « *que l'on peut acheter et épouser en toute propriété pour 50 à 500 francs* » s'installe peu à peu dans l'imagerie

coloniale. Le pays quant à lui procure chez les colonisateurs « *une sorte d'envoûtement sur la personne de l'euro péen, portant en elle un genre de séduction qui tient de l'ensorcellement* » (ibid., p271).

On parle alors de *mal jaune*, sorte de nostalgie permanente qui imprègne tout ceux qui s'y sont rendus, et s'y rendent encore aujourd'hui, ne serait-ce qu'une seule fois, et qui depuis ne cessent de souhaiter d'y retourner. Si l'on rajoute à ces descriptions, les pratiques sorcières, les religions perçues comme exotiques, les raffinements les plus subtils y compris dans leur expression la plus cruelle, les pratiques alimentaires, tout ceci s'ajoutent en fait à l'incompréhension d'un système culturel difficilement déchiffrable pour des français ne parlant généralement pas la langue, vivant entre eux, en communauté, et eux-mêmes coupés de leur « mère-patrie ». Il faut alors plus d'un mois de mer, dans des conditions souvent éprouvantes, pour relier Marseille à Saïgon, mais peut-être et plus sûrement de Saïgon à Marseille. Si le départ suscite toujours l'espoir, le retour quant à lui, signifie souvent l'échec.

Les catholiques sont également, naturellement pourrait-on dire, extrêmement présents dans la mise en œuvre du processus de colonisation, et décidés à imposer si besoin avec l'appui de la force, l'ouverture religieuse du Viêt Nam. La religion catholique dispose en outre avec le Viêt Nam de son lot passé et à venir de martyrs, rendu quasi inépuisable par le successeur de Gia Long, Minh Mang, surnommé « le Néron annamite ». Il s'agit à plus d'un titre d'une véritable croisade que les catholiques cherchent à engager : « *Dans l'ignorance du Christ, des peuples immenses demeurent assis à l'ombre de la mort* ». ¹⁹ De plus, contrairement à la Chine, elle dispose avec la romanisation de la langue vietnamienne d'un outil technique extrêmement précieux pour propager la foi. Du côté vietnamien, on perçoit clairement la menace d'un risque majeur d'effondrement culturel. Le système confucéen voit chez les catholiques le danger de l'établissement d'un nouvel ordre, au mieux concurrent, mais plus largement la disparition d'un système de significations culturelles, d'organisation du monde. Pour les autorités vietnamiennes « *la religion barbare est porteuse de désintégration sociale et morale* ». (BROCHEUX, 1994, p26)

La colonisation n'a pas encore véritablement commencé que déjà s'installent chez les français, nous venons de l'évoquer, des sentiments partagés vis-à-vis des ces lointaines colonies. L'opinion publique est hésitante dans cet engagement : ne vient-on pas de perdre la

¹⁹ Ibid. p107

guerre de 1870 contre la Prusse à la suite de laquelle la France va devoir verser des indemnités exorbitantes ? Les colonies ne peuvent remplacer l'Alsace et la Lorraine.

Mais, c'est également la possibilité de participer à la création d'un futur empire, où la figure tutélaire d'un Napoléon-Empereur déploie son ombre sur des officiers défaits en mal de gloire, prêts à la conquête d'un pays que l'on dit peuplé de redoutables sauvages et dont la sauvage barbarie le dispute au raffinement des mœurs.

Si l'adversaire est de taille, la gloire de le vaincre le sera tout autant.

Enfin, c'est l'universalité de la pensée française qui s'impose. Son rayonnement dans le monde et la nécessaire transmission à l'autre de son modèle culturel qui lui permettra, s'il est capable de s'en saisir, d'accéder à la liberté, à la civilisation. « *Proclamer partout la loi du travail, enseigner une morale plus pure, étendre et transmettre notre civilisation* » (BROCHEUX, 1994, p 38)

Au début du processus de colonisation, le Viêt Nam est alors un état fortement centralisé, bureaucratique, confucéen, dirigé par un empereur, fils du ciel. Détenteur du mandat céleste, il réside dans la cité impériale, copie un peu pâlotte, de celle de son puissant frère ennemi chinois.

Ce sont les mandarins, l'élite confucéenne, qui ont en charge l'administration de l'état. On devient mandarin par concours, régionaux ou provinciaux « *Sur les 12000 candidats à une session du concours seuls 200 à 300 obtenaient le titre de bachelier et une quinzaine d'autres celui de licencié. Seuls les licenciés avaient accès au mandarinat* » (NHUNG AGUSTONI PHAN, 1997, p142). La voie de l'étude est la voie royale, « un qui devient mandarin et toute la famille en profite » disent encore aujourd'hui les vietnamiens. On n'étudie pas pour soi, mais pour accroître les mérites de la famille. Le salut passe par l'étude.

La société est majoritairement paysanne, tournée vers la terre, ou plutôt vers la plaine alors que le Viêt Nam compte plus de 2000 kilomètres de côtes. Le village fonctionne de manière autonome, en quasi autarcie et constitue l'unité de base de la société. Les liens communautaires y sont extrêmement puissants. La communauté se rassemble autour du « *đình* » ; la maison communale, protégée par son infranchissable haie de bambous et par son génie tutélaire. (BROCHEUX, 1994, p14) L'éloignement géographique entre les villages, les difficultés d'accès, les calamités naturelles, les guerres successives créent un très fort sentiment d'appartenance au village, d'identité culturelle. Chacun des membres est dépendant des autres. La famille, le culte rendu aux ancêtres, occupent une place capitale.

Le processus de colonisation se déploie dans tout le Viêt Nam englobant au passage le Cambodge (1863) et le Laos (1893). Le Viêt Nam disparaît pour laisser la place à trois régions : la Cochinchine (1862) au sud, l'Annam (1884) au centre et le Tonkin (1884) au nord. En 1887 l'union indochinoise est créée.

Peu de français vont en fait résider en Indochine, il ne s'agit pas d'une colonie de peuplement comme en Algérie mais bien d'une colonie d'exploitation²⁰, ce qui contribue à accentuer les difficultés pour les métropolitains à se créer des représentations cohérentes des vietnamiens. Les informations qui leur parviennent sont rares, et souvent remplies d'exotisme, alternant dans la perception de l'autre, entre la figure du bon ou du mauvais sauvage.

Colonisateur, le français se sent rarement chez lui, car tout lui rappelle, que ce soit les hommes ou l'environnement, qu'il n'est pas d'ici. Ses institutions éducatives lui font défaut, lui faisant craindre pertes et oublis et abandons.

On s'organise au sein d'un ensemble signifiant d'éléments perçus comme représentant « La France », ses valeurs, son histoire. La fête nationale du 14 juillet n'est jamais autant fêtée que par les expatriés. Les cercles, fermés par définition, non accessibles aux annamites ou seulement à certains, triés sur le volet, se multiplient. On tente de réactiver; dans ses multiples facettes, cette culture française qui manque tant.²¹ Si on marque son appartenance identitaire dans le microcosme de la communauté française, notamment en cherchant à en retrouver ses sensorialités, on marque aussi l'espace colonisé par des constructions inspirées directement de l'architecture française de l'époque Napoléon III témoignant de la puissance du colonisateur et de sa civilisation.

La cathédrale de Saigon, inaugurée en 1880, est construite avec des briques rouges importées de Toulouse.

Les institutions du colonisateur se mettent en place : le palais du gouverneur, la régie de l'opium, l'éducation, les bâtiments militaires, les banques, etc. Le processus de socialisation va petit à petit se déployer et transmettre ses propres normes. L'administration coloniale s'installe peu à peu, contrôlant directement le pays. Le code pénal et civil français se substituent au code vietnamien. L'enseignement du français s'intensifie, un corps de

²⁰ « 23.700 français en 1913 sur une population totale de 16.000.000 d'habitants.

34.000 français en 1940 sur une population totale de 22.655.000 ». (Ibid., p175)

²¹ « Le cercle sportif est très sélect tandis que la boule gauloise l'était beaucoup moins. Les coloniaux se retrouvent entre eux, à travers une multitude de sociétés dont le niveau social conditionne l'entrée. [...] La piscine de Saigon est très belle. Toutes les belles filles de la ville s'y retrouvent à partir de 11 heures. Les hommes arrivent à partir de midi pour les regarder. Chacun regagne son domicile à 1 heure avec sa maîtresse ou seul suivant les cas. Cette piscine appartient à un cercle sportif où il n'est pas chic de ne pas en faire partie".

La ville de Saigon, hier et maintenant. <http://belleindochine.free.fr/SaigonHieretAujourd'hui.htm>

fonctionnaires français et vietnamiens s'installent aux côtés des mandarins qui avaient été tout d'abord évincés au début du processus de colonisation.

La France s'accapare et transforme l'espace social.

Saigon devient le Paris de l'Extrême-Orient. A Dalat, au centre du pays, lieu de villégiature des riches colonisateurs, avec son climat « plus européen », on trouve maisons basques et surtout confiture de fraises, haricots verts et petit pois...

Les villes fonctionnent par quartiers, ethniques ou sociaux, parfois les deux.

Tout au long de la colonisation la France va rencontrer au Viêt Nam des résistances souvent acharnées, avec notamment un premier mouvement important « *Can Vuong* » (soutien à l'empereur) dès 1885. En juillet de la même année, à Hué : « *marsouins et légionnaires massacrent mille cinq cent hommes et brûlent archives et bibliothèques.* » (RIOUX, 2007, p682) C'est notamment au sein des villages que le mouvement va trouver ses troupes qui y voient également le moyen d'échapper à l'enrôlement de force comme coolies par l'armée française « *enlevant les hommes valides à la culture pour en faire des bêtes de somme qui meurent à la peine et jonchent les routes de leurs cadavres.* » (Ibid., p62).

Face à l'armée française, le sentiment national perdure, les vietnamiens utilisent la guérilla, déjà. La légende de ces « petits hommes » peu armés, habillés de rien, insaisissables, infatigables, chaussés de sandales trouées est en route. Jusqu'à son indépendance en 1945, le Viêt Nam résiste aux colonisateurs. C'est autour de la figure de Nguyễn Tat Thanh qui deviendra Ho Chi Minh, que le mouvement de libération du Viêt Nam va véritablement se structurer au début du 20^{ème} siècle.

Dans le même temps, la victoire du Japon sur la Russie en 1905, va avoir un impact considérable sur les nations asiatiques colonisées, et notamment au Viêt Nam, dans la mesure où pour la première fois une nation « non blanche » défait militairement, à armes égales, une nation occidentale. Confrontés depuis plusieurs années à la présence française, à la sape des fondements de leur système culturel, à un empereur délégitimé, dans un immobilisme confucéen, le mouvement anticolonialiste va trouver dans le nationalisme la mise en forme politique de sa réponse.

La dynamique sociopolitique de la lutte contre les français va prendre deux aspects étroitement mêlés : le premier, adaptatif, vise à mettre en place la future structure d'un nouvel état moderne et le second, conservateur, s'appuyant sur les structures de base de la société vietnamienne convoque dans le débat politique les héros légendaires vietnamiens.

Au fil des années le mouvement se radicalise. La seconde guerre mondiale « profite » aux indépendantistes compte tenu de la situation particulière créée au Viêt Nam. L'invasion

japonaise qui laisse à l'administration française de Vichy le soin de gérer le pays, leur permet et les légitime à entrer en résistance tout à la fois contre le Japon et la France, avec l'appui militaire des nations alliées. C'est en 1941 la fondation du Vietminh - Alliance pour l'indépendance du Viêt Nam - qui donne au mouvement l'organe politique nécessaire à sa légitimité et sa visibilité politique, indispensables à son action. Le 2 septembre 1945, Ho Chi Minh proclame à Hanoi l'indépendance du Viêt Nam et la création de la République Démocratique du Viêt Nam. Le 12 septembre 1945 l'armée britannique débarque à Saigon. Le 3 octobre le Corps Expéditionnaire Français d'Extrême-Orient (CEFEO) prend pied au Viêt Nam.

C'est dans la continuité de la seconde guerre mondiale que la guerre d'Indochine (1946-1954) va s'engager. Pour la France, au sortir de la guerre, il faut sortir de la colonisation en proposant au Viêt Nam, ainsi qu'à l'ensemble de ses colonies, de participer à la nouvelle Union française, fondée sur la base d'un partenariat, directement inspiré de celui du Commonwealth.

C'est un échec, et dès 1946, les deux protagonistes entrent en guerre. *« La guerre d'Indochine eut au moins deux conséquences sociopolitiques : d'abord la migration des campagnes vers les villes. La population de Saigon passa de 500 000 habitants en 1945 à 1 200 000 en 1950 et 2 000 000 en 1954. Au cours de la même année, au moins 1 000 000 de tonkinois (habitants du Nord Viêt Nam), en majorité des catholiques, fuient du nord vers le Sud-Vietnam. »*. (Ibid., p36)

59.000 militaires français, tous engagés volontaires, dont beaucoup sont issus des colonies françaises d'Afrique, et de 35.000 à 50.000 vietnamiens combattant aux côtés de l'armée française, furent tués²². De nouveau, *« par la guerre, la Résistance vietnamienne retourna aux sources nationales, c'est à dire sino-vietnamienne de la culture [...]. Mais la plus grande révolution fut celle des mentalités. La guerre brisa les stéréotypes du colonisé, éternel mineur, incapable d'héroïsme guerrier, inapte à l'organisation et à la création. »* (Ibid., p365).

La bataille de Diên Bien Phu marque la fin de la présence française au Viêt Nam. Les accords de Genève le 21 juillet 1954 partagent « temporairement » le Viêt Nam en deux entités, de part et d'autre du 17^{ème} parallèle. Au Nord, la république démocratique du Viêt Nam indépendante, au Sud un gouvernement provisoire, dirigé par Ngô Đình Diệm, fervent

²² Cette situation des militaires français engagés, de carrière, volontaires, explique, en grande partie, sous-entendre la question de l'éloignement géographique, la raison pour laquelle la guerre d'Indochine n'a pas eu autant de résonance traumatique au sein de la société française que la guerre d'Algérie qui appela à la mobilisation du contingent.

catholique et anticommuniste convaincu, qui est assassiné en novembre 1963. Des élections générales prévues pour 1956 doivent déterminer le statut du Viêt Nam. On s'achemine peu à peu vers une partition du pays sur le modèle de l'Allemagne ou de la Corée. Les derniers français quittent le Viêt Nam peu après les accords de Genève. Certains vietnamiens, vietnamiennes, de nationalité française le plus souvent, les accompagnent.

Les américains s'installent peu à peu, remplaçant les français.

d. La guerre du Viêt Nam

« 1972. Un été effrayant. La guerre tuait en abondance. Des cadavres partout, étalés sur la route, entassés dans les champs, flottant sur les rivières. Des survivants hébétés, plus morts que vivs. Des horizons déchiquetés. La nature même agonisait. » (BAO NINH, 1994, p181)

Les élections qui devaient se dérouler suite aux accords de Genève n'auront jamais lieu. La guerre reprend aussitôt entre Nord et Sud. Devant la fragilité de l'armée sud-vietnamienne mais plus sûrement confronté à la théorie des dominos : « renversement des gouvernements les uns à la suite des autres puis installation d'un régime communiste », les États-Unis s'engagent à la suite des français au Viêt Nam. La présence militaire américaine s'intensifie à partir de 1965 pour atteindre jusqu'à 500.000 hommes. Tout comme le militaire français, le militaire américain n'échappe pas à la règle de l'union plus ou moins librement consentie avec les vietnamiennes. De ces unions vont naître des centaines d'enfants avec une surreprésentation d'enfants issus de père Afro-américains.²³ Parfois abandonnés au départ des soldats US, ils deviendront les « *bụi đời* », les poussières de vie, méprisés par les vietnamiens. Cette guerre va être terrifiante, les chiffres ahurissants : « *Les pertes du Sud Viêt Nam sont estimées à 255 000 militaires et 430 000 civils tués, dont 80 000 en 1974, soit plus que toute autre année de guerre, alors que les forces américaines avaient été évacuées. [...] (Au Nord) Le Viêt Nam a annoncé le 3 avril 1995 qu'un total d'un million de combattants communistes vietnamiens et quatre millions de civils avaient été tués durant la guerre. La validité de ces chiffres n'a généralement pas été contestée* ». 15 millions de tonnes d'explosifs ont été déversées sur le territoire vietnamien. Un défoliant, « l'agent orange », est répandu par centaine de milliers de litres, dévastant la faune et la flore, et conduisant à des malformations génétiques, destruction de liens sociaux, déplacements forcés des paysans vers les centres

²³ « Les raisons de la présence massive des Afro-américains dans la guerre du Vietnam étaient multiples. Tout d'abord, ils ne pouvaient pas obtenir de sursis aussi facilement que les Blancs issus des classes moyennes. Deuxièmement, le gouvernement excluait de la conscription les Blancs issus des milieux bourgeois, ciblant principalement les classes défavorisées. Dès lors, la Guerre du Vietnam devenait la guerre des pauvres et des Noirs. Troisièmement, il était plus facile pour les Blancs d'obtenir le statut d'objecteurs de conscience ou d'être réformés pour raisons médicales. En conséquence, 30% de Noirs furent incorporés contre 18% de Blancs. Dès le début, les pertes furent plus élevées parmi les soldats afro-américains avec 16,3% des tués en 1966 et 23% en 1967. En tout état de cause, les Noirs étaient bien la chair à canon de cette guerre. Si le Pentagone louait le dévouement des soldats noirs et leur robustesse au combat, ces derniers mouraient, en fait, à un rythme plus élevé que leurs homologues blancs. Au cours des premières années de la guerre du Vietnam, les Afro-Américains représentaient 23% des victimes. Ce taux descendit à 14% quelques années plus tard, en 1969, tout en restant cependant supérieur au pourcentage d'Afro-américains au sein de la population américaine » Françoise Clary, « L'intégration des Afro-américains dans les forces armées des États-Unis : l'impact des guerres », paru dans *Cycnos*, Volume 21 n°2, mis en ligne le 12 octobre 2006, DISPONIBLE SUR : <http://revel.unice.fr/cycnos/index.html?id=389>.

urbains²⁴, pénuries alimentaires²⁵. La guerre du Viêt Nam perdue, en 1973, les américains quittent le Viêt Nam et laissent le gouvernement sud-vietnamien, leur allié, tenter de régler le conflit.

La chute de Saigon le 30 avril 1975 marque la fin de la guerre du Viêt Nam. Elle devient également pour des milliers de vietnamiens le début d'une aventure humaine extraordinaire, qui va les conduire à quitter, pensent-ils alors pour toujours, leur pays d'origine. 135 000 vietnamiens quittent alors leur pays ; le plus souvent évacués par les américains. Aujourd'hui on estime à plus de 2 300 000 personnes la diaspora vietnamienne dans le monde. 250.000 personnes ont péri en mer lors de naufrages ou d'actes de piraterie. D'autres encore, présents en camps de réfugiés, depuis plusieurs années notamment à Hong- Kong se voient proposer, à partir de 1988, une aide au retour dans leur pays d'origine. Les pays d'accueil n'accueillent plus.

e. Retour sur les quatre expériences impressionnantes.

L'étude menée ci-dessus a pour objectif de nous faire prendre conscience que préalablement à l'expérience migratoire vers la France, il existe au sein de la société vietnamienne une dynamique, un « *modèle de conduite* » (LAPLANTINE, 1988, p75) tout à la fois adaptatif et défensif qui s'est peu à peu constitué au fil des siècles lors des contacts culturels, qu'il s'agisse de la Chine, de la France ou des Etats-Unis. Si son objectif, nous semble-t-il partagé par toutes les cultures, est de permettre la permanence, la stabilité de son système culturel, cette dynamique revêt cependant ici un modèle spécifique dans sa mise en œuvre, constituant ainsi un système culturel unique. Les quatre « expériences impressionnantes » que nous venons d'évoquer imprègnent cette dynamique et participent à l'enculturation des sujets. L'occupation chinoise longue de mille années a vu les vietnamiens intégrer des éléments extrêmement nombreux de cette culture mais sans jamais renoncer à leur identité culturelle spécifique. C'est à partir de cette occupation que le Viêt Nam va très tôt développer le sentiment chez les individus d'une appartenance très forte à la nation. Les révoltes successives à cette occupation, la lutte continuelle contre les éléments naturels vont constituer le substrat sur lequel va se développer l'identité culturelle vietnamienne. « *Ancré au sol à l'aube de l'histoire le village vietnamien a constitué derrière sa haie de bambous le*

²⁴ Ces déplacements permettaient d'une part de « couper les vivres » aux militaires vietnamiens et d'autre part de créer des « free killing zones » ; zones de libre tuerie où tout être vivant y circulant pouvait être tué sans sommation.

²⁵ Disponible sur : http://www.teachersparadise.com/ency/fr/wikipedia/g/gu/guerre_du_viet_nam.html

réduit anonyme et insaisissable où s'est concentré l'esprit de la nation » (LE THANH KHOI, 1987, p121). Néanmoins l'occupation chinoise laisse des traces extrêmement importantes au sein de la culture vietnamienne, elle s'acculture à celle-ci. Elle y importe le confucianisme, le taoïsme, le bouddhisme. Le taoïsme et le bouddhisme y sont réinterprétés²⁶, s'agrègent avec les religions vietnamiennes qui les ont précédées, celles de la « *magie antique* », prenant la forme d'un syncrétisme religieux foisonnant. Et nous avons souhaité souligner ici l'extrême importance que va prendre la dimension confucéenne au sein de la culture vietnamienne.

Ces quatre expériences impressionnantes prennent également place pour partie dans l'inconscient culturel des vietnamiens tel que défini par Devereux en tant que « *matériel refoulé d'origine consciente* ». Elles sont au cœur de la transmission culturelle et se transmettent encore de génération à génération.

Pour Devereux, les éléments refoulés au sein de l'inconscient peuvent se subdiviser en deux groupes : l'inconscient culturel, ethnique, ou « *segment inconscient de la personnalité ethnique (qui) est cette part de son inconscient total qu'il possède en commun avec la plupart des membres de sa culture, et que conformément aux exigences fondamentales de sa culture chaque génération apprend elle-même à refouler. Il change comme change la culture et se transmet comme se transmet la culture par une sorte d'enseignement.* » (DEVEREUX, 2003, p4) et l'inconscient individuel ou idiosyncrasique, « *composé des éléments que l'individu a été contraint de refouler sous l'actions de stress uniques et spécifiques* ». (Ibid., p4)

« *Pour une part refoulées ces expériences deviennent manifestes lors du passage de la culture d'origine à la culture d'accueil* »²⁷(LAPLANTINE, 1988, p 74) et notamment lors de la confrontation à une situation de stress atypique potentiellement traumatique, ici l'exil.

Le mouvement engagé par les individus, mais très certainement au-delà pour chaque migrant, résulte de l'interaction de deux aspects. Le premier, spécifique à sa culture, pour une grande part déterminée par elle, commun aux individus et qui en trace le cadre général. Le second, spécifique au sujet, en capacité d'action sur ce même processus. Les deux dimensions sociales et psychologiques ne pouvant être dissociées mais abordées de manière complémentaire pour

²⁶ Ce qui a été déjà le cas pour le bouddhisme en chine.

²⁷ Nous utilisons dans cette recherche l'expression « culture d'origine » en tant que système culturel présent chez les individus préalablement à leur arrivée dans le pays d'accueil. Cette culture d'origine est, en situation d'exil soumise à des dynamiques interactionnelles qui la conduisent à évoluer d'une manière qui lui est singulière et qui peut se trouver très éloigné du modèle culturel d'origine. Dans ce cas précis : « *la culture d'origine se réfère donc aux valeurs et pratiques d'un groupe donné, telles qu'elles étaient, quand les individus et les groupes ont émigré, et telles qu'ils se les représentent à un moment donné de leur transplantation.* » VASQUEZ A., 1990, p 150)

la compréhension du phénomène et où : « *il est impossible de concevoir une culture qui ne serait pas vécue par un psychisme.* » (Ibid., p76).

L'irruption de l'Europe, la colonisation française, la guerre d'Indochine, la tragédie de la guerre du Viêt Nam, demeurent des éléments indispensables à la compréhension du processus migratoire. Lorsque les vietnamiens vont arriver en France au début des années soixante-dix, les français se sont construits depuis longtemps des représentations culturelles particulières de cette population. Ce sont ces mêmes représentations des français sur les vietnamiens qui vont profondément influencer leur parcours migratoire au sein de la société française. Pour les français, l'arrivée des réfugiés vietnamiens va également constituer une expérience impressionnante.

3. Formes et temporalités de la migration vietnamienne en France.

La migration vietnamienne intervient dans un contexte sociohistorique particulier qui est celui de la fin de la guerre du Viêt Nam. C'est celle-ci qui contraint des centaines de milliers de vietnamiens à l'exil. Elle en est une conséquence : s'il n'y avait pas eu de guerre, il n'y aurait sans doute pas eu de migration. Mais, si la migration vietnamienne est la conséquence de la guerre du Viêt Nam, elle l'est principalement dans ses temporalités. Elle en donne le signal et en organise le déroulement chronologique. Cependant, les formes du processus migratoire dans ses dimensions psychologiques et sociales utilisées par les vietnamiens, ne sont pas quant à elles, seulement et uniquement liées à la guerre du Viêt Nam, même si celle-ci est à l'origine du contact avec une autre culture, ici la France.

« Le 30 avril 1975, le gouvernement du Viêt Nam du Sud capitule, suite à l'entrée des troupes du Nord Vietnam et du Viêt-Cong dans Saigon. Une semaine plus tôt, l'aéronavale des États-Unis a évacué en catastrophe les derniers Américains du pays ainsi que 70.000 Vietnamiens, mettant fin à plus de dix ans d'assistance militaire au gouvernement du Sud. L'opération d'évacuation a donné lieu à des scènes de panique et les téléspectateurs du monde entier ont pu voir des fugitifs désespérés s'accrocher aux hélicoptères sur le toit de l'ambassade américaine. »²⁸

Avril 1975 marque la fin de la guerre du Viêt Nam et sonne le déclenchement d'un processus migratoire qui perdurera pendant près de vingt années. Que ce soit en avion pour les rapatriés, par la mer pour ceux que l'on nommera bientôt les boat people, ou terrestre

²⁸ Disponible sur : <http://www.herodote.net/histoire/evenement.php?jour=19750430>

moins connus sous le nom de land people, les vietnamiens vont quitter par dizaine de milliers leur pays natal. Une émigration importante va se produire vers la France, qui va conduire à l'installation progressive d'environ 250.000 vietnamiens d'origine au sein de la société française. Exception faite des rapatriés, la France n'est pas le pays vers lequel les vietnamiens souhaitent prioritairement se diriger. Au moment des camps de réfugiés, elle n'est choisie que par « seulement » 1,5% des demandeurs d'asile. Les exilés de 1975 ne sont pas les premiers vietnamiens à venir en France. Du fait de son statut de colonie, les vietnamiens vont arriver en France, dès le début du 20^{ème} siècle, parfois de gré, souvent de force. Bien que les vietnamiens qui les ont précédés ne soient pas en nombre très important, ils constituent le réseau, indispensable, sur lequel les nouveaux arrivants vont pouvoir s'appuyer. L'étude menée ci-après nous permet de présenter brièvement les étapes de cette migration.

a. 1^{ère} et 2^{ème} guerre mondiale : Français donc mobilisés.

Bien qu'il ne s'agisse pas à proprement parler d'immigration, il convient de mentionner l'arrivée en France dès 1914, puis 1939, de nombreux indochinois mobilisés dans l'armée française. Lors de la guerre de 1914-1918, pour faire face à l'effort de guerre, la France sollicite les ressources de son empire colonial, tant humainement que matériellement. Dès 1915, les premiers travailleurs et soldats indochinois arrivent en France. « *De 1915 à 1919, 42922 tirailleurs et 49180 travailleurs sont envoyés en France.* ».²⁹ Jugés quasiment inaptes au combat, ils sont principalement employés dans les usines d'armement, la restauration, les transmissions, en qualité de « *MOI* », la Main d'Œuvre Indigène.

A la fin de la guerre, nombreux sont ceux qui retournent au Vietnam. Certains, notamment parmi les étudiants, mais aussi quelques travailleurs, s'établissent en France ainsi que les « boys », les gens de maison, ramenés par les colons afin d'assurer en France la continuité du service. Compte tenu des mouvements anticoloniaux, des liens qui se créent pour certains avec la classe ouvrière française, ils sont très rapidement placés sous étroite surveillance policière.

Pendant l'entre deux guerres ce sont essentiellement des étudiants issus de riches familles du sud Viêt Nam ou de familles de lettrés du nord Viêt Nam qui arrivent en France. Ils sont 1100 à Paris, 200 à Aix-en-Provence, 80 à Montpellier, 110 à Toulouse, quelques uns à Marseille, Bordeaux et Lyon.

Lors de la seconde guerre mondiale et de la même façon que pour la première guerre, la France sollicite son empire colonial. « *En 1940, 28000 indochinois sont en France : 8000*

²⁹ Revue « hommes et migrations – trajectoires d'exils » N° 1253. Janvier février 2005 p27

tirailleurs et 20000 ouvriers non spécialisés. ».³⁰ Cependant, l'Indochine et plus particulièrement le Viêt Nam est occupé militairement par les japonais dès septembre 1940 et laissé sous le contrôle de l'administration française de Vichy. La situation politique devient paradoxale, notamment pour le gouvernement français en exil. Il se trouve confronté à une problématique complexe devant conjuguer l'aide à apporter à une résistance faisant face à l'envahisseur japonais, avec l'idée déjà présente du retour dans ce pays et de sa reprise en mains dès la fin de la guerre, faisant mentir l'adage selon lequel les ennemis de nos ennemis sont nos amis.

Après l'armistice de 1940, certains vietnamiens parviennent à être rapatriés dans leur pays, mais 15000 d'entre eux se retrouvent « bloqués » en France. Une partie rejoint la résistance française contre l'occupant, d'autres sont internés en camp de prisonniers. A la fin de la guerre, certains retournent au Viêt Nam, d'autres s'installent définitivement en France. Le gouvernement français voit d'un mauvais œil tant ces retours que ces installations, compte tenu du contexte politique en Indochine. Le Viêt Nam a déclaré dès 1945 son indépendance.

Première trace d'une présence vietnamienne à Limoges, en 1948, vingt vietnamiens démobilisés, sont incarcérés à la maison d'arrêt de la ville puis relâchés³¹. En 1954, à la fin de la guerre d'Indochine, la France organise le rapatriement des vietnamiens ayant servis dans les administrations françaises et de ceux ayant acquis la nationalité française. « *On peut donc estimer que le nombre des Vietnamiens en France au début des années cinquante ne dépasse pas 15 000 [...] En 1962, les statistiques du ministère de l'Intérieur ne mentionneront encore que 6 853 ressortissants vietnamiens en France.* » (LAM THANH LIEM et MAÏS, 1995)

b. Une émigration politique : de 1975 à 1977

Plusieurs mouvements traversent cette période. D'une part, essentiellement des personnes, venues par avion souvent accompagnées de leur famille, d'origine urbaine, et qui entretenaient pour la plupart des liens plus ou moins étroits avec la France et sa culture. Considérés comme rapatriés, ils possèdent ou ont possédé la nationalité française, et ne participeront pas à la guerre du Viêt Nam au sein de l'armée du Sud Viêt Nam. Ils ont parfois travaillé soit avec les français, ou/et les américains. Souvent scolarisés dans les écoles françaises, ils parlent français plus ou moins bien, connaissent la culture française, et ont déjà quelquefois de la famille installée en France.

³⁰ Op. Cité p37

³¹ « *Pendant que Jules Moch fait arrêter Tran-Ngoc-Dahn. À Limoges, 20 travailleurs Vietnamiens sont également jetés en prison.* » **Le travailleur limousin**. Hebdomadaire régional du parti communiste français. 7 février 1948.

Parmi eux, les « *lai* », les métis, constituent une catégorie à part.

Les premiers métissages sont le plus souvent le fait des militaires du corps expéditionnaire, qui le temps de leur service prennent pour femme, ou plutôt concubine de jeunes vietnamiennes : la « *congai* » évoquée plus haut. Des enfants naissent de ces unions, beaucoup d'entre eux deviennent français. Certaines familles, au départ du père, militaire français quittent le Viêt Nam en 1954. Nombreuses sont celles qui vont rester jusqu'au dernier moment, jusqu'en 1975. Très peu de ces enfants, partent avec leur père ; en tout cas nous n'en avons jamais rencontré. Restés avec leur mère, la vie au Viêt Nam de ces « *lai* », les métis, n'est pas toujours simple, c'est un euphémisme, surtout si le père français, militaire de carrière, vient du Sénégal ou de Guinée alors colonies françaises.

L'identité de ce père militaire, est parfois connue, essentiellement pour les eurasiens. Pour les Afro-Viêts nés de pères issus des colonies françaises de l'Afrique de l'Ouest, ou pour ceux dont le père est américain la situation est plus complexe et les recherches souvent sans réponse. La plupart des colonies françaises : Guinée (1958), Sénégal (1960) par exemple, accèdent à l'indépendance ce qui complique les échanges avec la France.

Durant cette période, ces personnes partent du Viêt Nam en accord avec les autorités des deux pays respectifs. La réunification du Viêt Nam en juillet 1976 conduit également à d'importantes migrations clandestines.

c. Les boat-people : de 1978 à 1983.

Les rapports complexes qui ont toujours présidé aux relations sino-vietnamienne, conduisent en février-mars 1979, à une guerre très brève et très violente entre les deux pays. L'objectif chinois est d'une part de punir le frère ennemi alors en guerre contre le Cambodge, et de soulager celui-ci de l'occupation vietnamienne qui s'y déroule depuis le mois de janvier 1979. 276.000 chinois du Nord Viêt Nam sont expulsés vers la Chine.

Le conflit crée d'importantes tensions au sein de la communauté chinoise présente à *Chợ Lớn* (Cholon)³², « *le grand marché* », le quartier chinois de Saïgon. La crainte par ces personnes de persécutions massives du fait de leurs liens avec la Chine les décide à quitter leur pays où leur communauté est présente depuis des siècles. Des milliers d'entre eux, de culture chinoise mais de nationalité vietnamienne, quittent semi- clandestinement le pays par voie maritime. Ce sont les premiers boat-people. « *Cette forme semi-officielle de départ concernait en premier lieu les "sino-vietnamiens" qui, moyennant une forte somme payée à*

³² « *En 1955 la communauté chinoise présente à Cholon est estimée à plus de 500.000 individus.* » (SAVANI, 1955, p128)

l'administration locale et à l'organisateur du voyage pouvaient s'embarquer pour l'étranger sur des embarcations de fortune. Cependant, beaucoup de personnes d'ethnie vietnamienne, réussirent à s'expatrier en même temps que les sino-vietnamiens dont le départ était favorisé par les autorités. Ces départs semi-officiels se prolongèrent longtemps après 1980. »³³

Il s'agit ici d'une émigration que l'on peut qualifier de politique, même si la part de l'origine économique dans celle-ci va rapidement augmenter.³⁴ Très peu d'entre eux parlent français et les liens « culturels » avec la France sont très faibles. Quelques uns ont eu des contacts réguliers avec les français durant la période coloniale.

d. Les camps de réfugiés : de 1984 à 1994.

Le durcissement du régime vietnamien affecte désormais les campagnes. Corruption de la police, concurrence entre passeurs, entraînent un coût du passage moins élevé. Composés de personnes arrivées en tant que « boat-people », le niveau socioculturel d'origine de ces personnes tend à devenir de plus en plus bas. Leur origine géographique tend à s'étendre aux quartiers les plus pauvres de Saigon et aux grandes villes, au delta du Mékong.

A cette émigration clandestine, il convient de rajouter les vietnamiens qui arrivent de plus en plus en France par avion, au titre du regroupement familial.

Les pays traditionnellement accueillants se montrent de moins en moins favorables à l'accueil de ces populations. Les séjours, parfois très longs, dans les camps de réfugiés de Malaisie, Thaïlande, Hong-Kong,... deviennent le prix à payer pour un éventuel départ. 250.000 périssent en mer, d'autres encore présents en camps de réfugiés, depuis plusieurs années notamment à Hong- Kong se voient proposer par les organisations internationales aux autorités vietnamiennes, à partir de 1988, un retour dans leur pays d'origine moyennant une aide au retour et un versement d'une prime de 25 dollars appelée « *le vietnamien* ».

En 1994, ils ne seront plus que 172 à bénéficier, en France, du statut de réfugié politique.

³³ Ibid.

³⁴ De 1975 à 1985, le Haut Commissariat aux Réfugiés (HCR) a enregistré plus de 650.000 arrivés de boat-people sur les côtes des pays de premier asile de l'Asie du Sud-est.

e. Du Viêt Nam à la Haute-Vienne : l'arrivée à Limoges

A leur arrivée³⁵ en France, les personnes sont prises en charge, via des centres de transit installés en région parisienne, Créteil pour les réfugiés, Sarcelles pour les rapatriés, pendant environ quinze jours. De là, certains rejoignent des membres de leur famille préalablement installés en France, ou s'appuient sur la communauté déjà présente pour accéder à un emploi, trouver un logement. Les autres sont dirigés vers des centres provisoires d'hébergement, présents un peu partout en France et notamment à Limoges (Haute-Vienne) où dès le début des années soixante-dix un centre de ce type est créé, le Gatrem Indochine. Ils y sont accueillis pendant une durée de trois mois, et se voient proposer un soutien socioprofessionnel où la priorité est donnée à la recherche d'emploi, à l'hébergement, à des rudiments de français.

Dans le même temps, la ville de Limoges développe, depuis le début des années soixante-dix une zone d'aménagement concerté (Z.A.C) sur un de ses quartiers : Beaubreuil. Elle tente de favoriser l'implantation d'entreprises, d'activités commerciales. Pour accueillir les futurs ouvriers, employés, la ville de Limoges construit un important parc immobilier composé de deux types d'habitats : l'un horizontal sous forme de pavillons, le second de type vertical, sous forme d'immeubles pouvant atteindre jusqu'à une dizaine d'étages. Si l'habitat horizontal est pleinement occupé, il n'en est pas de même pour l'habitat vertical. La Z.A.C n'attire pas autant d'entreprises qu'espérées, en raison de la crise économique, suite au premier choc pétrolier. (En 1990, sur 1650 appartements 450 sont inoccupés). C'est tout naturellement, sommes-nous tentés, d'écrire, que les personnes originaires du Sud-est asiatique, présentes au Gatrem, sont dirigées par les travailleurs sociaux sur ce quartier. Et s'il n'y a aucune volonté politique locale affichée de regrouper cette population, il y a une très importante volonté des vietnamiens à se regrouper.

Espace géographique préalablement délimité, et groupes culturels spécifiques se rencontrent. C'est le contact. C'est le choc culturel. La communauté est en marche.

³⁵ Dès 1975, l'organisation de l'accueil de cette population pose une épineuse question au parti socialiste et au parti communiste français. Comment aider une population qui vient de quitter un « pays frère » ayant lutté pour obtenir son indépendance.

En 1981, lors de l'installation de ministres communistes dans le gouvernement français, quelques familles vietnamiennes installées dans le 13^{ème} arrondissement de Paris se réfugieront temporairement en Suisse.

B. STABILITES ET INSTABILITES CULTURELLES : CHAOS ET ENTRE-DEUX

Le 30 avril 1975 marque la disparition de la République du Sud Viêt Nam, après une brève existence de vingt années. Pour les vietnamiens du sud, pro-américains ou/et anti-communistes, plutôt catholiques mais aussi bouddhistes, ou tout « simplement » parfois au mauvais endroit au mauvais moment, français par la colonisation ou américain par la guerre, c'est selon, la fin de la guerre du Viêt Nam s'achève dans une tragédie humaine.

Le départ à partir de l'année 1975 est, nous l'avons vu, massif et perdurera de nombreuses années. Nombreux sont ceux qui sont arrêtés, emprisonnés à plusieurs reprises, lors de multiples tentatives pour fuir leur pays. Beaucoup vont mourir lors de ce périple.

Nous souhaitons explorer au sein de ce deuxième chapitre comment la question des atteintes aux équilibres psychologiques et sociaux vont conduire la culture vietnamienne dans une situation de profonde instabilité. Les structures de la société vietnamienne sont alors sur le point de s'effondrer et les atteintes à l'intégrité psychique et physique des individus se multiplient. C'est le chaos.

La question de la stabilité culturelle est une notion clef en psychologie interculturelle, qu'il faut saisir à la fois dans le sens premier du terme, stable : « *qui repose solidement sur sa base et dans une position d'équilibre bien assuré* »³⁶, mais également dans la perspective interculturelle où il n'y a stabilité qu'en raison de « *changements continus et constants* » produit par les dynamiques culturelles (HERSKOVITS, 1967, p10). Sans ces changements, la culture n'est plus stable mais statique. C'est une situation paradoxale pour les individus que de produire et de gérer des changements constants dans la culture, et de veiller à ce que ces mêmes changements ne créent pas d'instabilité culturelle. La gestion de ces équilibres s'avère donc primordiale.

Face à cette tragédie que représente l'effondrement de tout ce en quoi ils croyaient, les vietnamiens tentent de faire face, de stabiliser leur système culturel et leur structure psychique. L'instabilité est trop forte au point d'amener l'ensemble de la société à son point de rupture. Pour l'individu, il lui faut faire face, trouver une réponse à cette situation, qui pour beaucoup, apparaît comme désespérée. Pourtant depuis le départ officiel des américains du Viêt Nam en 1973, beaucoup parmi les vietnamiens envisagent déjà le pire et se sont préparés

³⁶ Disponible sur : <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/stable/74409>

à l'effondrement du système. Mais, comment penser à l'impensable, quel sens donné à l'insensé ?

Rien dans la culture vietnamienne, dans son histoire, ne laisse présager de ce qui va se passer. Aucune indication sur la conduite à tenir. Jamais jusqu'alors dans leur histoire les vietnamiens n'ont fui leur terre, ne se sont exilés. Mille années d'occupation chinoise n'ont pas réussi à les anéantir, en témoignent les innombrables statues des héros présentes à Saigon. Le départ du pays qui résonne pour la plupart comme un exil s'impose pourtant, parfois favorisé, nous l'avons vu, par les nouvelles autorités vietnamiennes.

Pour le sujet l'exil est une réponse, résultat d'un processus interactionnel entre le psychisme et le social, « *une mise en forme du psychisme* » (CAMILLERI, 2002, p19). A la perception d'un possible anéantissement psychique et physique, l'individu doit s'échapper. La forme de cette réponse, l'exil, lui apparaît comme la mieux adaptée, la moins pire, la seule, permettant la gestion des déséquilibres. L'exil c'est cet instant où tout bascule, où plus rien ne sera alors comme avant. Le temps se fige alors. Il y aura désormais et pour toujours présent un temps de l'Avant et un temps de l'Après. Le départ du Viêt Nam, l'exil, va dès lors marquer ce moment et séparer les espaces.

L'exil est pour le sujet une réponse psychique : de ce point de vue, l'utilisation de la fuite peut-être comprise en tant que mécanisme de défense. Celle-ci permet de faire face à une possible effraction psychique, à une attaque à la frontière du noyau psychique, par la mise à distance de(s) l'événement(s) potentiellement traumatique(s). Nous retenons ici la définition de Laplanche et Pontalis des mécanismes de défense comme un « *ensemble d'opérations dont la finalité est de réduire, de supprimer toute modification susceptible de mettre en danger l'intégrité et la constance de l'individu psychobiologique* » (LAPLANCHE, et PONTALIS in IONESCU, JACQUET, et LHOTE, 2007, p22).

L'exil est pour le sujet une réponse sociale : L'atteinte aux équilibres sociaux, aux normes et valeurs de la culture va aboutir à une désorganisation sociale, menaçant l'identité culturelle de chacun des individus, son noyau identitaire culturel (MUCCHIELLI, 2009/1986, p47) . L'exil, dans sa mise en scène, dans son organisation, constitue l'aspect manifeste de la réponse. La forme de celui-ci en constitue l'expression culturelle. Il prend place au sein d'un cadre particulier, celui de la culture vietnamienne, de la société, et s'exprime par elle. Il constitue ainsi une double-réponse, psychique et culturelle, où il est impossible de distinguer ce qui appartient plus à l'une qu'à l'autre, de part « *l'existence d'une véritable homologie structurelle du psychisme et de la culture, dont l'un ne saurait être considéré comme un dérivé de l'autre.* » (LAPLANTINE, 1988, p76).

Nous allons traiter dans un premier temps du concept de culture présenté dans son sens initial, puis du point de vue de l'anthropologie.

Cette démarche nous permet de faire apparaître l'évolution du concept de culture entendu tout d'abord comme un processus qui s'impose au sujet et sur lequel il n'aurait que peu de prise, pour faire apparaître peu à peu l'émergence d'une conception plus dynamique de ce même processus résultante d'une articulation permanente entre psychisme et culture. Ceci nous amène à traiter de la question de la dynamique et de la stabilité culturelle du point de vue de la psychologie interculturelle. La culture en tant que résultante d'un processus psychosocial de création nous conduit dans un deuxième temps à aborder celui-ci à partir de deux notions clefs en psychologie interculturelle :

La première relève du double processus de socialisation et d'enculturation. Au centre de ce travail, c'est la question de l'atteinte faite aux institutions éducatives et à leurs agents sociaux dans les moments qui vont précéder la migration vietnamienne qui nous préoccupe. Cette atteinte dans un premier temps in situ, au Viêt Nam, va impacter, tout du moins nous en formulons l'hypothèse, le déploiement du processus migratoire vietnamien en France.

La seconde nous permet d'appréhender la démarche de construction identitaire du sujet. L'atteinte faite aux institutions éducatives va affecter, entraver cette construction et aura des conséquences psychosociales importantes sur les individus.

1. Processus de formation de la culture

a. Du sens initial du concept de culture

La définition du concept de culture est un exercice difficile à réaliser. De plus, il nous apparaît important de souligner ici, et tout particulièrement dans le cadre de la psychologie interculturelle, que cet exercice théorique est avant tout un exercice lui-même culturel de définition de la culture. De fait, se pose immédiatement la question de la validité de cette possible définition hors du cadre de référence culturel ou celle-ci s'est exercée. À moins de ne penser cette définition comme universelle et partagé par tous les êtres humains, ce qui, nous allons voir, est loin d'être le cas. Mais doit-elle être pour autant uniquement culturaliste ?

Il s'agit donc bien ci-après d'une recherche de définition du concept de culture, plutôt qu'une définition exhaustive de celui-ci, proposée par ma culture dont nous sommes l'agent. La définition en sera donc forcément et nécessairement incomplète.

La, ou plutôt les cultures sont, bien évidemment, au cœur de la migration des hommes. C'est de cette migration, de ce déplacement d'une culture vers une autre, que va naître la

rencontre interculturelle. Cependant dans notre étude, il ne nous faut jamais perdre de vue qu'il s'agit d'une rencontre forcée, celle liée à l'exil. Et ici, ni l'une ni l'autre des parties concernées par cette rencontre ne l'ont vraiment souhaité.

Nous ne donnons ci-après que les réflexions menées sur ce concept à partir du 17^{ème} siècle.

Le concept de culture est « *polysémique* » (GUERRAOUI & TROADEC, 2000, p10), et forme « *un tout complexe* » (FERREOL & JUCQUOIS, 2004, p81), c'est « *Le problème* » (BONTE & IZARD, 2002, p190). La multiplicité de ses définitions rendant elle-même compte de cette difficulté. Ainsi, en 1952, Alfred Kroeber et Clyde Kluckhohn écrivent-ils une liste de « *160 définitions sur une période qui s'étale de 1871 [...] jusqu'en 1950.* » (GUERRAOUI & TROADEC, 2000, p10). De nombreux chercheurs ont souvent voulu donner la leur, compléter les précédentes, la ou les synthétiser. Cette profusion de définitions signifiant la complexité de la tâche à réaliser.

Communément, le mot culture vient du latin « *cultura* », la culture de la terre (BONTE & IZARD, 2002, p193), ou « *colere* », habiter, cultiver, ou honorer (CAMILLERI, 2002, p9), ou du vieux français « *couture* »³⁷ ; champ labouré, terre cultivée et ensemencée. Il apparaît en France au 17^{ème} siècle, principalement dans son application au monde agricole³⁸. Il y signifie alors l'action de modifier la terre, de la faire évoluer, de la transformer de l'état de nature à l'état de culture. Par analogie, le terme va peu à peu être utilisé pour signifier une démarche intellectuelle, celle de se cultiver, et s'appliquer ainsi à partir du 18^{ème} siècle³⁹ à l'action de formation des esprits, à la « *mise en valeur de l'âme et du corps* ». (BONTE & IZARD, 2002, p193) Fruit d'une démarche individuelle, le terme culture s'applique peu à peu à une démarche collective. La société évoluerait elle aussi de l'état de nature à celui de culture. La culture n'est pas immanente, elle est le résultat d'un processus interactionnel.

³⁷ Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes. Du 9^{ème} au 15^{ème} siècle. Page 344. Disponible sur : http://www.lexilogos.com/francais_langue_dictionnaires.htm le 19 octobre 2008.

³⁸ « Culture, civilisation et idéologie » Un article publié dans le livre de Guy Rocher, Introduction à la sociologie, Première partie : L'action sociale, chapitre 4, pp. 101-127. Montréal : Les Éditions Hurtubise HMH Itée, 3^e édition, 1995, 685 pp.

Disponible sur : http://classiques.uqac.ca/contemporains/rocher_guy/culture_civilisation_ideologie/culture_civilisation_ideologie.html le 19.11.08

³⁹ Dictionnaire de L'Académie française, 4^{ème} Edition (1762) « CULTURE se dit aussi au figuré, du soin qu'on prend des arts & de l'esprit.

b. Concept de culture : le point de vue de l'anthropologie. .

Les premières définitions scientifiques du concept de culture apparaissent à partir de la fin du 18^{ème} siècle dans le même temps que se constitue peu à peu l'anthropologie en tant que science et dont l'objet d'étude est « *l'histoire des progrès des peuples vers la civilisation* ». (CAMILLERI, 2003, p11) C'est à Taylor, anthropologue anglais, que les chercheurs (FERREOL & JUCQUOIS 2004, p80, GUERRAOUI & TROADEC, 2000, p10, BONTE & IZARD 2002, p 190) estiment que l'on doit la première définition anthropologique du terme, en 1871 : « *la culture ou la civilisation entendue dans son sens ethnographique étendu est ce tout complexe qui comprend les connaissances, les croyances, l'art, la morale, le droit, les coutumes, et toutes les autres aptitudes et habitudes acquises par l'homme en tant que membre d'une société* »⁴⁰ L'anthropologie de Tylor à ses débuts est évolutionniste : chaque groupe humain, chaque société s'inscrit dans un continuum culturel, une dynamique qui va le mener de la sauvagerie à la barbarie, de la barbarie à la civilisation. Taylor inscrit sa pensée dans celle de Darwin où tout comme les espèces, les cultures évoluent.⁴¹

Culture et civilisation sont alors des termes très proches.⁴²

Fort de ce lien unissant les hommes et leur environnement, l'anthropologie évolutionniste va pouvoir classer les cultures, notamment en interpellant leur production. La valeur de la culture observée, et par la même celle des hommes qui la composent va rapidement être proportionnelle à la qualité de ses productions, le plus souvent architecturales⁴³. A grands monuments, grands hommes et donc grande culture pourrait-on écrire.

Pour Tylor, le processus de déroulement de la culture est partout universel. Ce qui différencie chaque culture l'une de l'autre, c'est la place qu'elle occupe au sein de celui-ci. Chaque société avance au sein de celui, par étapes, à un rythme qui lui est propre.

⁴⁰ Dictionnaire de la pensée sociologique. Ed PUF. Cahors. 2005 p.151

⁴¹ On parle ainsi de darwinisme social. « *Il existe une espèce humaine identique, mais qui se développe à un rythme inégal, selon les populations en franchissant les mêmes étapes, pour atteindre le niveau terminal qui est celui de la civilisation. Dès lors il convient de s'attacher à mettre scientifiquement en évidence l'enchaînement des stades de ces transformations* » (LAPLANTINE. 2001. page 61)

⁴² Nous ne pouvons nous empêcher de penser ici modestement, que ce qui constitue en fait une des premières tentatives de conceptualisation de la culture est encore imprégné d'une pensée religieuse très fortement marquée malgré le siècle des Lumières. Il nous paraît difficile que les hommes de science de l'époque puissent s'extraire eux-mêmes du modèle culturel qu'ils décriront plus tard. La civilisation n'est plus tout à fait le but final mais plus sûrement l'antichambre du paradis.

⁴³ À propos des temples d'Angkor et de leur redécouverte M. GLAIZE écrit ceci en 1944: « *... il était de bon ton en Occident, à la suite des révélations d'un Mouhot découvrant Angkor Vat en 1860, d'affecter un certain mépris pour cet art étrange [...] un grand poète comme Paul Claudel ne voyait dans les tours d'Angkor Vat que « cinq ananas de pierre frangés de flammes » cette incompréhension venait à la fois d'une connaissance insuffisante d'Angkor, et de l'habitude bien occidentale de rapporter toute chose à ses propres sentiments [...] il (l'esprit français) tend à instituer une sorte de hiérarchie de l'art.* » (GLAIZE 1993. p37).

Au début du 20^{ème} siècle, principalement aux Etats-Unis, un nouveau courant de l'anthropologie porté par F. BOAS, (1858-1942) et qualifié de diffusionniste, succède et se démarque du courant évolutionniste. L'anthropologie diffusionniste va au delà de l'étude de la relation de l'individu à sa culture - comme c'est le cas dans l'anthropologie évolutionniste. - pour s'intéresser au processus d'interaction entre les cultures elles-mêmes. Elle pose ainsi les prémices du concept d'acculturation. Les cultures évolueraient par emprunts les unes aux autres, par contacts entre les groupes humains, notamment lors des migrations.

Boas introduit le concept de relativisme culturel⁴⁴. Pour celui-ci, on ne peut jamais juger d'une culture à partir d'une autre. Tout fonctionnement culturel est ainsi, a priori « normal », dès lors qu'il s'exerce à l'intérieur de sa propre culture. C'est à la fois cette idée du relativisme culturel et ce positionnement particulier développé par lui, d'observateur participant, qui vont permettre peu à peu à Boas de quitter le général pour accéder d'une part à la singularité du rapport entre l'homme et son environnement et d'autre part à la production qui en résulte. Puis finalement comment à son tour cette même production modifie les hommes qui composent la société. Il pose ainsi les prémices du rapport homme-culture, psychisme-culture. La culture résulterait d'interactions humaines et environnementales.

C'est Malinowski, (1884-1942) qui pose d'une part, les jalons d'une anthropologie moderne, contemporaine, « *science de l'altérité qui tourne le dos à l'entreprise évolutionniste de reconstitution des origines de la civilisation, et se consacre à l'étude des logiques particulières caractéristiques de chaque culture.* » (LAPLANTINE, 1987, p77) et d'autre part, qui va être à l'origine d'une nouvelle théorie anthropologique : l'anthropologie culturelle. De l'œuvre de Malinowski, c'est sa démarche consistant à étudier l'homme dans « *la triple articulation du biologique, du psychologique et du social* »⁴⁵, et également de « *l'étude des motivations psychologiques, des comportements, l'étude des rêves et des désirs de l'individu* »⁴⁶ qui nous intéresse spécifiquement. Il y établit pas à pas les liens entre culture et psychologie, ethnologie et psychanalyse et pour lesquels « *on ne comprendrait rien aux institutions elles-mêmes, si on ne les référait aux besoins humains qu'elles contribuent à satisfaire plus ou moins directement* ». (LINTON, 1977, P14).

Pour lui, « *le terme de culture désigne la totalité intégrée formée des diverses institutions d'une société et assurant, en même temps que le conditionnement de ses membres, la*

⁴⁴ « Le relativisme culturel est une très vieille notion dont il faut probablement attribuer la paternité à Hérodote qui a consacré toute son *Enquête* à mettre en regard les coutumes des Grecs avec celles des Égyptiens et des Sémites du Moyen-Orient »

Disponible sur : <http://www.universalis-edu.com.ezproxy.u-bordeaux2.fr/eusearch.php?mots=relativisme &napp>

⁴⁵ ib page 78

⁴⁶ Ibid. page 78

transmission des modèles acquis » (BONTE-IZARD, 1991, p439), « *La culture est ce qui dans le milieu est du à l'homme* » (HERSKOVITS, 1967, p9). Elle représente une spécificité humaine liée à une production issue de cette rencontre dont l'objectif est de répondre aux besoins, physiologiques, psychologiques et sociaux des hommes décrits comme « *besoins élémentaires* » et « *besoins dérivés* » par Malinowski : « *elle (la culture) cimente en un ensemble unifié toutes les forces qui agissent sur l'homme, intégrant en faveur de l'individu son milieu naturel, le passé historique de son groupe et ses relations sociales* » (HERSKOVITS, 1967, p8). Malinowski est également l'un des premiers, avec Boas, qui s'engage dans l'étude des sociétés en tant qu'observateur participant, contrairement à la plupart de ses prédécesseurs qui observaient de loin, parfois même de très loin, les sociétés qu'ils étudiaient dans ce que lui-même désignait comme une ethnologie de véranda⁴⁷.

A la suite de l'anthropologie culturelle, ou plutôt dans le mouvement insufflé par celle-ci, l'école culturaliste américaine va s'attacher à étudier plus particulièrement les rapports entre culture et personnalité, aux liens entre anthropologie et psychanalyse, prélude à l'émergence de l'anthropologie psychologique. . Au cœur de ce mouvement intellectuel, Ruth Benedict, (1887-1948) développe l'idée de modèle culturel de *pattern* « *ce quelque chose qui singularise chacune des cultures [...] forme dynamique concrétisée dans une logique* » (CAMILLERI, 2002, p12). Le regard se porte alors sur les sujets producteurs et produits de cultures : « *en tant qu'ils sont les porteurs de culture d'où tout part et en qui tout revient* » (CAMILLERI & COHEN-EMERIQUE, 1989, p25). Son objectif est de tenter de comprendre comment l'individu intègre sa culture, mais plus précisément le mode, le modèle de fonctionnement de celle-ci. Benedict y développe l'idée selon laquelle il existe un ensemble commun à tous les êtres humains de comportements, qu'elle désigne sous le terme « *d'arc culturel* », « *de grand éventail* ».

⁴⁷C'est au sein de leur résidence, sous la véranda, que les premiers ethnologues interpellèrent (interrogeaient ?) les indigènes. Sur les quartiers, le bureau prêté au sociologue a aujourd'hui souvent remplacé la véranda.

A partir de cet ensemble, les groupes humains n'en auraient sélectionné que certains, qu'ils auraient placés au centre de leur culture comme fondamentaux et autour desquels ils vont organiser, mettre en place un système, un modèle culturel de fonctionnement qui caractérise leur culture.⁴⁸ Cette sélection est d'origine psychique, une projection psychologique. La transmission du modèle par l'institution s'apparente ainsi à une imprégnation psychique contraignant l'individu à se représenter le monde de la façon que lui impose le modèle lui-même véhiculé par l'institution. La culture impose ainsi à ses membres ce, son, modèle de fonctionnement, devenu pour une part inconscient, transmis par ses institutions. Elle fournit aux sujets le sens indispensable leur permettant d'appréhender la réalité d'une manière commune : « *On pense que le modèle, en tant que forme intériorisée par le sujet, amène celui-ci à privilégier la configuration des significations qui sont en conformité avec elle, (la culture) ce qui l'incline à appréhender les choses d'une façon déterminée* » (CAMILLERI, 1996/2002, p14). C'est au travers de cette affectation de sens que la nature devient culture.

Notons ici que dans le cadre du processus migratoire, le modèle transmis par les parents s'avère le plus souvent différent du modèle culturel transmis par les agents des institutions éducatives de la culture d'accueil, et notamment l'école. Il s'en suit un écart parfois très important. La mesure, pour une large part subjective de cet écart va être déterminante dans les liens qui vont s'opérer entre les individus des deux cultures considérées et considérablement affecter leur parcours migratoire. Décontextualisée, considérant les migrants comme objets d'un processus et catégorisés comme tels par les études sociologiques, cette approche va permettre à la culture d'accueil, ici française se considérant comme le centre de mettre en parallèle non des sujets, mais des modèles.

Il ne s'agit plus dès lors de mesurer l'écart entre des attitudes singulières mais entre modèles. Ceci a contribué à opérer une hiérarchisation au sein des cultures des migrants, fonction à la fois du lien de proximité entre modèles culturels, mais également des contextes historiques préalables à la rencontre. La connaissance du modèle de la culture d'origine des

⁴⁸ « *De même pour la culture ; il nous faut imaginer un grand éventail sur lequel se trouveraient rangées toutes les possibilités intéressantes que nous réservent l'époque, ou le milieu, ou les diverses activités humaines. Une culture qui aura capitalisé une proportion même considérable de ceux-ci sera aussi inintelligible pour nous que le langage qui aurait utilisé tous les bruits, tous les sons de la glotte, toutes les labiales, [...]. Son identité en tant que culture dépend de la sélection de quelques segments de cet éventail. Toute société humaine, en quelque région que ce soit, a pratiqué une telle sélection dans ses institutions culturelles. Chacun des points de vue d'autrui ignore ce qui est fondamental et exploite les singularités. Telle culture connaît à peine les valeurs monétaires ; telle autre en a fait la base de toutes ses manières de vivre.*

Dans telle société la technologie est méprisée de façon incroyable jusque dans ses manières de vivre qui semblent nécessaires pour en assurer la survivance. » RUTH B. « *Echantillons de civilisation* ». Paris : Éditions Gallimard, 1950, 369 pages. Collection : nrf Les essais XLII. Édition électronique.

http://classiques.uqac.ca/classiques/Benedict_ruth/benedict.html le 27.03.09 page 17.

sujets au sens entendu par Laplantine s'y trouve très largement absente ou au mieux folklorisé au sein de comportements stigmatisés et stigmatisant auxquels il sera demandé aux individus de se conformer.

Le modèle culturel vietnamien de part son système philosophique confucéen, privilégiant l'observation des rites et la réussite dans les études, a paru à la culture française, dont le modèle accorde également une grande importance à la réussite scolaire de ses membres, plus propre à favoriser l'intégration de ses individus. Au-delà de l'inscription au cœur du système culturel vietnamien, et en en constituant un des composants extrêmement importants du noyau culturel, ce sont ces mêmes rapports à l'éducation familiale, à la scolarité, au respect de l'enseignement et des enseignants qui s'avèrent dans la migration, s'ajuster, faire écho, au système culturel français, notamment celui de l'éducation.

La proximité culturelle des deux systèmes à propos de l'importance donnée aux études et aux lettrés permet une mise en perspective, tout à l'avantage pourrait-on dire des vietnamiens. Pour la société française, ce rapport très fort aux études et aux enseignants constitue un indicateur de la volonté d'intégration des vietnamiens, ce qui est, une contre-vérité flagrante justifiée par l'utilisation d'un indicateur particulièrement ethnocentré.

Ce qui, dans ce cas, compte tenu de la représentation positive proposée à la population française, a particulièrement favorisé le parcours migratoire des vietnamiens au sein de la société française.

Mais il a d'autre part également, et d'une manière selon nous non négligeable, particulièrement influé négativement sur le parcours d'autres migrants, et notamment ceux issus d'Afrique du Nord, considérés comme moins à même à s'intégrer que d'autres pourtant également issus d'un autre système culturel.⁴⁹

A la suite des recherches de Boas et de Malinowski, Kardiner psychanalyste, et Linton anthropologue, émettent en 1945, l'existence d'une « structure de personnalité de base » (BONTE-IZARD, 1991, p191). Celle-ci est : « construite pour une culture donnée, à partir des institutions primaires de la société et d'abord son système éducatif, qui met normativement en forme et transmet les valeurs et règles de conduite que la société se donne pour fondamentales; à son tour, la personnalité de base fait l'objet d'une sorte de projection

⁴⁹ Dans un second temps, c'est ce même principe, dont on peut se questionner sur l'objectif visé, qui permet de faire apparaître la réussite scolaire des jeunes filles issues de la migration magrébine par rapport à celles des jeunes garçons. A la fois considérés de fait moins capables dans une comparaison implicite avec d'autres migrants et dans le même temps à l'intérieur même du système culturel comme moins capables que les filles issues de la même migration, la construction identitaire pour ces sujets issus des processus migratoires en provenance d'Afrique du Nord en est indubitablement très affectée.

dans l'imaginaire social à travers des institutions secondaires, telles que les systèmes de croyance. »(Ibid. p404) ou « *comme la configuration psychologique particulière propre aux membres d'une société donnée et qui se manifeste par un certain style de vie sur lequel les individus brodent leurs variantes singulières* » (KARDINER 1969, p336, citée par GUERRAOU). Chaque membre d'une société partagerait avec les autres membres de celle-ci un ensemble culturel commun, (cf. supra « les quatre expériences impressionnantes ») au sein duquel il pourrait toutefois exprimer sa singularité ; cette singularité modifiant à son tour l'ensemble culturel commun.

Ainsi, peu à peu, pas à pas, l'anthropologie se donne des outils techniques de recueil des données, un cadre qu'elle désire scientifique. Tout ceci permet de préciser de mieux en mieux la définition de la culture, mais dans le même temps contribue à particulièrement la complexifier. La culture est une production humaine mais à son tour devient productrice d'humanités. Elle permet de donner du sens au monde qui entoure l'être humain, lui donne un « *tool-kit* » (BARTH, 1995, p5), une boîte à outils, lui permettant tant d'interpréter celui-ci que de le modifier. La dimension psychologique prend ainsi toute sa place au côté de la dimension anthropologique dans la définition de la culture, faisant dire à Laplantine : « *Le psychologique c'est le dedans de la culture alors que la culture est le dehors du psychisme* » (LAPLANTINE, Puf, p76).

Le sujet n'est pas inerte dans le processus de formation culturelle, il ne subit pas celui-ci de manière statique. Il y apporte dans son élaboration la subjectivité de sa pensée. De cette première approche du concept de culture il ressort un mouvement intellectuel qui va peu à peu faire apparaître l'importance de l'intervention de l'individu en tant qu'acteur du processus de création culturelle et non plus comme uniquement objet de celui-ci.

C'est somme toute assez lentement que l'homme se présente affranchi de son statut de « création » pour occuper celui de « créateur » dans le prolongement de la dynamique initiée par le siècle des Lumières. Le concept de la culture toute puissante, conservatrice, « de droit divin », serions nous tentés d'écrire et qui s'inscrit dans la logique du modèle culturel de l'époque, cède peu à peu le pas à une conception plus interactionniste, adaptative aux bouleversements scientifiques et sociaux et révélée par les dynamiques culturelles. En second lieu, nous retenons pour notre recherche cette notion de modèle, de sa logique, d'unités de sens qui en découlent, sous-entendant explicitement des limites, des normes, au-delà desquels le sujet quitte le modèle.

2. Le point de vue de la psychologie interculturelle.

a. *Dynamiques et stabilité culturelle.*

Dans la mesure où toute culture résulte de processus interactionnels la question des dynamiques qui la traverse demeure une préoccupation centrale en psychologie interculturelle. Il s'agit en fait ici d'insister sur la nature créatrice, d'appuyer sur l'idée de mouvement que sous-tend la culture. (CAMILLERI, 2002, p15).

A la recherche permanente de la satisfaction de ses besoins, l'intervention dynamique de l'être humain tant sur son groupe que sur son environnement produit mutuellement de constantes modifications. Ces mêmes modifications entraînent la culture dans un processus dynamique, la transformant à son tour constamment.

Il nous faut bien ici concevoir ces transformations non pas nécessairement comme des modifications subites. Même si des cultures se sont parfois modifiées très rapidement, à la suite par exemple de découvertes scientifiques importantes, ou d'événements géopolitiques majeurs, etc. Il s'agit plutôt selon nous de micro-transformations elles-mêmes résultantes de micro interactions et où la même action répétée chaque jour ne produit jamais le même résultat.

La création culturelle demande de l'énergie, des énergies, qui demandent à être maîtrisées et les dynamiques culturelles doivent s'inscrire au sein d'une logique inhérente à chaque culture. Elles permettent la transmission du modèle, en gérant l'indispensable conservation de celui-ci et sa nécessaire adaptation par la prise en compte des transformations évoquées plus haut. Cependant, celle-ci ne peut les autoriser « *tant que la logique liée à son modèle n'est pas elle-même dénaturée, à défaut de quoi le groupe change de culture* » (CAMILLERI, 2002, p15). S'il y a processus constant de modifications, il y a tout autant de forces qui s'emploient à contenir celui-ci.

De nouveau la question de la gestion de ces équilibres se pose. En effet, aucun groupe humain ne peut vivre au sein d'un système culturel qui bougerait sans cesse ; où ce qui est « vrai » maintenant ne le serait plus l'instant d'après ; où le sens donné du Monde serait en permanence remis en cause. Il y a donc nécessité absolue de parvenir à une situation d'équilibre, de stabilité. La culture doit trouver son, ses équilibres. Et dans la mesure où celle-ci est le résultat d'un processus interactif entre deux dimensions, humaine et environnementale, psychologique et social, celles-ci vont être directement concernées par la recherche de ces équilibres.

Parvenir à la stabilité culturelle implique ainsi une double préservation, une double maîtrise de ces interactions : humaines, par la codification de son fonctionnement, (les normes et les valeurs du groupe ; la société et ses règles de vie, l'apparition de « modèles culturels », de « patterns »), environnementale par sa préservation.

On peut, en « figeant » les deux dimensions du processus ralentir considérablement les dynamiques culturelles et concourir à la stabilité de la culture. Codifier le fonctionnement humain, l'encadrer par des règles très précises et préserver, sanctuariser, l'environnement. « *Serait ainsi privilégié le conformisme dormant aux dépens de la créativité culturelle* » (CAMILLERI, 2002 p15). Momentanément cependant, car on ne peut jamais figer pour toujours le psychisme humain, les individus ne sont pas des choses.

Jusqu'au 19^{ème} siècle, le Viêt Nam a choisi cette option, l'érigeant en modèle culturel. L'avènement de la pensée confucéenne, en fixant les comportements humains au sein d'un ritualisme permanent, son obsession de l'ordre, en se soustrayant aux contacts avec d'autres cultures, a très tôt ralenti ces mêmes dynamiques au sein de la culture vietnamienne. Au pays du conservatisme et de la tradition exacerbée, le temps s'est alors figé. La recherche de stabilité de ses équilibres a peu à peu conduit la culture vers l'isolement, se constituant, mille années d'occupation oblige, sur la base du modèle « empire-monde » chinois. La conservation de ce modèle a alors primé sur l'adaptation aux mondes extérieurs, aux transformations sociales et aux aspirations humaines.

De stable la culture prend alors le risque de devenir statique. Toute culture statique entraîne l'arrêt des interactions psychosociales et « *les seules cultures entièrement statiques sont celles qui sont mortes* » (HERSKOVITS, 1967, p11). Et si l'histoire de la culture vietnamienne nous démontre sa stabilité, parfois tendue vers l'immobilisme, elle nous indique également qu'elle a toujours su éviter, parfois au dernier moment l'écueil de la staticité.

La stabilité culturelle en tant que construction psychosociale est tributaire tout à la fois de la stabilité du sujet, et de celle de l'environnement. Les modifications opérées sur l'une ou l'autre de ces dimensions prennent le risque de l'instabilité culturelle. En tant qu'acteur de ce processus, le sujet est de fait, lui-même engagé dans cette recherche de stabilité, qui relève parfois de la quête. Sa démarche s'inscrit au sein d'un triptyque incluant des interactions entre dimensions psychique, sociale mais également physiologique. Ces interactions ont pour objectif, de conduire le sujet à une situation d'équilibre. Et s'il peut porter une attention plus ou moins grande à l'un ou l'autre de ces trois aspects interactifs,

signifiant ainsi sa qualité d'acteur dans ce processus, affirmant par la-même une identité singulière, il doit tenir compte, emprunter pour ce faire, des comportements qui lui sont prescrits par sa culture.

Ce fonctionnement extrêmement complexe entraîne ce même individu dans une situation qui peut sembler paradoxale dans le sens où toute situation d'équilibre nécessite d'être immobile. Et, nous l'avons vu, toute culture résolument immobile est irrémédiablement condamnée à disparaître et avec elle les individus qui la composent. Il lui faut donc se mouvoir, psychologiquement, socialement, physiquement et par là même accepter de rompre l'équilibre précédemment acquis, changer, se modifier, se projeter, pour tendre vers un deuxième équilibre tout aussi temporaire que le premier, et ainsi de suite. Il doit sans cesse retravailler à la restauration d'un nouvel équilibre psychologique et social, lui-même immédiatement remis en question. Les dynamiques y sont donc permanentes, et continuellement adaptatives, et produisent des interactions constantes avec l'environnement. Il y a donc processus constant de création culturelle.

La culture nécessite d'être stable et dynamique à la fois. Produite par les hommes et productrice (autonome ?) de leurs comportements, elle est chargée de sens permettant une lecture commune du monde qui les entoure. En effectuant des choix, elle doit tenter d'apporter une réponse à ce qui peut paraître comme une injonction paradoxale, maintenir l'équilibre pour stabiliser l'édifice culturel et gérer les déséquilibres engendrés par les interactions. Elle recouvre ainsi deux dimensions : conservation et adaptation répondant à la nécessité de la stabilité et de la dynamique.

Pour les vietnamiens, dans l'effroi de la guerre du Viêt Nam, l'obligation de satisfaction des besoins primaires, et ce terme prend ici tout son sens, devient une nécessité vitale. Chaque individu intensifie cette recherche au sein de son groupe et de son environnement. Mais les changements brutaux opérés sur ces deux composantes ne permettent plus l'accès aux équilibres, ou trop imparfaitement. La maîtrise des dynamiques culturelles n'est plus assurée. Il y a « trop » ou « trop peu ». Ipso facto, il se produit des ruptures, « des creux et des bosses » dans le processus de conservation et d'adaptation du système culturel. A Saigon, en avril 1975 le processus dysfonctionne au point d'atteindre un état d'intense excitation. C'est la « surchauffe », le système culturel vietnamien semble bientôt devoir exploser. Affectés psychologiquement, physiologiquement et socialement, confrontés à l'anéantissement de leur environnement, les sujets ne peuvent plus maintenir l'équilibre du système. Les individus perçoivent douloureusement la question de leur propre

existence. Il y a rupture de sens : processus de socialisation et construction identitaire sont menacés.

b. Processus de socialisation et d'enculturation.

Si nous insistons sur la capacité du sujet à intervenir dans le cadre du processus de création culturelle, si nous soulignons aussi sa capacité d'action, nous devons également le voir comme objet du processus de socialisation et d'enculturation. Sa volonté d'exister en tant que sujet, son identité personnelle, doit trouver son expression au sein d'un cadre socioculturel prédéterminé. Même si l'on peut penser que cette alternative est importante, elle n'en demeure pas moins contrainte par des limites. Au-delà, le sujet court toujours le risque du bannissement culturel.

Considéré comme « *l'ensemble des modifications qui se produisent dans les rapports de chacun avec son environnement et lui-même du fait de sa rencontre avec autrui* » (CAMILLERI, 2002, p19), la socialisation est le processus par lequel l'individu va s'approprier, intérioriser les normes, les règles, les fonctionnements nécessaires lui permettant d'accéder à une place à l'intérieur de la société. Nous admettons comme postulat qu'il s'agit d'un processus universel nécessaire au fonctionnement de chaque système culturel. « *Elle (la socialisation) est le résultat à la fois d'une contrainte imposée par certains agents sociaux, mais aussi et surtout d'une interaction entre l'individu et son environnement* ». (GUERRAOUI et TROADEC, 2000, p14)

Par ce processus d'apprentissage, l'individu acquiert « *les modèles culturels de la société dans laquelle il vit et agit, il se confond souvent chez les auteurs avec celui d'enculturation (ou endoculturation) qui renvoie à l'intégration culturelle du sujet, donc à l'appropriation par celui-ci du code culturel de son groupe* » (CAMILLERI, 2002, p20). C'est par la voie des processus d'enculturation que sont transmises les « expériences impressionnantes ». Ils concourent à la formation chez l'individu de significations et de comportements communs à l'ensemble des membres de sa culture. L'enculturation renvoie à un processus de transmission des spécificités d'un modèle culturel particulier que le sujet doit intérioriser, elle concourt à façonner l'identité culturelle du sujet. La socialisation participe d'une possibilité pour le sujet d'occuper une place à l'intérieur d'un cadre culturel particulier et à la construction de son identité personnelle et sociale.

Les processus d'enculturation et de socialisation sont donc : « *intimement liés et, de ce fait, difficilement dissociables* » (GUERRAOUI et TROADEC, 2000, p12) ainsi que les modèles culturels, la transmission de ceux-ci sont, aussi dans les processus migratoires,

au cœur de la problématique interculturelle. Ces processus ont défini pour les individus des normes, des valeurs, un rapport au monde particulier : « *des significations culturelles* » (VINSONNEAU) spécifiques, leur permettant de donner du sens, de s'adapter, à l'environnement mais plus largement au monde qui les entoure. Dès lors, rien de ce qui entoure l'individu ne peut, ne doit lui être étranger, tout doit pouvoir s'inscrire au sein d'un système de représentation du monde : « comme allant de soi ». En deçà, il y a impossibilité d'élaboration de sens. Le sujet court alors le risque de devenir « insensé ».

Par l'apprentissage et la transmission, sous la contrainte des institutions éducatives et de ses agents, famille, école, travail, groupes, l'individu prend peu à peu sa place. Mais si l'individu est contraint tant dans la socialisation que dans l'enculturation, il n'en demeure pas moins actif, en possibilité de réinterpréter le modèle proposé. Il est toujours en potentialité d'intervenir activement sur ces processus. Modifié par la culture, il la modifie à son tour. Il ne fait pas que recevoir, « passivement » la culture de son groupe.

3. Construction identitaire.

Tout comme le concept de culture, celui d'identité est également polysémique, « *le sens du concept n'est pas fixé. (II) fait problème dans les sciences humaines et chaque spécialiste écrit pour tenter de le préciser* » (MUCCHIELLI, 2009, p6). Dans le champ de la psychologie sociale, l'identité est « *un ensemble de critères de définition d'un sujet et un sentiment interne.* » (MUCCHIELLI, 2009, p41). L'identité relève tout à la fois d'une dimension psychologique « qui suis-je ? » conceptualisée en terme de « Soi » (concept de soi, estime de soi, etc.), et d'une dimension sociale « quelle est ma place? ». Deux dimensions étroitement imbriquées, où il est extrêmement difficile de déterminer ce qui relève de l'une ou de l'autre. De la nature de ces rapports, toujours en transformations, en interactions, dépend l'identité du sujet. (Que l'on peut également évoquer dans le rapport entre l'idée de la place à laquelle le sujet prétend et de la légitimité que lui donne son groupe à l'occuper).

Nous faisons nôtre la définition de l'identité, proposée comme le produit de l'interaction entre trois composantes, par Guerraoui et Troadec : La première qu'ils désignent par identité personnelle renvoie à l'importance de la dimension psychique dans la construction de l'identité, à la « *part du sujet* » (DI MEO, 2002, p176). C'est une structure psychologique dynamique contenant : « *l'ensemble des caractéristiques, de traits personnels, de rôles et de valeurs que la personne s'attribue et reconnaît comme faisant partie d'elle-*

même » (L'ECUYER, 1994). Pour Erikson (1972), l'identité de l'individu, l'identité du moi est le « *sentiment subjectif et tonique d'une unité personnelle et d'une continuité temporelle* ».

La deuxième, celle de l'identité sociale, renvoie à l'importance de la dimension sociale, celle du rapport à l'autre, aux autres, et de la place qu'il occupe au sein de son groupe, à la « *part du social* » (DI MEO, 2002, p176) . L'identité sociale regroupe « *les aspects d'une image de soi d'un individu qui dérivent des catégories sociales auxquelles il se perçoit lui-même comme appartenant* » (TAJFEL et TURNER, 1986). Elle nécessite l'appartenance à un groupe, et résulte des négociations opérés avec les membres composant celui-ci.

La troisième est celle de l'identité culturelle, façonnée nous l'avons vu par les processus d'enculturation. « *Commune au sujet et aux autres membres de son groupe.* »- (GUERRAOUI et TROADEC, 2000, p72). Elle permet l'expression codifiée de cette élaboration au sein de la culture d'origine, en fournit les formes de représentations possibles, acceptables et compréhensibles, par le groupe.

Ce sont ces interactions et la forme culturelle qui leur est donnée, qui constituent l'identité de la personne perçue « *comme une unité de sens* » (CAMILLERI, 1989, p 45). Le sujet se perçoit alors : « *en état de reconnaissance de lui-même tant que ce sens est éprouvé comme demeurant lié à travers la diversité de ses mises en questions.* » (Ibid.)

Ainsi, nous voyons que la construction identitaire, la structuration de l'identité, empruntent des processus psychosociaux interactionnels de formation proches de ceux utilisés par les processus de création culturelle évoqués précédemment. Le microcosme de l'identité du sujet rejoint le macrocosme de la création culturelle, et le sujet : « *participe pleinement tant à la construction de son identité propre qu'à celle de sa culture* ». (VINSONNEAU, 2005, p27). . Construction identitaire et dynamiques culturelles se nourrissent l'une de l'autre et sont donc tout à la fois produit et productrice de ces deux dimensions.

Si la construction de l'identité du sujet nécessite pour son élaboration un cadre culturel enveloppant, fournissant un système signifiant de représentations symboliques, ce cadre est lui-même le résultat des transformations que le sujet y a apportées. Identité personnelle et identité sociale ne peuvent s'élaborer l'une sans l'autre et sont en constantes interactions. En tant que système de constructions interactionnelles permanentes, la construction identitaire nécessite des alternances successives entre équilibres et déséquilibres sociaux, entre

structuration et déstructuration psychique. Ces processus sont continus et « *l'identité n'est jamais installée, jamais achevée comme le serait une manière d'armature de la personnalité ou quoi que ce soit de statique et d'inaltérable* » (ERICKSON, 1972). En tant que système interactionniste, l'atteinte à l'une ou l'autre des structures composant l'identité : identité individuelle, sociale, culturelle, affecte la construction identitaire, l'identité du sujet en est modifiée. Au même titre que le processus de formation de la culture, la question de la stabilité du système de construction identitaire y demeure donc fondamentale.

En 1975, il paraît impossible, inconcevable, unimaginable, que la dévastation causée par la guerre qui dure depuis plus de trente années ne conduise pas les vietnamiens à une situation de déstructuration psychique et de désorganisation sociale. L'unité du sujet, ainsi que la continuité du processus sont menacés. Il semble ne plus y avoir ni présent, ni futur. Les événements qui se déroulent portent en eux un important potentiel traumatique qui risque d'affecter considérablement la construction identitaire des sujets. Plus rien alors ne sera comme avant.

a. Construction psychique et identité personnelle : la tornade.

L'identité personnelle, nous venons de l'évoquer, renvoie à la conscience qu'éprouve le sujet de lui-même. Il s'agit d'un système dynamique dont le fonctionnement psychique est le moteur. Lorsqu'elle est désignée par l'expression « *identité du moi* » elle manifeste de manière plus expressive la part prédominante des aspects psychologiques dans sa constitution. D'un point de vue plus sociologique, elle représente « *le produit de socialisations successives* ». (DUBAR cité par HAISSAT, 2006, p128) Elle est constamment réinterrogée, réaménagée, notamment en fonction des interactions rencontrées par le sujet dans l'intrapsychique. De la même façon que nous évoquions l'impossibilité pour la culture de « bouger sans cesse », le système de construction identitaire demande à être stabilisé et plus particulièrement ici dans la dimension psychologique de l'identité personnelle. Hors de cette stabilisation, le sujet est entraîné dans des tentatives permanentes de construction de sens, de réaménagements, ce qui constitue le point de départ manifeste des affections psychiques. « *Le besoin de stabiliser le fonctionnement psychique apparaît comme fondamental.* » (HOUZEL, 2005, p15). Pour Freud, l'appareil psychique contient une quantité d'excitations qu'il tendrait à « *maintenir à un niveau aussi bas, ou, tout au moins, aussi constant que possible* ». (LAPLANCHE et PONTALIS, 2007, p327). Pour parvenir à ce résultat, Le travail psychique consisterait en la mobilisation de mécanismes de défense, dont L'objectif vise à

amener l'appareil psychique à une situation de stabilité. Dans son étude sur le concept d'enveloppe psychique, au sens de structure limitante de la psyché, Houzel utilise la métaphore de la « *tornade* » pour définir ce qu'il nomme : la stabilité structurelle⁵⁰. Celle-ci propose une perception imagée de la dynamique à l'œuvre chez le sujet, tout à la fois structurée comme « un système » et en constante évolution de par « sa dynamique ». C'est la stabilité de celui-ci qui permet que « *puissent se construire, au sein de ce système des représentations ou des objets internes, une identité et une personnalité* » (HOUZEL, 2005, p15). De fait, et de nouveau, l'identité personnelle, et la culture se rejoignent au sein d'un double paradoxe : être tout à la fois stable et dynamique conserver, garder la trace de ce qu'elles sont et s'adapter au changement : « changer tout en restant le même ». Il nous paraît important de souligner que, dans le cadre théorique de la psychologie interculturelle, si l'identité personnelle se construit dès l'enfance, elle l'est nécessairement en lien avec les parents, la famille. De fait, l'identité personnelle s'inscrit via le processus d'enculturation dans une dimension culturelle spécifique, qui lors du contact culturel peut-être source de difficultés identitaires.

Dans la dimension de l'identité personnelle du migrant, il y a - c'est une hypothèse - intériorisation plus importante de l'identité culturelle que lors du processus de construction identitaire dans la culture d'origine. De part les codes, normes et valeurs de la culture d'accueil, ici française, l'identité culturelle du sujet ne peut s'extérioriser que sous des formes spécifiques prédéfinies et dont la non-visibilité tend aujourd'hui à devenir la règle. Il y a confrontation et non adéquation entre identité personnelle perçue et identité sociale prescrite. Ainsi, l'expression culturelle de l'identité du migrant, sa forme, est repoussée à l'intérieur de la sphère privée où elle y est cachée et dont la perception par les autochtones se révèle dans « *les bruits et les odeurs* ». Elle est psychiquement refoulée sous l'action de la culture d'accueil qui tolère avec difficultés ces manifestations d'extériorisation de la culture d'origine. Lesquelles doivent emprunter le modèle culturel de la société d'accueil pour pouvoir s'exprimer.⁵¹ Il n'est dès lors pas étonnant que la construction identitaire en soit affectée.

En 1975, pour les vietnamiens, les événements qui se déroulent, constituent par les turbulences qu'ils génèrent, une menace susceptible d'entraîner l'instabilité de la structure. Il

⁵⁰ « On voyait sur ce film une immense colonne qui se déplaçait lentement à l'horizon en conservant sa forme. Telle est la stabilité structurelle. Un système dynamique doué de stabilité structurelle est ainsi fait qu'il peut organiser en son sein des formes stables, bien qu'il soit en évolution permanente. » (HOUZEL, 2005, p14)

⁵¹ Ce qui pourrait expliquer la présence souvent troublante des communautés étrangères au sein des carnivals.

y a menace de chaos, d'explosion ou d'effondrement sur elle-même, de la structure psychique, d'une possible effraction du système et donc de l'apparition du traumatisme. Et la survenue de ce dernier concourt toujours, à la modification de l'identité. L'identité du sujet dans ses différentes composantes est directement menacée.

b. Construction identitaire et événement traumatique.

La notion de traumatisme est omniprésente dans le champ de la psychologie interculturelle et plus largement au sein des différents courants théoriques qui animent le cadre particulier de la rencontre interculturelle. (Ethnopsychiatrie, ethnopsychanalyse, psychopathologie transculturelle etc.) Le traumatisme paraît aller de pair avec la migration, plus encore si celle-ci relève de l'exil. Confronté à cette possible effraction, chaque individu met en place un dispositif s'inscrivant dans deux dimensions complémentaires : l'une psychique, l'autre culturelle. Dans sa dimension psychique, la perception par l'appareil psychique d'une attaque à la frontière du noyau, d'une possible effraction, et donc d'un possible traumatisme, commande donc la mise en place de mécanismes de défenses.

Pour Nathan, toute migration est traumatique. L'exil possède en lui-même deux possibilités de traumatisme : le premier au sein même de la culture d'origine ; in situ. Ce que vit le sujet, ce qu'il éprouve, confronté à des manifestations d'une extrême violence physique et émotionnelle, est insensé. Il n'est pas en mesure de traiter, via l'appareil psychique, ces événements qui surgissent aux frontières de son psychisme. C'est l'effraction psychique. NATHAN (1986, p12) désigne ce type de traumatisme sous l'expression « *traumatisme du non-sens. [...] le sujet, incapable d'agir sur l'émetteur, n'a d'autres recours que de modifier le récepteur, c'est-à-dire sa propre structure psychique* » L'impossibilité de construction de sens entraîne le sujet vers le traumatisme. C'est insensé, donc traumatique.

La seconde possibilité se présente au sujet dans la rencontre interculturelle.

Il désigne ce traumatisme par « *traumatisme de la perte du cadre culturel interne à partir duquel était décodée la réalité externe* » (NATHAN, 1987, p8). Il y a rupture de correspondance, d'homologie (MORO, 2009, p 36) » entre la culture d'origine intériorisée et la culture externe extériorisée. Ce qui se présente au sujet lors du contact avec la culture d'accueil » ne trouve pas de sens puisque non élaboré psychiquement au sein de la culture d'origine.

Devereux, qui ne discourt pas cependant directement à propos de la migration, est plus nuancé. « *La pensée psychiatrique a trop tendance à ne considérer que l'intensité absolue de l'impact qui produit le stress et à oublier que l'individu peut disposer d'importantes*

ressources qui lui permettent de résister et de surmonter l'impact qu'il a subi » (DEVEREUX, 1977, p8). Pour celui-ci, l'événement potentiellement traumatique qu'il désigne par « *stress* » ne sera traumatisant que s'il est « *atypique* », si la culture ne le reconnaît pas « *ne dispose d'aucune défense préétablie, produite en série, susceptible d'en atténuer ou d'en amortir le choc* ». On peut ainsi rapprocher cette forme possible du traumatisme de la perte du cadre culturel évoqué par NATHAN. Concernant les vietnamiens, nous avons vu pu voir au sein du paragraphe sur « les quatre expériences impressionnantes » que la situation de guerre, d'envahissement, est une constante de leur culture. Ainsi, paradoxalement, cette guerre s'inscrit au sein d'un continuum historique, d'où, l'histoire la leur raconte et la leur démontre les vietnamiens sortent toujours vainqueurs. Ici donc, pour nous, le stress n'est pas atypique. Il y a de fait chez les individus, l'existence de défenses intrapsychiques préétablies susceptibles de l'aider à faire face aux événements potentiellement traumatiques (DEVEREUX, 1980, p82). Le stress peut-être traumatisant, toujours selon Devereux, si, même reconnu par la culture, « *typique* », il est exceptionnellement intense. Il bouleverse alors les défenses disponibles chez le sujet. Le traumatisme qui s'opère alors relève de la notion de celui donnée par Freud, en tant qu'« *expérience vécue qui apporte un si fort accroissement d'excitation à la vie psychique que sa liquidation ou son élaboration par les moyens normaux et habituels échoue.* » (LAPLANCHE et PONTALIS, 2007, p500).

Cette assertion selon laquelle toute migration, et notamment tout exil, conduirait au traumatisme, est d'après nous, excessive. Tout du moins à propos des vietnamiens que nous avons côtoyés. Nous avons parfois l'impression que l'exilé aurait forcément été victime d'un traumatisme, qu'il ne le sait pas encore, prenant la forme d'une prescription identitaire auquel il lui est particulièrement difficile d'échapper. Il ne s'agit en aucun cas de minimiser ici les conséquences de la guerre, de l'exil sur le psychisme des vietnamiens, mais plutôt d'insister sur la capacité, par nous constatée, de résistance à ces situations. « *Peut-être a-t-on trop tendance à vouloir prêter aux migrants, et le plus souvent aux migrants africains, une incapacité permanente et manifeste à résister soit psychiquement soit intellectuellement à des événements potentiellement traumatiques* ». (BROCHEUX, 1994, p 12)

L'idée du traumatisme systématique chez l'exilé nous paraît relever souvent d'une vision lointaine et très éloignée du terrain, conduite à l'intérieur de cabinets de consultation, de centres spécialisés, où par définition ceux qui ne seraient pas traumatisés ou susceptibles de l'être ne se rendent pas. S'ils ne s'y rendent pas, ce serait le plus souvent par méconnaissance de l'existence de ces lieux, il y va logiquement de soi. Ce qui ressemble très fortement à une injonction de « *penser l'exilé traumatisé* » à considérablement interféré sur

les représentations sociales des français vis-à-vis des vietnamiens, et notamment sur celles des travailleurs sociaux souvent peu au fait des fondements techniques et théoriques de ce même traumatisme. Le vietnamien y est souvent perçu comme une victime qui avec courage et dignité affronte la dureté de sa condition d'exilé. Il développerait régulièrement des syndromes de stress post-traumatiques liés aux conditions de l'exil, plus spécialement les boat-people. Pendant plus de vingt années, et tout particulièrement dans les premières années de notre rencontre avec les vietnamiens, nous avons entendu quantités d'histoires de vie qui dépassent l'imagination. Beaucoup de ceux-ci ont vécu des événements insensés qui les ont marqués à tout jamais et dont la liste effroyable est sans limite. Il nous a toujours été impossible, pour bien des raisons et notamment celle de notre compétence de déterminer si ces mêmes événements avaient effectivement causé des traumatismes psychiques. De plus les vietnamiens ainsi que nous l'indiquons précédemment n'ont que très rarement fréquenté les établissements spécialisés dans ces affections. Leur présence y est extrêmement rare, voir rarissime à Limoges du début des années soixante-dix à aujourd'hui. Seuls, quatre à cinq vietnamiens sont, à notre connaissance, diagnostiqués schizophrènes et suivis par l'hôpital psychiatrique de Limoges, toujours en secteur ouvert. Le Centre Georges Devereux⁵² à Paris n'en rencontre quasiment jamais, et nous n'avons pas trouvé malgré nos recherches d'enquête épidémiologique à ce sujet. Ce qui est certain toutefois, c'est que ces événements ont affecté leur construction identitaire, nécessitant des indispensables réaménagements, mais ils n'ont pas nécessairement provoqué de traumatismes. D'une part parce que, nous l'avons vu, beaucoup de vietnamiens disposaient de défenses spécifiques - notamment dans l'espace social - face à ces événements traumatiques, et d'autre part par la possibilité, nous le verrons plus loin, d'affectation de sens à ces événements par l'optimisation de leur pratique religieuse. La migration, toute migration, entraîne une modification de l'identité. Il serait d'ailleurs anormal que celle-ci n'en produise pas. Mais il ne s'agit pas toujours de la conséquence d'un traumatisme psychique, mais du résultat du processus de construction identitaire qui demande au sujet de prendre constamment en compte les événements qui surviennent dans sa vie, tant dans l'intrapsychique que dans son environnement. Restaurer et retrouver son identité, qui ne sera cependant jamais celle d'avant, devient une question à régler qui reste d'une importance considérable, car porteuse de sens. Dans l'identité personnelle, il s'agit de recouvrer ses racines et dans l'identité sociale, tout en s'inscrivant au

⁵² « Le Centre Georges Devereux a débuté ses activités le 1er janvier 1993. Le Centre Universitaire d'Aide Psychologique aux familles migrantes est: une unité universitaire de clinique psychologique. Emanation de l'UFR Psychologie, Pratiques cliniques et sociales de l'Université de Paris VIII, ce centre est la première unité universitaire de clinique psychologique en France »

Disponible sur : <http://www.ethnopsychiatrie.net/CGD.htm>.

sein de la communauté d'accueil dans une place particulière, une appartenance à la communauté.

Les vietnamiens vont ainsi mettre en place un certain nombre de moyens destinés à reprendre le cours de leur construction identitaire au sein de la culture d'accueil. » Quels sont-ils, où et comment les observer ? Dans le cadre de la psychologie interculturelle, il ne nous paraît pas satisfaisant de faire coïncider le cadre avec le modèle. Le sujet ici s'échappe et construit des modes d'intervention culturellement spécifiques, cohérents et pertinents, et souvent insaisissables par les outils classiques dont dispose la culture d'accueil. Sa démarche est ailleurs en un lieu et dans des formes pour nous difficilement perceptibles qui échappent à la logique inévitablement traumatique portée par notre système culturel.

Il est souvent admis que lorsque le sage montre le ciel, l'imbécile regarde le doigt, le sujet renvoie au concept, mais à force de ne regarder que le ciel on ne voit plus ce qu'il y a, juste là, posé au bout du doigt.

4. Stratégies identitaires. Cliniques.

Les immigrés, exilés ou non, ne se résument pas à des catégories sociales cornaquées par les institutions éducatives de la société d'accueil qui les dépassent et sur lesquelles ils n'auraient aucune prise, que ce soit par une absence supposée de volonté manifeste, voire même d'un niveau d'intelligence suffisant et qui leur permettrait de saisir ce qui se passe autour d'eux. Caricaturé dans ses pratiques socioculturelles, ce discours sur l'autre, l'immigré, a conduit souvent à le percevoir dans l'incapacité de se penser, de penser sa condition et d'y faire face.

La langue maternelle exprime la pensée et cette possibilité pourtant porteuse de sens lui est le plus souvent peu ou prou accordée. Non écouté, l'immigré n'a alors que peu de latitude, d'espaces possibles, pour livrer un discours de qualité, en position de sujet. L'expression de sa pensée est alors le plus souvent proportionnelle au nombre de mots dont il dispose dans la langue de la culture d'accueil .

Dans cette conception, le migrant n'est jamais ou rarement sujet de son processus migratoire, mais objet de quelque chose de plus grand que lui, de quelque chose qui le surplombe. Il est assujéti, emprisonné dans une prescription tentaculaire d'identités sociales négatives où il n'est jamais très loin de celui que l'on a quelques dizaines d'années plus tôt colonisé pour son bien. Non, les migrants n'assistent pas badauds et ébahis à ce que d'autres décident pour eux.

Les discussions précédentes menées au cours de cette exploration théorique nous conduisent à arguer des dynamiques à l'œuvre chez les vietnamiens dans le cadre du processus migratoire. Les dimensions actives de conservation de la culture d'origine et d'adaptation à la culture d'accueil y sont prépondérantes. Les vietnamiens, mais au-delà les migrants, exilés ou non, sont le plus souvent largement en capacités de faire face aux problématiques posées par la migration, à concevoir des stratégies pertinentes et efficaces pour y répondre. Parmi celles-ci, la problématique identitaire, conséquence de l'exil, est d'une grande importance. L'exil, dans la rupture de sens qu'il provoque, altère la cohérence et la continuité du processus de construction identitaire. Les modifications qu'il provoque chez le sujet de son rapport à soi et de son rapport aux autres, à l'environnement, affectent le sentiment d'identité. Camilleri désigne par le vocable dynamique de « *stratégies identitaires* » la mise en œuvre du processus. Cette notion constitue à la fin des années soixante-dix, une nouvelle approche de l'identité, où le point de vue selon lequel l'individu n'a que peu ou prou d'actions dans le processus de construction identitaire et reçoit passivement une assignation

identitaire est peu à peu largement discrédité. Les individus ont, selon Camilleri notamment, non seulement la capacité à interférer directement avec ce processus mais sont également en mesure d'en organiser les actions. « *Le sujet n'est pas vide* » (CAMILLERI, 1990, p87). Il désigne par le terme stratégies identitaires : « *des procédures mises en œuvre (de façon consciente ou inconsciente) par un acteur (individuel ou collectif) pour atteindre une, ou des, finalités (définies explicitement ou se situant au niveau de l'inconscient), procédures élaborées en fonction de la situation d'interaction, c'est-à-dire en fonction des différents déterminations (socio-historiques, culturelles, psychologiques) de cette situation* ». (Ibid. P24) Le terme utilisé de « *stratégies* » correspond, selon nous, particulièrement bien à la réalité du terrain. Il reflète bien la lutte, au sein d'une situation tensionnelle, que livrent les migrants pour tenter de reprendre la construction d'une identité qui puisse témoigner d'une histoire singulière et culturelle au sein d'un espace social particulier. Nous pensons cependant, avec prudence, que c'est essentiellement au sein d'une perspective nécessairement acculturative que Camilleri situe ces stratégies. Le migrant y est présenté comme se pensant dominé, au sein de rapports « *asymétriques* » et c'est cette perception négative de soi qui crée un « *premier bouleversement* » dont le résultat consiste en : « *des atteintes à l'auto-attribution de la valeur* ». En réaction, l'individu va consacrer une énergie extrêmement importante à la revalorisation de son estime de soi. Quelles qu'elles soient, les stratégies présentées, et particulièrement celles étudiées majoritairement sur les populations d'Afrique du Nord, apparaissent continuellement réactionnelles. Le processus de construction identitaire ne se développerait chez le migrant qu'en réaction à l'identité, ici indiquée comme négative, qui lui est prescrite par la culture d'accueil : « *il est ainsi comme aspiré dans la logique perverse du processus tel qu'il a été initié par le partenaire favorisé : pour lui désormais toute la dynamique de la relation va s'ordonner à partir et autour du primat de son évaluation, qui devient le stimulus décisif dans ses efforts de définition ou de redéfinition de soi.* » (Ibid. p 89). Il s'en suit le développement d'un ensemble d'identités réactionnelles : identité négative, identité négative déplacée, identité par distinction, dépendante, de défense, etc.

Au sein d'une sorte de continuité intellectuelle historique, la culture d'accueil définit une fois de plus la norme à partir de laquelle l'étranger construit son identité, nécessairement en réaction. Les vietnamiens exilés concernés par notre recherche ne sont en aucune façon, dans ce type de relations avec la société d'accueil. Ils ne s'inscrivent pas dans ces relations asymétriques, pour des raisons d'une part liées notamment aux expériences impressionnantes que nous avons décrites plus haut et d'autre part à leur situation d'exilé. C'est cependant, dans un second bouleversement décrit par Camilleri comme « *les atteintes à l'unité de sens* »

qu'il nous semble que la migration vietnamienne s'inscrit en priorité. Celles-ci menacent la structure identitaire par l'atteinte à la cohérence entre le sentiment de soi, entendu comme « *la fonction ontologique* » et l'adaptation au monde « *la fonction pragmatique* ». Le monde peut alors être perçu comme vide de sens, insensé, ne permettant plus ou peu l'harmonie indispensable à la construction identitaire. Selon nous, pour faire face à cette problématique identitaire, l'individu doit rétablir ces unités de sens. Ce sont ces mouvements qui vont être projetés au sein de l'espace fourni par la culture d'accueil. » Au sein de cet espace, que nous développons dans le chapitre suivant, deux lieux vont permettre d'analyser l'utilisation par les individus de ce que nous qualifions de modes opératoires spécifiques à la rencontre interculturelle : le dehors et le dedans, l'extra-muros et l'intra-muros, ici précisément : le quartier et l'appartement.

Préalablement à ce développement, nous avons retenu pour étayer notre propos deux formes significatives de cette lutte qui nous semblent permettre de saisir ces modes opératoires spécifiques. L'une est exogène et constitue une réponse à l'atteinte à l'unité de sens. Il s'agit dans l'exil de faire face dans la modification par la culture d'accueil » de leur dénomination pour des motifs administratifs à un risque de discontinuité familiale, de perte identitaire où prévaut la fonction ontologique dans le but d'affirmer son identité personnelle. L'autre est endogène, permettant aux individus de revendiquer une place particulière au sein de leur communauté. Par l'utilisation de leur statut administratif donné par la culture d'accueil, il s'agit pour les vietnamiens de revendiquer, à l'intérieur de leur propre groupe, une place singulière et où prévaut la fonction pragmatique.

a. L'attaque et la contre-attaque du nom.

Qu'il s'agisse de l'exil ou de la migration il y a réalisation par les autorités administratives de la culture d'accueil » d'un certain nombre de documents. L'objectif est d'établir l'identité du sujet au regard des différentes administrations et de prouver la régularité de celui-ci à séjourner sur le territoire national. La réalisation de ces documents s'effectue à partir des pièces fournies par les intéressés, attestées comme authentiques par les pays d'origine, traduites par des interprètes assermentés. (cas le plus courant). Nous nous intéressons à la manière dont les autorités ad hoc de la culture d'accueil » vont procéder pour inscrire ces informations et spécifiquement ici à celles concernant l'appellation par laquelle l'individu dit se reconnaître et être reconnu.

Le nom, « *un des aspects fondamentaux de la personne* » (BONTE-IZARD, 2002, p509), mais plus généralement le terme employé pour signifier l'existence et la qualité du sujet, autrement dit pour le désigner, est d'une importance capitale au sein de tout système culturel. Il permet l'individualisation et l'agrégation à la société, (VAN GENNEP. 1981, p89), et participe très largement de son identité. L'attribution du nom constitue un des moments forts du processus de construction identitaire. Il donne lieu à des cérémonies, à des rituels particuliers, spécifiques à chaque culture. Changer de nom, le transformer, pour quelques raisons que ce soit, intentionnelles ou non, au cours de rituels initiatiques, au moment de l'esclavage par exemple, dans la clandestinité de la lutte armée, etc. entraîne une modification de l'identité.

« *La possession d'un nom personnel consacrant l'existence de l'individu comme personne pour les autres et pour lui-même constitue une autre condition pour qu'émerge la conscience de soi.* » (VINSONNEAU, 2000, p107)

Pour se dénommer, les vietnamiens n'utilisent pas le système français du nom et du prénom. Ce qui peut paraître comme une évidence dès lors que l'on ne présuppose pas l'universalité de ce même système d'appellation, ce qui est loin d'être le cas, notamment pour l'administration française. Pourtant : « *ces références aux autres expressions de l'identité que la nôtre ne sont pas inutiles car elles nous forcent à relativiser notre regard envers les phénomènes que, parce qu'ils nous sont familiers, nous aurions tendance à croire universels et immanents.* » (TABOADA-LEONETTI, 1990, p48)

En règle générale, la dénomination d'une personne vietnamienne se compose de trois éléments⁵³ (Ainsi supposons un vietnamien se dénommant *Nguyễn Van Loc* :

- *Nguyễn* en est le *họ*

Il désigne la famille au sens large et « *comprend toutes les personnes descendants d'un ancêtre commun, tant les hommes que les femmes. Ces dernières, par le mariage, passent, au point de vue du culte, et dans certaines conditions, dans la famille de leurs maris.* » (CADIÈRE, 1992, p34). Il fait souvent référence à des noms d'empereurs vietnamiens et ce fut une obligation que de le porter. Dans le cas présent, il s'agit de *Nguyễn*. De nombreux

⁵³ Le système de dénomination vietnamien est bien plus complexe que le travail que nous présentons ci-après. Celui-ci nous paraît permettre cependant de poser l'importance de cette problématique dans la construction identitaire des vietnamiens. Notre travail de recherche s'appuie sur l'ouvrage de référence : *Connaissance du Viêt Nam*.

français pensent que la plupart des vietnamiens s'appellent *Nguyễn* et sont tous membres d'une grande famille. En réalité, les vietnamiens vivant en France sont majoritairement originaires du Sud Viêt Nam, pays d'origine d'un des plus grands empereurs vietnamiens de la dynastie des *NGUYEN*. On trouve également d'autres noms d'empereurs tels que les *Trinh*, les *Le*, les *Pham*, les *Dang*, les *Tran*, etc. Le *họ* seul, ne signifie rien, ne veut rien dire et ne confère aucune identité. Jamais un vietnamien ne se dénomme ni n'est dénommé *Nguyễn* (encore moins *N'guyen* où l'adjonction de l'apostrophe est une invention purement française). Dans notre exemple, on ne peut au Viêt Nam en aucun cas dénommer *Nguyễn Van Loc* par *Monsieur Nguyễn* ou *Nguyễn*. On doit le dénommer par *Monsieur Nguyễn Van Loc* supposant un respect dû à son âge, sa fonction ou sa méconnaissance.

- Van est le *chu dêm*

Élément intercalaire, il désigne l'appartenance au sexe masculin. *Thi* désigne l'appartenance au sexe féminin.

- Loc est le *tên* ou *tên tục*

Il permet de dénommer l'autre et d'être dénommé par lui. Son utilisation nécessite un lien social, familial, de proximité. À la question « comment vous appelez vous ? » on répond en donnant le *tên*. Il s'agit, en général, pour les hommes, de critères de valeurs morales (prospérité, intelligence, longévité, etc.) et pour les femmes, de critères « esthétiques » (or, jade, oiseau, etc.). *Nguyễn Van Loc* se dénommera ou sera dénommé par *Monsieur Loc*, dès lors qu'entre lui et l'autre est établie une relation de proximité, ou *Loc* dans un cadre familial ou amical.

L'identité de la personne vietnamienne réside donc ici et pour une large part dans la justesse de son appellation. Celle-ci y revêt une extrême importance. Elle l'inscrit au sein d'une place particulière au sein de la communauté et de sa famille, dans un rapport particulier à l'autre, fait de droits et de devoirs. Si la désignation individualise le sujet, elle l'inscrit aussi au sein d'un système de parenté complexe, qui lui permet tout à la fois de connaître sa place et la place des autres membres de la parenté. « *L'importance de ce nom de parenté est si grande en Annam, que l'on ne dit pas, par exemple : un tel est mon oncle paternel aîné ; mais, un tel, je l'appelle mon oncle paternel aîné* » (CADIÈRE, 1992, p43). Dans le processus de construction identitaire des vietnamiens, la dimension de l'identité sociale nous a toujours paru primer sur la dimension de l'identité personnelle. On ne s'y désigne que dans une référence permanente à l'autre, en termes mal traduits de « petit frère, grand frère, grand monsieur, etc. » Mais l'on ne peut être petit que dans la compagnie d'un grand. Détenir une identité, exister, nécessite un constant rapport à l'autre.

L'attaque :

Pour l'administration française il ne peut y avoir qu'une seule manière de se dénommer : Il doit exister pour l'individu un nom tout à la fois, propre en tant que « *partie du discours qui sert à désigner un individu, à faire référence à lui, à l'identifier [...] corrélat singulier d'une entité individuelle* »⁵⁴, et patronymique porté par tous les membres d'une même famille, et un prénom, servant à distinguer l'individu au sein de cette même famille.

L'objectif est nous le voyons identique à celui du système culturel vietnamien, procurer une identité personnelle, lui permettant de se reconnaître et sociale à l'individu lui permettant d'être reconnu. Lors de l'élaboration des premiers documents administratifs nécessaires à la régularisation du séjour en France, l'administration ne prend pas en compte le système de dénomination du pays d'origine. La dénomination originelle, culturelle, doit correspondre en totalité au système de dénomination en usage en France. L'administration coupe, découpe, et tranche dans celle-ci pour la faire correspondre au système français. Il s'agit au sein d'un système, pour le moins approximatif de correspondance non réfléchiée laissée à l'initiative du personnel administratif de la fonction publique de passer, pour ce qui concerne les vietnamiens, de trois mots (parfois cinq) permettant de décliner l'identité d'un vietnamien : *họ, van* et *tên*, à deux mots : nom, prénom, permettant de décliner celle d'un français.

Le *họ* vietnamien devient ainsi le nom propre. Le *tên* précédé de *van* devient le prénom.

Monsieur *Nguyễn Van Loc*, devient Monsieur *Nguyễn* dont le prénom est *Van Loc*.

On peut ainsi désormais l'appeler par son nom, Monsieur *Nguyễn*, ou par son prénom *Van Loc*, puis en inversant *Van Loc Nguyễn*⁵⁵.

En identifiant désormais dans ses actes administratifs *Nguyễn* comme le nom patronymique et *Van Loc* comme le prénom, l'administration va proposer lors des naturalisations, conformément à la loi, la suppression facultative du prénom vietnamien pour le remplacer par un prénom français. Ce qui, du moins au tout début de la migration, a été très largement accepté par les vietnamiens. Ainsi Monsieur *Nguyễn Van Loc*, devient Monsieur *N'guyen Van Loc*, puis *N'guyen Michel*. (Nous avons été amené en tant qu'éducateur à travailler avec trois générations d'une même famille : la première s'écrivait *Nguyễn*, la deuxième *N'guyen*, la troisième *Guyenne*). Il devient très rapidement extrêmement complexe pour les générations suivantes d'interroger leurs origines, hors d'un cadre familial suffisamment structuré et structurant qui puisse permettre au travail de construction identitaire de s'effectuer, notamment dans la transmission de l'histoire familiale. Ce qui dans les processus migratoires n'est pas toujours le cas. Il faut bien saisir ici que Monsieur *Nguyễn*

⁵⁴ disponible sur : <http://www.universalis-edu.com.ezproxy.u-bordeaux2.fr/encyclopedie/nom/>

⁵⁵ Pour ne pas complexifier outre mesure notre propos nous n'abordons pas la question de la disparition des accents spécifiques vietnamiens au cours de cette modification.

Michel, s'il ne connaît pas précisément les appellations de ses parents en vietnamien, éprouvera de grandes difficultés à obtenir des réponses à la question de ses origines. Le culte des ancêtres prend ici une résonance toute particulière

La contre-attaque⁵⁶.

Parler de contre-attaque peut paraître exagéré, mais il nous semble important de signifier ici que les vietnamiens perçoivent souvent d'une part parfaitement les atteintes à leur identité via la modification de leur dénomination par l'administration et d'autre part qu'ils ne restent pas inertes devant cet état de fait. « *Le dominé n'est pas seulement soumis à la culture du dominant, il dispose de répliques stratégiques* »⁵⁷

Dans l'extra-muros, au sein de l'espace social du quartier, de la ville, il y a adaptation à cet état de fait. En effet, devenir Monsieur *Nguyên* ne rencontre pas que des inconvénients. Il permet tout simplement de disparaître en se fondant dans la communauté. Monsieur *Nguyên* devient invisible au sein du quartier et il est impossible pour ceux qui souhaiteraient le rencontrer de l'y retrouver. Ses compatriotes eux-mêmes ne sauraient qui est Monsieur *Nguyên*. Le lien familial pensé par les français comme existant entre tous les *Nguyên*, n'est pas toujours nié par les vietnamiens, notamment à l'école ou au collège où l'appartenance réelle ou supposée à une très grande famille peut-être, sur un quartier, gage d'une certaine sécurité. Dans l'intra-communautaire, cette appellation n'est en fait jamais utilisée.

Au sein de l'espace privé dans la communauté, la dénomination d'origine est conservée que ce soit dans la vie quotidienne ou rappelée au cours des cérémonies qui encadrent le culte des ancêtres. De plus, lors de l'attribution de prénoms français, ceux-ci seront souvent re-vietnamisés au sein de la famille. Jacqueline sera ainsi appelée Line. *Linh* étant un prénom vietnamien. L'utilisation de surnom vietnamien pour les enfants qu'ils conservent plus tard au sein de la famille, bien qu'ils possèdent un prénom français, est une pratique extrêmement courante. « *Le nom est un élément du statut de l'individu, il contribue de manière plus ou moins codifiée, à fixer la place de cet individu dans l'organisation sociale des personnes.* ». (VINSONNEAU, 2000, p107).

⁵⁶ « *L'attaque (ici la contre-attaque) apparaît comme un moyen d'échapper à l'aliénation que fait peser sur la conscience de soi le pouvoir ou le désir d'autrui ; elle une des formes de l'affirmation de soi.* » LIPIANSKY in CAMILLERI, 1990, p 199)

⁵⁷ <http://www.cemea.asso.fr/congres/IMG/confDemorgonFr.pdf>

b. L'importance du statut administratif dans la construction identitaire.

C'est en raison de la reconnaissance des raisons politiques de leur exil que la majorité des migrants vietnamiens obtiennent en France le statut de réfugiés politiques⁵⁸. Le titre de séjour « réfugié politique » est le premier document officiel émanant des autorités françaises. Il y est écrit pour la première fois depuis le départ du pays d'origine, sur un document officiel de la République française, les référents identitaires tels que : la dénomination, le lieu de naissance, l'adresse, la date d'arrivée en France. Il signifie symboliquement, mais aussi réellement la protection de la France et surtout il confère un statut. En tant que réfugié politique, il donne une place particulière au sein de la communauté française. Et vis-à-vis de la communauté légitime le processus migratoire. A ces deux titres, il participe de la construction identitaire du sujet. Si ce statut légitime leur présence en France, il leur confère vis-à-vis des français une identité sociale le plus souvent très positive, les vietnamiens sauront se saisir également de celui-ci pour se définir dans l'intra-communautaire. Les arrivées successives de vietnamiens à Beaubreuil à partir des années soixante-dix entraînent au sein de la communauté, de constants réaménagements des liens sociaux. Il y est question de place et de légitimité, notamment autour de cette question du statut de réfugié politique. Dans la communauté les vietnamiens vont peu à peu, se cliver en deux sous-groupes nettement séparés :

- il y a ceux qui se considèrent comme de véritables « réfugiés politiques » de par leurs activités éponymes ou militaires pendant la guerre du Viêt Nam, ou d'Indochine. Ils arrivent parmi les premiers, le plus souvent originaires de Saïgon, et se considèrent d'un niveau social bien supérieur à ceux qui sont accueillis plus tardivement. Parmi eux, les rapatriés, eurasiens et afro vietnamiens, de nationalité française par leur père militaire pendant la guerre d'Indochine, et ayant quitter le Viêt Nam en 1954, à la fin de la guerre d'Indochine.

58 « la Convention de 1951 relative au statut des réfugiés définit comme réfugié "toute personne qui, par suite d'événements survenus avant le premier janvier 1951 et craignant avec raison d'être persécutée du fait de sa race, de sa religion, de sa nationalité, de son appartenance à un certain groupe social ou de ses opinions politiques, se trouve hors du pays dont elle a la nationalité et qui ne peut ou, du fait de cette crainte, ne veut se réclamer de la protection de ce pays ; ou qui, si elle n'a pas de nationalité et se trouve hors du pays dans lequel elle avait sa résidence habituelle à la suite de tels événements, ne peut ou, en raison de ladite crainte, ne veut y retourner." les Etats signataires s'engagent à accorder le statut de réfugié à tout étranger relevant des conditions imposées par la Convention et à ne pas renvoyer des réfugiés contre leur gré dans un pays où ils risquent la persécution.

Tout étranger qui bénéficie du statut de réfugié est protégé par une législation internationale qui prévaut sur la législation nationale, mais doit se conformer à la loi du pays qui l'accueille ; il bénéficie par ailleurs de droits en matière d'emploi, d'éducation, de résidence, de liberté de mouvement, de recours juridique et de naturalisation. » <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/dossiers/refugies/asile-ue.shtml>

Certains, officiers dans l'armée sud-vietnamienne, arrivent des années après leur famille, suite aux années passées dans les camps de prisonniers au Nord Viêt Nam où « *il n'y avait que peu de gardiens, puisqu'il était de toutes façons impossible de s'enfuir* » (sic).

- il y a ceux qui bénéficient du même statut mais sans avoir, aux yeux des premiers, réellement manifesté d'engagement ni politique, ni militaire quel qu'il soit, usurpant de fait, pour ceux du premier groupe, ce statut. Partis par bateau pour la plupart d'entre-eux, souvent originaires des quartiers pauvres de Saïgon ou de la campagne, parfois d'origine chinoise, ils arrivent des camps de réfugiés du Sud Est asiatique où ils ont parfois passé plusieurs années dans des conditions difficiles.

Le statut administratif permet l'inscription de l'individu au sein d'un rapport particulier à la société française. Être reconnu réfugié politique, c'est se penser, avec raison, inépuisable, protégé, ce qui permet d'envisager une inscription permanente au sein de la culture d'accueil, » de se projeter et surtout participe de l'acquisition d'une identité sociale positive. C'est se percevoir et être perçu par les autres, comme ayant dû partir, tout quitter, à cause de ses idées et de la manière de les avoir défendues, par la parole ou par les armes. Mais être reconnu réfugié politique, c'est également l'impossibilité, l'interdiction de pouvoir rentrer dans son pays d'origine⁵⁹. Pour les vietnamiens à l'intérieur de la communauté, la catégorisation en deux sous-groupes de réfugiés politiques : ceux qui se perçoivent comme « légitimes » et ceux désignés comme « non légitimes », permet aux premiers par la comparaison sociale qu'elle instaure, de renforcer leur propre estime d'eux-mêmes et de concourir ainsi à la construction d'une identité sociale positive.⁶⁰. Cette catégorisation n'est pas sans provoquer des tensions importantes entre les individus qui ont pu s'exprimer parfois violemment à l'occasion de fêtes communautaires. Vis-à-vis de la culture d'accueil, » le

⁵⁹ Le « titre de voyage », document délivré par les autorités préfectorales françaises permet de voyager à l'étranger. Il porte explicitement la mention « autoriser à voyager dans tous pays, sauf Vietnam » L'exil est le prix à payer pour obtenir le statut de réfugié politique. Le retour momentané au pays est impossible sauf à bénéficier d'un sauf-conduit délivré au compte-gouttes par les services étrangers des préfectures. Alors quand revoir la famille devient une obsession on s'organise. On emprunte des chemins détournés. Le risque est relativement important de se faire arrêter au retour, surtout si l'on est dénoncé par ses compatriotes ce qui arrive parfois. (Ce qui peut apporter une preuve de plus à l'universalité du psychisme humain). On peut perdre alors ce statut si protecteur de réfugié politique.

⁶⁰ « Selon la théorie de l'identité sociale, la catégorisation sociale, c'est-à-dire le processus par lequel l'être humain segmente son environnement social permet à celui-ci de se définir en tant que membre d'un groupe particulier au sein d'une structure sociale (TAJFEL, 1981). D'après ce concept il serait fondamental pour chacun de vouloir maintenir ou augmenter son identité sociale, en tant que membre de son propre groupe » (TAJFEL et TURNER, 1979) <http://books.google.fr/books> .

statut de réfugié politique participe également à cette construction identitaire positive. Il légitime les motifs du départ du pays d'origine et permet un lien pertinent entre passé et présent, entre culture d'origine et culture d'accueil. Il justifie l'exil.

Ces attitudes en « *permettant aux individus de retrouver une cohérence, une continuité entre leurs expériences présentes et celles du passé* » réengagent le processus de construction identitaire. Elles participent d'un travail d'élaboration de sens à la situation de l'exil. Dans le contact culturel, confrontés aux attaques puissantes de la société d'accueil qui menacent leur identité, ici leur dénomination, ébranlés par l'exil, les vietnamiens ne restent pas passifs, objets d'un processus d'acculturation prélude à celui d'une assimilation qui ne dit pas son nom. Ce même contact culturel donne aux individus un statut particulier, celui de réfugié politique, qui participe à la construction dynamique de leur identité.

Dans ces deux exemples que nous venons d'évoquer, nous avons souhaité montrer que les vietnamiens élaborent des stratégies qui témoignent de leur capacité à intervenir sur leur identité en qualité de sujet. Ils s'inscrivent dans un processus extrêmement dynamique dont l'objectif est de préserver les différentes composantes de leur identité et de s'adapter aux exigences de la société d'accueil.

Dans la migration vietnamienne vers la France, la question de la modification du nom, de l'appellation, revêt un caractère particulièrement important pour l'individu. Modifiée par l'administration de la culture d'accueil dans un mouvement qui s'apparente très nettement à un processus de déculturation au sens défini par Devereux : « *J'entends par déculturation d'un trait culturel le processus par lequel on le dépouille du sens qu'il a dans la culture. Ainsi, lorsque j'utilise un violon comme bois de chauffage, je le déculture* ». (DEVEREUX, 1977, p 340). La nouvelle appellation est réinterprétée par le sujet dans le cadre d'une stratégie identitaire qui nous apparaît comme très pertinente. Il se l'approprie, la réfléchit, en modifie à son tour le sens, afin qu'elle puisse tout à la fois conserver en son sein l'identité originelle et s'adapter aux exigences de la culture d'accueil.

L'attribution du statut administratif aux vietnamiens, ici réfugié politique, contribue à l'acquisition d'une identité positive au sein de la communauté française. Il la légitime. Celle-ci se construit alors en externe dans le regard, d'un autre, culturellement différent, bienveillant. La communauté vietnamienne porte, en interne, un regard spécifique sur ce même statut. En assignant à ses membres, la qualité de « légitime » ou de « non légitime » à posséder ce même statut de réfugié politique, elle participe d'une manière importante à la

construction de l'identité des individus qui la composent. Celle-ci se construit alors en interne dans le regard d'un autre, culturellement semblable, souvent intransigeant.

C. ESPACE SOCIAL : LIEU DE REORGANISATION SOCIALE ET DE RESTRUCTURATION PSYCHIQUE.

« Auguste Comte observait que l'équilibre mental résulte pour une bonne part, et d'abord, du fait que les objets matériels avec lesquels nous sommes en contact journalier ne changent pas ou changent peu, et nous offrent une image de permanence et de stabilité. C'est comme une société silencieuse et immobile, étrangère à notre agitation et à nos changements d'humeur, qui nous donne un sentiment d'ordre et de quiétude. Il est exact que plus d'un trouble psychique s'accompagne d'une sorte de rupture de contact entre notre pensée et les choses, d'une incapacité à reconnaître les objets familiers, si bien que nous nous trouvons perdus dans un milieu étranger et mouvant, et que tout point d'appui nous manque. En dehors même des cas pathologiques, lorsque quelque événement nous oblige aussi à nous transporter dans un nouvel entourage matériel, avant que nous ne nous y soyons adaptés, nous traversons une période d'incertitude, comme si nous avions laissé derrière nous notre personnalité tout entière : tant il est vrai que les images habituelles du monde extérieur sont inséparables de notre moi. »⁶¹

1. Eloignements, pertes et possibles...

Le processus migratoire vietnamien se déroule, nous l'avons évoqué dans le premier chapitre, dans le cadre d'un contexte sociohistorique particulier. Celui-ci conduit à une migration en plusieurs étapes. Parfois arrivés directement en France par avion, parfois suite à une épopée maritime, celle des boat-people, toujours très éprouvante, via les centres pour réfugiés de l'Asie du sud-est, marqués par des événements personnels, politiques, économiques, souvent dramatiques, les vietnamiens pour la première fois rencontrent et ce, en dehors de leur pays, une culture différente de la leur. Durant ces premiers temps du contact culturel, ils sont dans une situation psychologique et sociale d'une grande fragilité. La perspective théorique que nous empruntons au sein du deuxième chapitre, se situe dans une approche d'inspiration interactionniste. La culture y est entendue comme une création, toujours provisoire. Cette approche permet d'aborder la question de l'existence des dynamiques à l'origine de cette création. C'est en partie cette interrogation sur ces

⁶¹ HALBWACHS M. La mémoire collective. 1950. p83
Disponible sur : <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.ham.mem1>

dynamiques culturelles qui nous conduit à souligner préalablement la nécessaire et indispensable stabilisation de ce même processus afin de ne pas entraîner la culture dans un mouvement brownien qui la conduirait, in fine, à sa disparition. Dans ce prolongement, nous avons proposé un regard sur la place du sujet dans le cadre de ce processus dynamique, notamment dans le cadre du processus de construction identitaire. Le microcosme rejoint alors le macrocosme dans le sens où l'identité, comme la culture relève également de dynamiques interactionnelles. C'est autour de la question de la relation du sujet à son environnement, à l'espace social, et de la question du modèle culturel, que nous souhaitons, maintenant dans ce troisième chapitre, porter notre attention. Les événements au sein de la culture d'origine qui précèdent le processus migratoire vietnamiens ont profondément altéré l'environnement, conduisant à la désorganisation sociale, menaçant l'intégrité des sujets, les conduisant à l'exil.

Si l'exil signifie la perte de l'environnement d'origine, il est également annonciateur de la rencontre avec un autre, différent. C'est au sein d'un nouvel espace proposé par la culture d'accueil » que va s'exprimer ce contact avec un autre système, un autre modèle, d'autres possibles. De nouveau, et au risque de s'effondrer psychologiquement ou de disparaître physiquement, les exilés, les vietnamiens, vont devoir engager un processus qui doit leur permettre de faire face aux questionnements qu'inévitablement fait surgir ce contact culturel. Dans cet espace, c'est en deux lieux particuliers que les dynamiques culturelles, ralenties dans l'exil; par la disparition de l'environnement initial, vont, selon nous, principalement se redéployer: l'extra-muros et l'intra-muros. L'extra-muros, ici le quartier, va constituer le lieu de la rencontre avec l'autre, le lieu privilégié de l'expression de son identité sociale. L'intra-muros, ici l'appartement, celui de la rencontre avec soi, avec les siens, de l'intime va permettre l'expression des modalités par lesquelles l'identité personnelle va chercher à se restructurer.

a. La perte.

Dans l'exil, le sujet, et il s'agit bien ici d'un truisme nécessaire que de l'évoquer, quitte son environnement, se sépare de cet espace particulier, tout à la fois lieu indispensable à la production culturelle et lieu d'expression de celle-ci, acteur et acté social du processus de création culturelle. La disparition de l'environnement conduit à l'arrêt des interactions nécessaires aux dynamiques culturelles ou à tout du moins à un ralentissement considérable de celles-ci. Le processus de création est stoppé. La culture portée par les hommes qui s'exilent, continue de fonctionner, à partir de l'énergie cinétique, pourrait-on dire, accumulée

précédemment au cours d'une histoire décrite par les vietnamiens comme quadri-millénaire. Réduits dans l'exil à une poignée d'individus, bannis, coupés du « *quê hương* » le pays natal, comment les vietnamiens peuvent-ils réengager les dynamiques nécessaires à la reprise d'un processus de création culturelle, résister à la folklorisation de leurs coutumes ? Dès lors, l'intérêt à porter à la perte, à la disparition de l'environnement, à la « *rupture du cadre externe* » (MORO, 2009, p71) que provoque l'exil devient fondamental en psychologie interculturelle. Car, pour l'individu dans l'exil, comment concevoir la persistance de sa culture et de la continuité de son identité hors de ce cadre environnemental, de cet espace ? Dans une perspective interactionniste, comment parvenir à la satisfaction des besoins physiologiques, psychologiques et sociaux, indispensables à sa survie et à l'origine du processus de création culturelle, hors du système environnemental, écologique, où celui-ci s'est, depuis toujours, opéré ? Comment remplacer le vide et combler les manques ? Dans l'exil, dans la disparition de cet environnement, la plupart si ce n'est parfois la totalité des institutions éducatives disparaissent à leur tour aux yeux des sujets, ou en sont pour le moins profondément affectées. À l'exil « familial » des premiers temps de la migration vietnamienne, succède dans les dernières années, celui d'individus isolés, jeunes, célibataires. Pour les premiers, l'institution éducative majeure que constitue la famille a toujours fonctionné permettant la continuité du processus de socialisation. Pour les derniers, l'absence de celle-ci altère profondément ce processus et ne permet pas à l'espace de médiation entre culture d'origine et culture d'accueil de s'installer. Confrontée à ces pertes, la famille lorsqu'elle existe, devient pour chacun de ses membres, un lieu refuge, fonctionnant comme une synthèse de l'ensemble des institutions éducatives de la culture d'origine, notamment dans les premières années de l'exil. Elle demande souvent beaucoup à ses membres et il lui est beaucoup demandé, trop le plus souvent, par les institutions éducatives de la culture d'accueil. » Les parents plus particulièrement, n'y sont pas toujours prêts ou capables d'accepter ces nouvelles fonctions qu'ils n'auraient pas, le plus souvent, occupées chez eux. Le modèle républicain est impatient, pensant sans doute que l'assimilation des vietnamiens, des asiatiques, mais aussi des africains du Nord ou de l'Ouest, se fera aussi rapidement que celle des espagnols ou des portugais où une génération plus tard les enfants ne comprennent plus la langue de leurs parents. La pression de la culture d'accueil est extrêmement forte, et demande toujours plus à ces/ses migrants, exigeant sans cesse plus de gages, plus d'efforts d'intégration. Elle ne perçoit pas qu'elle repousse les plus fragiles, à l'intérieur des habitations, et au repli communautaire, puis au communautarisme.

b. Ruptures, rencontres et confrontations.

Dans l'exil, le sujet doit tenter de faire face, s'adapter et prendre place au sein d'un nouvel espace. Il lui faut en premier lieu, réengager les interactions nécessaires à la stabilisation de son système culturel, rétablir les équilibres psychologiques et sociaux. Le contact avec la culture d'accueil » n'est en aucun cas une priorité. Il importe avant toute chose de se reconstruire. C'est donc bien tout un ensemble de dynamiques psychosociales, qui sont à l'œuvre dans ce rapport à l'espace. Propres à chaque culture, elles permettent au processus de création culturelle de perdurer et de tendre, dans ce rapport constant entre les équilibres et les déséquilibres, vers l'indispensable stabilité. La culture fonctionne ainsi en un système structuré. Elle enculture ses membres, les socialise, leur imposant normes et limites, manières de faire, au sein desquelles ils pourront développer des manières d'être. Les systèmes permettant de donner du sens, fournis par la culture d'origine, ne fonctionnent plus ou mal, générant angoisses et mal-être. Ces difficultés sont accentuées par l'absence de réponses ou des réponses peu élaborées spécifiquement par les agents sociaux de la société d'accueil à ces questionnements qui apparaissent pourtant comme légitimes. . L'accueil de ces populations n'a été pensé qu'en termes médicosociaux (santé, logement, ressources, administratifs, etc.). Peu ou prou d'interrogations sur les conduites à tenir, les champs théoriques à privilégier, l'histoire coloniale, etc. n'ont précédé l'accueil de ces populations. Pour les premiers vietnamiens exilés il n'y a pas de lieu possible d'expression et de satisfaction de leurs besoins. À leur environnement d'origine se substitue un nouvel espace social, lui-même pré-édifié par d'autres individus engagés dans ces mêmes dynamiques culturelles et dont le résultat est un autre système culturel, un autre modèle. Il ne s'agit pas d'un espace géographique vide qu'il va falloir transformer en espace social, d'une nature vierge, mais bien d'un lieu préalablement investi par d'autres, qu'il va falloir rencontrer. Les dynamiques qui s'engagent doivent tenir compte de cette double problématique que constitue le rapport à l'espace mais également le rapport à l'autre, l'étranger présent, paradoxalement l'autochtone : « *Cette expérience concrète de l'espace géographique médiatise notre rapport aux autres, notre altérité* » (DI MEO, 2002, p176).

L'exil des vietnamiens révèle l'instabilité de la culture. Les risques d'implosion ou d'explosion du système culturel, où « *tout ce en quoi on croyait a disparu* » (sic) projettent l'individu physiquement, psychiquement, et socialement au-delà de cet espace. Il est entraîné au-delà des limites de « *la tornade* », et s'en trouve expulsé. L'appartenance culturelle, va dans le cas d'un isolement social, être vécue sur un mode très intériorisé, très subjectif. La

subjectivation de la culture va souvent être fonction de cet isolement et les liens familiaux, lorsqu'ils existent encore, parce que trop affectifs, en accentuent le trait. Cette hyper subjectivation, conduit au repli familial, freinant l'établissement des liens sociaux avec les autres membres de la culture d'origine, et ne permet plus, par cette absence de régulation, d'accéder à une forme d'objectivation de sa culture⁶². La rapide constitution d'une communauté vietnamienne sur le quartier va permettre le rétablissement rapide de liens psychosociaux. (Les technologies modernes de communication, les réseaux sociaux, etc. en auraient potentialisé aujourd'hui la démarche). Ce n'est que dans la rencontre avec les mêmes, dans l'espace social de la culture d'accueil, que l'objectivation, toute relative néanmoins, de la culture d'origine peut de nouveau prendre forme, et permettre d'engager la restructuration des équilibres. Le groupe procure alors le gîte nécessaire. Lors du contact créé par la situation d'exil, les réfugiés vietnamiens sont confrontés à un autre système culturel. La nature et la fréquence de ce contact, le « *vécu interculturel* »⁶³, va considérablement varier d'un individu à l'autre. Ces variations apparaissent comme les résultantes d'interactions multiples faisant intervenir l'individu à la fois en tant que sujet, en tant que membre de son groupe, mais aussi en fonction des représentations sociales présentes au sein de la culture d'accueil, vis-à-vis de l'étrangeté au sens plein du terme, mais plus encore ici spécifique vis-à-vis de la culture considérée, tributaire de : « *l'existence ou pas d'un rapport hiérarchique entre ces groupes, la nature des relations qui s'établissent entre-eux, la distance culturelle, la durée du processus, le prestige des cultures en présence, etc.* » (GUERRAOUI et TROADEC, 2000, p16).

L'identité du sujet, sous toutes ses formes, culturelle, personnelle, sociale, constitue un des acteurs majeurs de cette rencontre. Elle y est profondément interpellée, engageant l'individu dans d'incessants jeux de négociation dont la traduction s'exprime dans les comportements interculturels. L'identité culturelle du sujet a construit chez l'individu un rapport prédéterminé à cette rencontre ; et ce, par l'intériorisation du processus d'enculturation désignée en tant que : « *reproduction de certains éléments fondamentaux, indispensables, à la survie du groupe* » (GUERRAOUI et TROADEC, 2000, p12). Il impose ici des façons d'être, spécifiées dans le cadre de la psychologie interculturelle par Denoux comme : « : « *modes d'appréhension de la différence culturelle, ensembles finalisés d'images implicites mobilisées immédiatement par la confrontation culturelle qui modélisent les relations interculturelles avant toute structuration de l'interaction en orientant celle-ci vers une rationalité*

⁶² C'est souvent autour de la question du temps « *qu'il fait là-bas* », et de l'incapacité à y apporter une réponse objective, que cette hyper subjectivation de la culture d'origine nous a été souvent exprimée.

⁶³ Genèses et dédoublement - Document de l'ADRI – sans référence de date.

spécifique ». ⁶⁴, et défini en psychologie sociale par Mucchielli par « *prémises culturelles* (composant) *un ensemble de conduites culturelles qui sont des conduites typiques et partagées* (et qui) *renvoie à un système de propositions que l'on peut considérer comme fondant logiquement ces conduites* » (MUCCHIELLI, 1986, p48). Au sein de l'identité personnelle, comment le sujet va-t-il penser ce rapport à l'autre, celui là-même qui surgit du contact culturel, de manière intrasubjective et intersubjective ? Comment vit-il, dans son identité sociale, cette rencontre en fonction de la place qu'il occupe au sein de son groupe selon les possibles ou impossibles que celui-ci lui prescrit ?

c. Interculturation.

La typologie de ces contacts culturels va être définie au sein du concept d'acculturation. Du point de vue de l'ethnologie, l'acculturation désigne : « *les processus complexes de contact culturel au travers desquels des sociétés ou des groupes sociaux assimilent ou se voient imposer des traits provenant d'autres sociétés* » (BONTE-IZARD, 2002, p1) et s'entend comme : « *les Modifications qui se produisent dans un groupe culturel [concernant la manière d'agir, de percevoir, de juger, de travailler, de penser, de parler] par suite du contact permanent avec un groupe (généralement plus large) appartenant à une autre culture* » ⁶⁵. La définition classique la plus utilisée est celle donnée lors du Mémoire sur l'acculturation en 1936 de Redfield, Linton et Herskovits. L'acculturation y est définie comme : « *l'ensemble des phénomènes qui résultent de ce que des groupes d'individus de cultures différentes entrent en contact, continu et direct, avec les changements qui surviennent dans les patrons culturels originaux de l'un ou des deux groupes* »(ibid.)

Au-delà du simple fait que le concept d'acculturation exprime scientifiquement l'idée selon laquelle : « quand il pleut, il mouille », et que bien évidemment des modifications de l'un à l'autre des systèmes surgiront dans un contact culturel continu, on lui reproche d'installer ce même contact dans des jeux de relations de culture dominante à culture dominée, d'être profondément inspirés de l'entreprise coloniale, mis en exergue par Aimé Césaire dans son discours sur la colonisation, qui : « *insiste sur l'inégalité coloniale qu'exprime l'acculturation et sur son aspect illusoire et mystificateur* » ⁶⁶.

⁶⁴ DENOUX P., Les modes d'appréhension de la différence culturelle chez les enseignants européens, *Carrefours de l'éducation* 2/2004 (n° 18), p. 194-208.

disponible sur : www.cairn.info/revue-carrefours-de-l-education-2004-2-page-194.htm.

DOI : [10.3917/cdle.018.0194](https://doi.org/10.3917/cdle.018.0194).

⁶⁵ Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales CNRS - Nancy Université
disponible sur : <http://www.cnrtl.fr/definition/acculturation> consulté le 29 octobre 2011

⁶⁶ Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, éd. 1955, Présence Africaine
disponible sur : <http://etudescoloniales.canalblog.com/archives/2008/04/17/8855894.html>

C'est au sein d'une sociologie française de la migration particulièrement amnésique de l'histoire coloniale, que le concept va faire flores. Il y prend un sens particulier, national. On y étudie et analyse les rapports entre deux cultures, entre blocs, alors qu'il s'agit de contacts entre individus, toujours porteurs d'une partie de leur culture, jamais de la totalité. S'il doit y avoir acculturation c'est dans un seul sens, de la culture d'origine vers la culture d'accueil : L'acculturation précède toujours l'assimilation.

L'acculturation devient, plus que l'expression du changement produit lors du contact culturel, elle est le lieu qui rend possible la mesure du chemin qu'il reste à parcourir à la culture dominée pour parvenir au même niveau que la culture dominante, dans une perspective mimétique : « *Dans cette perspective évaluatrice, où la culture du dominé est appréhendée à l'aune des codes culturels du chercheur (très souvent occidental), l'acculturation se traduit alors comme le processus d'intériorisation des normes de la culture dominante* ». (GUERRAOUI, 2009) On lui reproche l'absence de dynamiques interculturelles d'une part, et la perception d'individus passifs soumis à une obligation acculturative. Le concept d'acculturation contribue à construire peu à peu, inexorablement, au sein de la société française une représentation sociale très particulière, éminemment négative des migrants, essentiellement ceux originaires d'Afrique du Nord, les maghrébins, parfois à la limite de la caricature d'une époque révolue. Au-delà des effets sociaux dévastateurs sur le parcours migratoire de cette catégorie de migrants et de leurs enfants, en terme d'employabilité pour ne citer que le plus significatif, certains d'entre-eux, et nous l'avons quotidiennement constaté, vont intérioriser ce regard sur eux, prendre acte de cette identité prescrite et se conformer à celle-ci. L'identité sociale se confond avec l'identité personnelle. Nous avons souligné plus avant que les vietnamiens bénéficieront dans la société française d'une toute autre représentation, et que celle-ci, positive, facilitera leur cheminement au sein de la société d'accueil.

Le concept d'interculturalité est défini pour la première fois par Mbodj en tant que : « *l'équilibre dynamique entre enculturation et acculturation. Ce serait un processus en perpétuel devenir par lequel l'enculturation, l'acculturation ainsi que les effets résultants de leurs actions dialectiques se trouvent placés dans une situation adaptée* »⁶⁷. A cette première définition qui ne rend pas suffisamment compte des dynamiques interculturelles au cœur de ce mouvement, Clanet, propose d'y substituer celui d'interculturalité comme : « *l'ensemble des processus – psychiques, relationnels, groupaux et institutionnels – générés par les*

⁶⁷ disponible sur: theses.univ-lyon2.fr/documents/getpart.php?id=lyon2.2009... consulté le 17 janvier 2012.

interactions de groupes repérés comme détenteurs de cultures différentes ou revendiquant une appartenance à des communautés culturelles différentes, dans un rapport d'échanges réciproques et dans une perspective de sauvegarde d'une relative identité culturelle des partenaires en relation ». Au sein de ce concept, dans le cadre de dynamiques interculturelles complexes, c'est l'idée selon laquelle deux systèmes culturels manipulent deux dimensions pouvant paraître antagonistes : l'une à visée conservatrice, la seconde à visée adaptative. La synthèse ainsi opérée apparaît comme étant la résultante de ces processus résolument pensés comme particulièrement dynamiques : « *L'interculturalisation renverrait alors à l'intégration psychique d'une pluralité de références culturelles subjectivées par manipulation, réinterprétation, qui vont se combiner, interagir les unes sur les autres, et de ce fait ne pourraient être réductibles à aucun des pôles culturels en présence* » (GUERRAOUI, 2009)⁶⁸.

Pour Denoux, « *le processus d'interculturalisation nécessite un espace de rencontre [...] En situation interculturelle, de nouvelles formes et règles de vie, de même que de nouveaux systèmes de significations sont élaborés suite aux métissages dynamiques entre systèmes et personnes en contact.* »⁶⁹.

2. L'espace social : de la société d'origine à la société d'accueil.

a. Notions.

L'espace social est d'un point de vue géographique, « *l'espace étroitement lié à la vie d'une société, puisque là où il y a un groupe humain organisé en société, il y a un espace qui en constitue l'indispensable support territorial [...] Par les conditions de son installation en un lieu donné, par les transformations qu'il effectue pour aménager ce lieu d'existence, et par les diverses relations à distance qu'il entretient et développe, l'homme a pris en charge l'espace pour se libérer des contraintes du milieu naturel et organiser les lieux où se déroule son histoire.* » (DONTENWILL, 1997, p21). L'espace social est ainsi un lieu de création et d'expression culturelle, un lieu de projection des comportements humains : « *résultat d'une sorte de dialogue entre nature et culture* » (ibid. p22).

Pour l'anthropologie, « *une société construit l'espace qu'elle occupe ; en fonction de déterminations allant de critères d'usage à son système de représentations du monde, elle*

⁶⁸ Zohra Guerraoui- « De l'acculturation à l'interculturalisation. Réflexions épistémologiques ». Revue « l'autre » 2010. Vol10. N°2

⁶⁹ Nadia Belkaïd et Zohra Guerraoui « La transmission culturelle », *Empan* 3/2003 (n°51), p. 124-128. DISPONIBLE SUR www.cairn.info/revue-empan-2003-3-page-124.htm. DOI : [10.3917/empan.051.0124](https://doi.org/10.3917/empan.051.0124).

l'exploite, le transforme, le modèle. Toute société imprime sa marque sur l'espace et en retour, l'espace apparaît comme un mode de manifestation ou d'expression de la société. » (BONTE-IZARD, 2002, p235). , Nous empruntons à Condominas la définition de l'espace social d'un point de vue anthropologique et défini par lui comme *« l'espace déterminé par l'ensemble des systèmes de relations, caractéristique du groupe considéré. »* (CONDOMINAS, 1980, p14). C'est-à-dire un, des lieux où s'expriment, s'écrivent, s'inscrivent les relations entre l'homme et son environnement. Au sein de cet espace, il insiste sur la place que tient la conception du monde et qui *« constitue l'une des composantes de l'espace social, ne serait-ce que comme projection de la société elle-même »* (ibid., p16). L'espace social contient en son sein la totalité des systèmes d'explication du monde.

Pour Eliade, c'est à partir de la position verticale de l'homme dans l'espace que celui-ci *« se laisse organiser autour du corps humain, comme s'étendant devant, derrière, à droite, à gauche, en haut, en bas. C'est à partir de cette expérience originaires – se sentir jeté au milieu d'une étendue, apparemment illimitée, inconnue, menaçante que s'élaborent les différents moyens d'orientation ; car on ne peut vivre longtemps dans le vertige provoqué par la désorientation »* (ELIADE, 1976, p13). Chaque espace social est ainsi toujours orienté à partir d'un centre, expliquant tout à la fois son organisation géographique et son *« symbolisme cosmologique »* (ibid., p13). Il propose des réponses par son organisation à la question existentielle du sens, inhérente à l'espèce humaine. Dans la migration, perdre cet espace revient à revivre le vertige provoqué par la désorientation, à s'engager dans un monde insensé. Pour Paschalis⁷⁰, il s'agit d'un espace structuré, d'un cadre contraignant, d'un lieu d'expression du lien social. De son côté, Halbwachs établit l'espace social comme un lieu de mémoire collective, où *« toutes les démarches du groupe peuvent se traduire en termes spatiaux.[...]Chaque aspect, chaque détail de ce lieu a lui-même un sens qui n'est intelligible que pour les membres du groupe, parce que toutes les parties de l'espace qu'il a occupées correspondent à autant d'aspects différents de la structure et de la vie de leur société, au moins à ce qu'il y a eu en elle de plus stable »*. (HALBWACHS, 1950, p85) . Pour lui, *« lorsqu'un groupe est inséré dans une partie de l'espace, il la transforme à son image, mais en même temps il se plie et il s'adapte à des choses matérielles qui lui résistent »*. (HALBWACHS, 1997, p195, cité par PASCHALIS). Mais l'espace social n'est pas seulement un lieu physique, c'est également un espace relationnel et symbolique.⁷¹

⁷⁰ PASCHALIS N. « l'espace social comme lieu du lien social » revue Esprit critique, été 2003, vol.05, N°03 p1

⁷¹ « On dira qu'il n'y a pas, en effet, de groupe, ni de genre d'activité collective, qui n'ait de relation avec un lieu, c'est-à-dire une partie de l'espace, mais que cela est loin de suffire à expliquer que, se représentant l'image du lieu, on soit conduit à penser à telle démarche du groupe qui lui ait été associée. Tout tableau en effet a un cadre, mais il n'y a aucune relation nécessaire et étroite entre l'un et l'autre, et celui-là ne peut expliquer celui-

Ainsi, il est tout à la fois, le lieu et le produit des interactions entre le groupe humain et son environnement puis au-delà constitue une suprastructure organisatrice de sens, réelle ou symbolique. Il s'impose comme une institution éducative autonome. Il est au cœur du processus de construction identitaire là où « *la relation à l'espace est universellement garante de la particularité des identités* » (LEVY et SEGAUD, 1983 cité par BONTE-IZARD, p235).

b. L'espace social comme lieu de projection.

« *Aucun organisme ne peut survivre sans modifier son environnement d'une façon quelconque, ne serait-ce qu'en réorganisant la composition chimique des matériaux de son entourage immédiat. Cette modification se décompose en deux opérations complémentaires : l'extériorisation et l'intériorisation.* » (HALL, 1997, p33). Pour Hall, les mécanismes d'adaptation à l'environnement dans leur mise en œuvre tiennent compte des éléments conscients et inconscients dans la psyché du sujet, et qu'il désigne par « *mécanismes de répression* » (Ibid.). L'environnement devient un lieu d'expression de ces mécanismes, un espace culturel signifiant de projections psychologiques. « *Les murs, les portes et les serrures étaient des projections matérielles de la moralité, des extériorisations du mécanisme qui fonctionnait de l'intérieur dans la bourgeoisie nord-américaine.* » (Ibid.)

Pour la psychologie, la projection désigne « *l'opération par laquelle un fait neurologique ou psychologique est déplacé et localisé à l'extérieur, soit en passant du centre à la périphérie, soit du sujet à l'objet.* » (LAPLANCHE et PONTALIS, 2007, p343). Elle constitue une réponse à la perception par le sujet d'une « *réalité extérieure* » (EIGUER, 2004, p10). . A partir de celle-ci, il y a une élaboration psychique qui permet de lui affecter un sens. Cette réponse prend la forme d'une projection consciente compréhensible par le groupe d'appartenance, mais peut également posséder dans son contenu, une projection inconsciente. On peut, c'est l'exemple de tests projectifs, y saisir des « *traits essentiels de la personnalité* ». (Ibid., p344)

ci. Cette objection serait valable si, par espace, on entendait seulement espace physique, c'est-à-dire l'ensemble des formes et des couleurs tel que nous le percevons autour de nous. Mais est-ce bien là une donnée primitive ? Est-ce bien ainsi que nous percevons le milieu extérieur ordinairement et le plus souvent ? Il est bien difficile de savoir ce que serait l'espace pour un homme réellement isolé, qui ne ferait ou n'aurait fait partie d'aucune société. Demandons-nous seulement dans quelles conditions nous devrions nous placer si nous voulions n'apercevoir que les qualités physiques et sensibles des choses. Il nous faudrait dégager les objets d'une quantité de relations qui s'imposent à notre pensée, et qui correspondent à autant de point de vue différents [...] » (Halbwachs 1997, p210)

D'un point de vue psychanalytique, la projection constitue un des mécanismes de défense imaginés par Freud, notamment dans son travail sur la paranoïa, permettant de faire face à une situation mettant en danger la structure psychique chez l'individu. Elle est « *l'opération par laquelle le sujet expulse dans le monde extérieur des pensées, affects, désirs, qu'il méconnaît ou refuse en lui et qu'il attribue à d'autres, personnes ou choses de son environnement* » (IONESCU *et al.* 2003, p228).

Perceptions de son propre corps, et de sa psyché, sont projetées sur l'environnement et façonnent l'espace social. Celui-ci devient ainsi un lieu psychologique et social possible de transcription, de représentation du monde tel qu'il est pensé par les humains qui l'occupent. Il est le produit de ces modifications apportées par des individus appartenant à une même culture, constituée d'éléments solidaires entre-eux, et partagée par tous. Il est un lieu signifiant de projections du psychisme des individus, un lieu d'expression culturelle. Il est un système projeté. Son organisation, sa structuration en témoignent. Dans la migration, il devient un lieu d'une importance capitale pour les sujets, leur permettant de réengager les rapports à leur propre conception du monde. En rendre compte, étudier la manière dont cet espace est/se construit dans le cadre de la psychologie interculturelle, permet, nous semble-t-il, de mieux saisir les dynamiques qui s'y déroulent. Celles-ci marquent physiquement cet espace. Elles révèlent un discours, et racontent une histoire écrite et en train de s'écrire.

On mesure ainsi toute l'importance que représente pour les exilés vietnamiens la perte de leur espace social dans leur processus migratoire, mais bien sûr au-delà pour tout ceux qui le quittent ne serait-ce que momentanément. Si pour eux, se pose immédiatement la question consciente et inconsciente d'un lieu possible d'inscription des mêmes mécanismes de projection, préalables au réengagement des dynamiques de création culturelle, pour le chercheur de la société d'accueil se pose la question de la possible lecture de ce lieu de projection, propre aux migrants, et dont le langage lui est le plus souvent inconnu.

c. De la désorganisation à la réorganisation.

C'est au sein de l'espace social d'origine que se produit la désorganisation sociale, telle que définie par Thomas et Znaniecki, et/ou d'anomie de Durkheim. : « *l'absence de cadres et de règles sociales intériorisées contraignent l'individu à une conduite errante, limitée à la vie au jour le jour, à une existence qu'il perçoit lui-même comme dépourvue de signification.* »⁷². Concept qu'il convient de faire coïncider avec celui de Durkheim sur

⁷² BOUDON.R. « l'anomie ». Encyclopédie Universalis.

Disponible sur : <http://www.universalis-edu.com.ezproxy.u-bordeaux2.fr/encyclopedie/anomie/#5>

l'anomie : « situation où se trouvent les individus lorsque les règles sociales qui guident leurs conduites et leurs aspirations perdent leur pouvoir, sont incompatibles entre elles ou lorsque, minées par les changements sociaux, elles doivent céder la place aux autres. »⁷³. La situation de désorganisation sociale a pris naissance au Viêt Nam préalablement à l'arrivée en France, là où « les attitudes individuelles ne peuvent trouver satisfaction dans les institutions jugées périmées du groupe primaire. » (COULON, 2007, p28). Mais il est important de souligner ici que les vietnamiens arrivent au sein d'un espace social, celui de la culture d'accueil, » qui est organisé, structuré. Boudon, dans son article⁷⁴ sur l'Anomie, indique que de récentes études à propos des immigrants en Israël ont démontré que « parmi les immigrants, ceux qui s'adaptent le plus rapidement à la société d'accueil étaient ceux qui manifestaient le plus haut degré de traditionalisme et d'attachement à leurs coutumes et milieu d'origine. [...] l'attachement aux traditions est le signe que l'immigrant n'est pas victime du processus de désorganisation sociale [...] il est le signe que les règles qui régissent la communauté d'origine continuent de fonctionner [...] l'immigrant qui s'adapte rapidement à la société d'accueil est donc celui qui retrouve sur place des membres de sa collectivité d'origine, qui s'y intègre et qui y trouve un cadre de référence et un soutien qui l'incite à rechercher une conduite rationnelle dans la société d'accueil. Il est donc traditionaliste. »

Le premier chapitre de notre travail décrit cette situation préalable à l'immigration vietnamienne. À travers l'exemple des « expériences impressionnantes », on pourrait ne retenir que celle consacrée au Confucianisme et son obsession ritualiste, traditionnaliste. De plus, les vietnamiens des années soixante-dix, arrivent sur un substrat déjà constitué de migrants vietnamiens. Ces deux éléments permettent d'éclairer nous semble-t-il de manière significative, les premiers temps de l'immigration vietnamienne. La présence du système culturel de la culture d'origine, sa conservation, sa réactualisation, apparaît pour nous, comme un préalable indispensable à l'adaptation au nouveau système culturel proposé par la société d'accueil. C'est en ce lieu sécurisant que les individus peuvent engager en sécurité le voyage vers l'autre.

Deux lieux de l'espace social nous sont apparus comme signifiants de l'engagement de ces dynamiques culturelles simultanées de conservation et d'adaptation : d'une part l'extra-muros, d'autre part l'intra-muros. L'extra-muros, entendu ici comme le lieu du dehors, celui qui commence dès la sortie de l'habitation et qui s'arrête à la porte d'entrée des administrations, des établissements scolaires, du bureau des travailleurs sociaux..., des

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Ibid.

institutions éducatives en somme. C'est le lieu de l'entre-deux, sorte de no man's land psychosocial, peu à peu abandonné au fil du temps à la nature par les politiques, et où sur les quartiers tout paraît possible, où « *quiconque qui y passe, se trouve ainsi matériellement et magico-religieusement, pendant un temps plus ou moins long, dans une situation spéciale : il flotte entre deux mondes.* » (VAN GENNEP, 1981, p24). C'est le lieu où prévaut la dimension sociale, celle de la rencontre avec l'autre, parfois le même, parfois le différent. C'est le lieu de la redéfinition de son identité sociale. C'est au sein de celui-ci que les règles sociales, le vivre ensemble au sein de la même culture, sont réexpliquées, renégociées, « *réorganisées* » (COULON, 2007, p31), mais jamais réappries car jamais oubliées.

L'intra-muros est le lieu du dedans, l'espace intime où prévaut la dimension psychologique, le retour sur soi, la famille. C'est le lieu privilégié de la réorganisation du monde, de son monde, de son histoire. C'est celui qui permet de reprendre la question de ses origines et la continuité de son identité. C'est le lieu de la redéfinition de son identité personnelle. C'est au sein de l'habitation, et notamment au travers de l'agencement de celle-ci que ce travail va pouvoir s'observer, ici spécifique à la culture vietnamienne, objet de notre étude : les autels religieux.

Cependant, extra et intra muros se nourrissent l'un de l'autre. Il y a communication entre ceux-ci, proximité permanente du social et du psychologique et où, comme nous l'indiquons précédemment, il est toujours difficile de déterminer ce qui relève plus spécifiquement de l'une ou de l'autre de ces deux dimensions. L'identité du sujet ne peut se construire hors de ces négociations entre identité sociale et identité personnelle. De fait, les processus d'appropriation par les migrants de cet espace, extra et intra muros nous renseignent sur ces cheminements. Comment concrètement cela s'est-il traduit, et comment cela se traduit-il encore ?

3. Mécanismes cliniques d'appropriation de l'espace social.

a. Le contexte local.

Gatrem⁷⁵ Indochine :

L'accueil des réfugiés vietnamiens s'organise en France à partir des années 1970. A leur arrivée, leur prise en charge est confiée pendant quelques jours à deux centres de transit situés en région parisienne : Herblay et Créteil. Certains rejoignent des membres de leur famille préalablement installés en France. Les autres, la plupart à partir de la deuxième phase de l'immigration vietnamienne, sont dirigés, s'ils le désirent, vers des centres provisoires

⁷⁵ Groupe d'Aide au Travail, au Reclassement, à l'Education et à la Migration (G.A.T.R.E.M.)

d'hébergement, présents un peu partout en France et notamment à Limoges (Haute-Vienne). Dès le début des années soixante-dix un centre de ce type est créé : le Gatrem Indochine. Ils sont pris en charge par la Direction Départementale des Affaires Sanitaires et Sociales de la Haute-Vienne. Accueillis pour une durée de trois mois renouvelable une fois, la recherche d'un emploi, d'un logement, le règlement des situations administratives, y demeurent la priorité. La ville de Limoges va ainsi participer pleinement à l'accueil de ces personnes.

Limoges-Beaubreuil :

Au début des années soixante-dix la ville de Limoges engage un programme d'urbanisation qui s'inscrit dans le cadre du Schéma Directeur d'Aménagement et d'Urbanisme (SDAU)⁷⁶ et prévoit la création d'une Zone d'Aménagement Concerté (ZAC) destinée à accueillir plus de 30.000 habitants. La ville décide de construire celle-ci à l'emplacement d'un lieu dit, Beaubreuil, situé à proximité de la zone industrielle nord, à huit kilomètres du centre-ville. Beaubreuil constitue une de ces banlieues qui se construisent sur l'ensemble du territoire national, symbole de progrès et de modernité.

Cependant, le premier choc pétrolier de 1973 stoppe le développement économique espéré. Sur la zone industrielle, les entreprises escomptées ne s'installent pas. Le programme « ZAC » est revu fortement à la baisse, de 30.000 habitants envisagés à 10.000. De plus, paradoxalement, les conditions d'accession à la propriété des années soixante-dix deviennent favorables. Une part importante de la population attendue sur l'habitat collectif, principalement des ouvriers et leurs familles, accèdent à la propriété.

Ainsi, plus d'un tiers du parc locatif reste vacant. Jusqu'à plus de 450 appartements sur un total d'environ 1600 sont vides en 1990. Eloignée du centre-ville, mal desservie par les transports urbains, Beaubreuil se développe cependant très rapidement ; tout en se repliant sur elle-même. L'organisation géographique circulaire du quartier, la proximité immédiate d'un important centre commercial participent de cet isolement.

Le centre commercial au-delà de son aspect purement fonctionnel, assure une fonction de séparation entre les deux espaces, celui du quartier et celui de la ville. Il en constitue une

⁷⁶ « Les SDAU (Schémas Directeurs d'Aménagement et d'Urbanisme) ont été mis en place par la Loi d'Orientation Foncière (L.O.F) et devaient avant tout assurer la planification de la croissance urbaine et la programmation des équipements indispensables. Ils étaient marqués par le contexte économique et social de l'époque : la conviction d'un progrès économique continu, une emprise forte de l'État en matière d'aménagement des territoires, la croyance d'un schéma idéal valable pour tous et partout. Le SDAU déterminait l'avenir à moyen et long termes des agglomérations en s'inscrivant principalement dans la logique du zonage même si les textes permettaient d'autres visions. La carte de destination générale des sols affectait l'espace aux différents usages (zones d'activité, zones d'habitat, zones de loisirs, zones agricoles, environnements protégés...) et les infrastructures routières structuraient le développement de l'urbanisation. »

disponible sur : <http://www.sysdau.fr/pagesEditos>

limite, en trace la frontière : les habitants du quartier y pénètrent par l'arrière. À l'avant, c'est l'immense parking où les habitants de Limoges, extérieurs au quartier, déposent leur véhicule. Ils peuvent apercevoir dépassant le centre, les tours HLM du quartier. Comme tous les centres commerciaux, institution éducative moderne, une longue allée commerçante précède l'entrée du centre proprement dit. Les deux populations, celles de la ville et celles du quartier s'y croisent. L'une y fait ses courses, la seconde circule dans la rue de son village, à l'abri des intempéries. Certaines familles y viennent plus d'une dizaine de fois dans la même journée.

Les vietnamiens s'y retrouvent tous les matins, dès huit heures, dans le même café. On rentre du travail de nuit, ou l'on s'apprête à y partir, on est au chômage, en arrêt maladie... L'observation permet d'y retrouver, dans la constitution des tables, dans les proximités, tous les groupes qui ont composé les différentes phases de l'immigration vietnamienne. Les femmes, absentes dans les premières années vont y apparaître peu à peu, après avoir emmené les enfants à l'école. Si au-début seules les femmes plus âgées fument en public, peu à peu, au fil des ans certaines plus jeunes s'y adonnent, parfois même en buvant une bière, ce qui ne va pas sans quelques commentaires désapprobateurs des compatriotes.

On y échange beaucoup, « *toutes choses* » comme disent les vietnamiens.

A proximité, se trouvent d'autres groupes ethniques. On ne se mélange jamais, même si l'on se côtoie sans problème, on s'adresse parfois un rapide salut et quelques plaisanteries sur les caractéristiques culturelles supposées des uns et des autres. Lorsqu'il existe le travail au sein du même lieu constitue l'origine des liens. Pour les français, employés de la zone industrielle, qui viennent au début s'installer sur le quartier on n'y est que de passage, en location, avant de s'engager dans l'achat de « La » maison. Tout du moins c'est ce qu'ils pensent, le projet qu'ils en ont. Ils recherchent en priorité le « quartier français » comme le désignent les habitants, celui des numéros impairs de l'allée Fabre d'églantine. Les numéros pairs sont quant à eux beaucoup plus concernés par la diversité culturelle.

Les travailleurs sociaux du Gatrem Indochine saisissent l'opportunité de proposer les logements vacants aux réfugiés du sud-est asiatique, vietnamiens, mais aussi cambodgiens et laotiens, qui le désirent. Les autorités municipales, sont réticentes à ce type de regroupement dont elles pensent qu'il sera obligatoirement le prélude à un fonctionnement communautaire, mais sans bien savoir en expliciter la raison. Elles vont tenter de freiner celui-ci en proposant à ces mêmes réfugiés d'autres quartiers. Cependant, la plupart insiste pour loger sur celui-ci. Peu à peu une importante « communauté asiatique » s'y développe, donnant raison aux élus, tout du moins c'est la perception qu'ils en ont, à une nuance près d'importance c'est qu'il ne

s'agit pas d'une communauté asiatique, mais de deux fonctionnements communautaires très distincts : cambodgienne et vietnamienne

b. L'extra-muros : lieu de réorganisation social.

Dès leur arrivée sur le quartier, les vietnamiens s'approprient rapidement, imprègnent l'extra-muros de leur présence, ils le modifient presque instantanément. Ils investissent cet espace en prenant en compte ce qu'il contient déjà, qu'il s'agisse des ascenseurs, du chemin pour aller à l'école, au centre commercial, des arbres ou des personnes autres que vietnamiennes. Ceux-ci n'y sont tout simplement pas vus, et lorsqu'ils le sont c'est le plus souvent par obligation « pragmatique », dans l'ascenseur, au marché. De l'étranger, car il s'agit bien de cela, on retient son utilité. Les travailleurs sociaux, les rares professionnels à cheminer dans ce même espace, n'échappent pas à cette règle, quoiqu'ils puissent en penser.⁷⁷ Les vietnamiens donnent parfois l'impression d'arriver dans un espace naturel qu'il convient de transformer en espace culturel. L'espace social de la culture d'accueil est nié.

La rencontre avec l'étranger, l'habitant du quartier, est souvent pour la plupart des vietnamiens une nouveauté. Si au Viêt Nam, certains, parmi les premiers arrivés en France, ont pu côtoyer les étrangers français ou américains, pour les nouveaux arrivants, notamment chez les femmes, c'est souvent un moment délicat dès lors qu'il s'agit de saluer les « longs nez »⁷⁸. Serrer la main ou ne pas la serrer, bises ou pas bises, deux, trois ou quatre. Le contact est souvent vécu comme une agression. Les salutations « à la française » prennent part au rituel d'agrégation. (VAN GENNEP, 1981, p46) et fournissent de nombreuses informations sur qui l'on est, dévoilent l'identité du sujet. Elles témoignent de l'identité sociale, d'un rapport à l'autre et indiquent souvent l'endroit d'où l'on vient, l'identité sub-culturelle, à condition toutefois qu'elles soient mutuellement comprises. En deçà, l'échange n'est pas possible. Elles participent d'un rituel spécifique souvent extrêmement complexe qui se vit mais ne s'apprend pas, celle de l'appréhension de l'autre.

Mais le hasard culturel fait ici bien les choses. La culture vietnamienne accorde elle aussi beaucoup de place à ces cérémonies extrêmement compliquées de salutations. Dès lors, les premiers rapports avec les français, eux aussi soucieux de formalisme, se déroulent plutôt bien. Ceux-ci sont notamment très sensibles au fait que les vietnamiens ne les tutoient pas,

⁷⁷ « Dans divers quartiers de Paris considérés comme interethniques, les échanges de service quotidiens n'impliquent pas de véritable communication interculturelle. Plus l'échange est codifié, plus il élimine la conversation qui véhicule par son support, les manifestations culturelles de chacun. » in « Genèses et dédoublements » Agence du Développement des Relations Interculturelles. Sans date. Page 24

⁷⁸ Longs nez : surnom désignant les français, et plus généralement les européens, les américains.

contrairement à d'autres migrants, notamment les maghrébins. Mais parfois « *le mieux est l'ennemi du bien* », et les français trouvent alors les vietnamiens « *trop polis pour être honnêtes* ».

Ainsi, quand l'un pense politesse, choix individuel, l'autre répond étiquette, obligation sociale. Les manières de se rencontrer sont si proches et pourtant si éloignées.

Cet environnement, les vietnamiens l'organisent. Et l'un des objectifs donné à celui-ci est de servir l'espace domestique, l'intra-muros, notamment dans la réponse aux besoins physiologiques. Mais ils ne peuvent physiquement le marquer ici par des symboles vietnamiens, comme dans les quartiers asiatiques aux Etats-Unis, notamment par des portes symbolisées qui séparent les espaces, le dedans du dehors. (A l'exception notable cependant du quartier chinois de la capitale).

La mise en place d'épiceries « clandestines » au sein d'appartements, plus de six en 1991, permet d'alimenter en produits vietnamiens de toutes sortes les habitations, de se nourrir vietnamien : « *comme chez nous* »⁷⁹. Il faut du riz, des baguettes, et des bols. Plusieurs tonnes de riz sont livrées mensuellement aux épiceries. Dans le ventre de la communauté, nécessaire et indispensable, on trouve toujours ce qui manque. Un « petit monde » se crée rapidement, se structure. Notamment et visiblement, au marché de Beaubreuil du vendredi matin un vietnamien installe sa guitoune. On y trouve « *café den, café sua, café da, Saigon Beer* »⁸⁰, et surtout, la soupe traditionnelle vietnamienne : le *Phô*, à qui il manque cependant toujours un « *on ne sait quoi* » pour qu'elle soit identique à celle que l'on prend au pays, au bled diront bientôt leurs enfants.

Un coiffeur fait son apparition au sein d'un appartement, puis un autre, ainsi qu'un loueur de vidéos, quelques préparateurs de plats à emporter, des manucures, un peu de bijoutiers, etc., rien de bien grave ou même d'important en fait, mais qui suffit cependant de part leur caractère, d'ailleurs plus discret que secret, à faire naître chez quelques autochtones des fantasmes de prostitution, éventuellement d'enfants.

Le jeu, jeu de dés « *tôm ca* » (littéralement crevette-poisson), jeu de cartes, mais plus sûrement le poker, le jeu d'argent bien sur, tiennent dès le départ, comme au Viêt Nam, une place très importante, et ce encore aujourd'hui. Nombreux sont ceux qui y dépensent des

⁷⁹ « *Le besoin physiologique qu'est la faim doit compter avec le concept intellectuel de nourriture (mais dans l'Amérique précolombienne ; pain en Europe ; riz en Asie des moussons). Ce concept varie avec chaque culture et exige une adaptation de la nourriture à elle-même telle que l'inanition a pu être préférée à l'ingestion d'aliments étrangers. C'est ainsi que le lait animal, si en honneur dans les civilisations pastorales, était considéré par les vietnamiens comme un liquide excrémental qu'ils n'utilisaient jamais sous aucune forme.* » HUARD P. DURAND M. « *Connaissance du Viêt-Nam* » Paris Imprimerie Nationale. Ecole Française d'Extrême Orient. Hanoi 1954. p198.

⁸⁰ « *Café noir, café au lait, café avec de la glace pilée, bière de Saigon* »

sommes considérables. Les prêts d'argent eux aussi fonctionnent à plein régime grâce à la « tontine »⁸¹ allant d'un simple prêt de peu d'argent sans intérêt à des prêts plus importants assortis de taux d'intérêt atteignant régulièrement plus de 30%. Gare à celui qui ne rembourse pas dans les temps.

La communauté, puisqu'il s'agit bien d'elle, s'y rassemble autour de deux associations principales. Celle des catholiques d'une part, avec une présence souvent nombreuse d'eurasiens, parlant parfois très bien la langue française, évoquant parfois avec nostalgie la culture française à Saïgon, la vie là-bas, l'école Taberd⁸². D'autre part, les bouddhistes qui très tôt, vont disposer de leur pagode à une cinquantaine de kilomètres de Limoges. Beaucoup de réfugiés ont servi dans l'armée sud-vietnamienne et dans les premiers temps de l'installation à Limoges l'idée d'un éventuel renversement du régime communiste est toujours très présente. On y salue les morts en uniforme. Le groupe grossi au fur et à mesure de l'arrivée des réfugiés en provenance des camps. Au sein des deux associations on a bien compris que pour obtenir la salle municipale, il faut indiquer à la mairie vouloir réunir un conseil d'administration. Les conseils d'administration, dont les convocations sont souvent réalisées par certains travailleurs sociaux, se succèdent à un rythme endiablé et se finissent très tardivement. Dans ce qui est en réalité des fêtes, il n'y a la plupart du temps que des vietnamiens, et souvent les mêmes travailleurs sociaux. On y chante, souvent très bien et on y boit beaucoup, souvent trop. Les recettes financières obtenues au cours de ces festivités prennent souvent un chemin inconnu.

Sur la ville de Limoges, on assiste à un foisonnement de restaurants vietnamiens, plus de vingt. Souvent, c'est l'épouse qui assure le service à table, relayée par les enfants lorsqu'ils rentrent de l'école. Le mari, quant à lui, qui en général, n'a jamais été cuisinier de sa vie œuvre aux fourneaux. La restauration paraît alors un des lieux possibles pour se procurer des ressources. Les français sont friands de nems et de canard laqué, mais pas assez curieux pour s'aventurer vers des plats plus typiques, l'aventure interculturelle même culinaire rencontre

⁸¹ La tontine est un système qui consiste en la mise à disposition d'une somme d'argent fournie par une ou plusieurs personnes associées, à un individu qui s'engage à rembourser celle-ci, en général mensuellement, à un taux d'intérêt le plus souvent extrêmement important. Pour que le système fonctionne il doit disposer d'un service contentieux extrêmement persuasif en cas de non remboursement. A titre d'exemple, en septembre 2009, pour une somme empruntée de 2000€ la personne doit rembourser 2600€ en 10 mois. Plusieurs types de « tontines » existent, dont certaines à but non lucratif, par une mise à disposition sans intérêt d'une certaine somme d'argent à des compatriotes dans le besoin.

⁸² Ecole chrétienne fondé à Saïgon en 1873 par un prêtre, puis confié aux Frères des Ecoles Chrétiennes en 1890. Ceux-ci créent de nombreuses écoles dans tout le Viêt Nam. « A la veille des événements de 1975, le district comptait 300 frères et une quinzaine de novices ; les frères dirigeaient 23 établissements, comprenant des écoles primaires, secondaires, techniques, des pensionnats pour vietnamiens et pour montagnards (minorités ethniques), un centre pour aveugles et un institut de pédagogie. Les mouvements d'action catholique ou de jeunes y trouvaient un terrain favorable ; les cœurs vaillants, la jeunesse étudiante ou chrétienne, la congrégation mariale, le scoutisme... »

disponible sur : <http://miscellaneous-land.over-blog.net/article-15697322.html>

assez vite ses limites. Alors plutôt que d'expliquer, les restaurants ont recours à la photo du plat, assortie d'un numéro. Les noms des restaurants fleurent bon le Viêt Nam ; « saveurs d'Asie, Dragon d'or, Lotus d'or, Baguettes d'or, etc. » jusque pour certains à se désigner par des noms vietnamiens « Que Huong, Kim Long, etc. » ce qui rend pour les français la recherche sur un annuaire téléphonique quasiment impossible. Mais de cela les vietnamiens n'en ont cure.

Pour travailler, beaucoup d'usines locales font appel aux vietnamiens, perçus comme travailleurs et plutôt dociles. Dans la plupart, on n'y accède que sur recommandation d'un compatriote introduit auprès de la hiérarchie. Ne pas effectuer correctement son travail revient alors à discréditer celui-ci, ceci se saura dans la communauté, l'employeur, homme de terrain, qui souvent saisi avec pertinence les subtilités culturelles l'a bien compris. La mission locale elle-même, organisme œuvrant à l'insertion socioprofessionnelle des moins de vingt-cinq ans, se met à rechercher des jeunes vietnamiens pour travailler dans les usines de porcelaine où de tout temps on a aimé les petites mains, habiles à la décoration⁸³.

D'une manière générale, l'accès à l'emploi est plutôt aisé, tout du moins dans les premières années. Peu à peu les choses se compliquent, liées d'une part à un état de crise économique nationale permanent et d'autre part à une population vietnamienne peu qualifiée et peu instruite qui arrive en France dans les dernières années du processus migratoire. Pour les premiers arrivés, ils ne trouvent ou ne retrouvent pas le niveau socioculturel qu'ils avaient au moment du départ du Viêt Nam. L'exil interrompt souvent des études en cours, une carrière, une position sociale importante... les vietnamiens portent toute leur attention sur l'éducation des enfants, conformément il est vrai à la philosophie confucéenne, mais exacerbée ici dans le pays d'accueil. Contrairement aux chinois, les vietnamiens ont historiquement assez peu de considération pour les métiers du commerce et leur privilégient les études technologiques, de mathématique, d'informatique, ou de médecine.⁸⁴

Une fois les études terminées et les enfants insérés professionnellement, les parents toujours en activité professionnelle se posent la question de la légitimité de leurs places dans ces mêmes entreprises.

⁸³ Alors éducateur nous avons été directement contacté à ce sujet pour aider au recrutement.

⁸⁴ On pourrait penser que l'éducation de type confucéen, le fonctionnement communautaire aurait pu prédisposer les jeunes vietnamiens aux professions relevant des sciences humaines, de la relation sociale... Il n'en n'est rien. Aucun jeune d'origine vietnamienne n'avait en 2012, à Limoges, intégré l'école d'éducateurs ou d'assistant social. Un seul, travaille à ce jour comme éducateur auprès du Ministère de la Justice. Nous pensons, sans avoir toutefois engagé une recherche à ce sujet, mais plutôt à partir de nos observations de terrain, que la rencontre des migrants avec le modèle d'éducation proposé par la culture d'accueil privilégiant les choix individuels, notamment post-baccalauréat a rendu possible à la volonté individuelle, souvent contrainte parle modèle confucéen vietnamien, de s'exprimer.

Les unions matrimoniales envisagées au pays, sont elles-aussi abandonnées. Des mariages le plus souvent impossibles au Viêt Nam et unissant des classes sociales très éloignées se déroulent en France avec pour conséquences des relations souvent difficiles entre familles. On s'organise, notamment au moment des fêtes du nouvel an avec les autres communautés vietnamiennes présentes en France pour contourner ces difficultés. Pour les hommes plus âgés nés au Viet Nam, les rencontres sont plus difficiles, que ce soit avec leurs compatriotes peu nombreuses, ou avec des françaises où les différences culturelles sont perçues comme trop importantes. Peu à peu, beaucoup de ceux-ci repartent dès qu'ils le peuvent, se marier au Viêt Nam et reviennent avec l'épouse. L'acquisition de la nationalité française en facilite la démarche.

a. L'intra-muros : lieu de reconstruction identitaire

Pour l'anthropologie, l'habitation est un « *micro-milieu construit ou aménagé pour la résidence des hommes. [...] elle apparaît comme la résultante d'une pluralité de facteurs (pédologique, climatiques, historiques, économiques, sociaux, symboliques, etc.) que chaque société ordonne et hiérarchise selon des modalités qui lui sont propres* » (BONTE-IZARD, 2002, p317). , L'habitation devient logiquement un lieu privilégié de projections, traduit dans sa configuration physique qui emprunte, naturellement, celle d'un corps. On y retrouve l'importante accordée à son orientation sur le modèle de la position verticale de l'homme dans l'espace. (ELIADE, 1976, p54). C'est cette même position verticale qui est à l'origine de la conception du monde.

L'habitation construite en un endroit précis, devient une *imago mundi*. (cf. supra). Il en découle pour le sujet la nécessité universelle de posséder une habitation, qui dépasse très largement la satisfaction des besoins physiologiques, et dont l'architecture spécifique, intérieure et extérieure soit tout à la fois produit et producteur de sens.⁸⁵ Au cœur de cette image du monde, la dimension symbolique ne peut-être qu'omniprésente et notamment dans le rapport qui s'établit entre l'adaptation de la matérialisation des projections psychologiques à l'environnement. La psyché cherche, dans l'environnement, le chemin possible de l'expression de sa forme. Elle se projette. Il y a ainsi nécessité d'alliances entre l'environnement et les sujets. Les pratiques rituelles encadrent celles-ci.

⁸⁵ « Cette expérience de l'espace orienté autour d'un centre explique l'importance des divisions et répartitions exemplaires des territoires, des agglomérations et des habitations, et leur symbolisme cosmologique » (ELIADE, 1976, p13).

D'innombrables rites encadrent le fonctionnement de l'habitation et notamment ceux liées à sa construction, sa protection, aux passages, etc. Les alliances vont s'établir entre la représentation du monde et l'architecture de l'habitation, entre images du corps et disposition des pièces d'habitation, etc. On conçoit mieux l'angoisse générée chez l'individu quant au risque de perte de sa maison. Celle-ci est potentiellement susceptible d'entraîner une rupture dans ces alliances et par la perte de sens qu'elle laisse entrevoir, elle devient une menace faite à l'intégrité psychique du sujet, à son identité. Elle va bien au-delà d'une perte matérielle. Elle signifie la possible disparition du monde, de son monde. Ce sont les liens, les attaches, les fils, les racines, qui menacent d'être rompus.

Dans l'exil, la nouvelle habitation constitue de fait un lieu d'une extrême importance. Elle prend place dans le processus migratoire en tant que lieu structuré et structurant. Tour à tour refuge et abri, cachette ou repaire, gîte et sanctuaire, elle est indicatrice d'un processus psychologique et social en cours. Elle rend ainsi compte, dans son élaboration, des interactions entre ces deux facteurs, et devient in extenso un lieu possible privilégié en psychologie interculturelle de l'observation du processus migratoire : « *la maison constitue entre le microcosme du corps humain et le cosmos, un microcosme secondaire, un moyen terme dont la configuration iconographique est par la-même très importante dans le diagnostic psychologique et psychosocial* ». (DURAND, 1992, p277)

Mais il convient de souligner ici qu'il ne s'agit que de l'intérieur de la maison. En effet, les limites physiques à l'habitation sont celles définies par la culture d'accueil, où la configuration des appartements HLM imposent une certaine vision du monde. Et si l'on peut toujours dans l'exil aménager l'intérieur de sa maison, il n'est pas possible la plupart du temps pour l'exilé d'interférer dans sa construction, ou même d'en marquer symboliquement les éléments extérieurs.

L'habitation est un signifiant d'une appartenance culturelle tournée vers l'intérieur. C'est donc l'intérieur de la maison qui devient, tout à la fois, un lieu chargé de sens par les sujets, et à son tour producteur de sens pour eux-mêmes. L'habitation repliée, par la force des choses, sur elle-même, tournée vers elle et ses occupants, confère de fait, à la porte d'entrée une fonction symbolique particulièrement puissante de passage entre deux cultures, entre deux mondes.

D'une culture à l'autre, il n'y a alors parfois que l'épaisseur d'une porte.

Au sein de ces mouvements d'enveloppes internes et externes complexes, dans la migration, ce qui pouvait être dehors au sein de la société d'origine, se trouve parfois

contraint à son expression dans l'intériorité de l'espace privé ou totalement absent dans la culture d'accueil.

Ainsi La culture d'origine se vit sur un mode plus intériorisé, amputé d'une part importante de son expression physique, psychique, sociale.

Le passage de ces éléments du dehors au-dedans demande au sujet la construction d'un discours qui permette d'y donner du sens. Comment (se) justifier des pertes, et des accommodations ? (le discours ne prenant pas toujours la forme d'une parole). En deçà, la culture d'origine court le risque de se morceler en fragments épars au sein des différentes habitations; perdant ainsi la cohérence et la continuité qui lui confère sa légitimité.

C'est dans la recherche de sens, dans l'expression de ceux-ci, que se réamorce, se restaure, le processus de construction identitaire, et dont l'habitation fournit l'enveloppe indispensable : « *La maison qui abrite est toujours un abri qui défend et protège et (qui) passe continuellement de sa passivité à son activité défensive* » (DURAND, 1992, p190). Au sein de ces dynamiques, il semble ainsi cohérent que l'on retrouve, au sein de l'habitation la retranscription de la représentation du monde qu'en ont les individus et par la même, l'expression de la culture d'origine.

La maison est au cœur de l'identité culturelle des individus et s'impose dans la migration comme l'institution éducative majeure. Elle apparaît subséquemment comme un lieu privilégié de l'expression de la recherche de sens par le sujet, indispensable à sa restructuration psychique. Elle complète et s'associe à l'extra-muros où la question de la réorganisation sociale est privilégiée.

Cette disposition, cette organisation de la maison constitue, un indicateur précieux pour la psychologie interculturelle.

Nous avons commencé à pénétrer à l'intérieur de leurs habitations à partir de janvier 1990, ce qui correspond à la dernière phase de l'immigration vietnamienne. De nombreuses familles arrivent en provenance du Gatre sur le quartier et également beaucoup de célibataires. Ces derniers logés au foyer de jeunes travailleurs vont déménager relativement vers les appartements.

Ce sont toujours les personnes qui nous invitent à leur domicile, pour un café, mais le plus souvent pour y déjeuner ou y dîner. D'un appartement à un autre, peu de différences flagrantes apparaissent dans l'agencement de l'habitation. On nous indique que l'installation dans l'appartement, l'entrée dans les lieux est le plus souvent précédée d'une cérémonie religieuse. Les croyances imposent des « *rites d'agrégation au monde nouveau* » (VAN GENEPP, 1981, p26). On se méfie en effet du locataire d'avant, qu'a-t-il pu laisser ? On se

renseigne sur ce qui a bien pu se passer dans cette habitation, et par le biais de la cérémonie, on indique parfois son souhait de profiter des lieux en proposant une négociation avec d'éventuels occupants invisibles, que l'on soit catholique ou bouddhiste, mais plus sûrement animiste. Le rituel change mais l'intention reste la même : séparer monde visible et invisible

A table, le maniement des baguettes, outils indispensables, semble témoigner tout à la fois d'une appartenance culturelle singulière et signifier tout l'effort qui sera nécessaire à l'étranger que nous sommes pour s'approcher de cette culture, à la manière du grain de riz insaisissable au fond du bol. La fourchette est ostensiblement placée à proximité, au cas où. Il y a toujours de la saumure pour accompagner les plats, et l'indispensable nuoc-mam, la sauce de poisson. On mange du poisson ou du bœuf séché que l'on fait griller sur la gazinière. On s'accroupit parfois sur les talons, comme au Viêt Nam, pour préparer certains plats. Les enfants ne mangent pas avec les adultes et l'on ne leur parle que dans la langue vietnamienne, la cuisine s'emplit des odeurs de friture.

On trouve souvent, devant le canapé du salon, la même table basse en bois avec pour plateau les mêmes douze carreaux de carrelage récupérés, témoins du passage à l'atelier bois du centre d'accueil des réfugiés. Un ensemble audio-vidéo impressionnant permet de passer en boucle les vidéocassettes « Paris By Night » enregistrées aux Etats-Unis. On peut alors y voir, chanteurs et chanteuses vietnamiens exerçant leur art sur d'immenses scènes. Les télécommandes en quantités innombrables sont toujours enveloppées d'un film plastique. Tout ceci bien sûr en buvant des bières dans des verres toujours remplis de glaçons gros comme le poing. Le bruit y est parfois assourdissant, le même que nous retrouverons à Saigon⁸⁶. Un, deux, trois, voire plus, autels religieux complètent ce qui nous paraît comme une sorte de décorum, dont nous ne percevons pas encore l'activité. Celui dédié au bouddhisme ou au catholicisme est toujours placé au plus haut de l'habitation. Au dessus des autels, on a placé une feuille d'aluminium pour éviter de noircir le plafond avec les fumées d'encens, sans grande réussite cependant. A certaines dates, des offrandes de toutes sortes incluant bouteille de cognac, gâteaux, cigarettes, téléphone portable, etc. participent du rituel.

C'est à l'occasion du premier séjour au Viêt Nam en 1992 que nous nous apercevons de la similitude entre l'intérieur des habitations à Limoges et celle à Saigon. L'habitation des vietnamiens de Limoges nous apparaît alors subitement comme un lieu hors du temps, hors de l'espace proposé par la société d'accueil. Peu de différences existent entre ces deux habitations, si ce n'est l'enveloppe apportée dans l'extra-muros. Peu à peu, au fil des années et des voyages, nous constatons que les habitations prennent chacune une forme

⁸⁶ Saigon, ancienne capitale du Sud Viêt Nam, est devenu Ho Chi Minh ville après 1975. La ville, toujours aujourd'hui, vit quotidiennement dans un bruit assourdissant.

d'organisation singulière. Limoges et Saigon évoluent différemment. Saigon voit son modèle d'habitat traditionnel évoluer vers des formes plus occidentales. Le pays connaît une croissance extrêmement forte et les vietnamiens accèdent à la plupart des biens de consommation, s'engageant avec frénésie dans la société de consommation

Dans le même temps à Limoges, les ensembles audio-vidéo disparaissent au profit d'installations plus discrètes. La saumure aussi, puis le poisson séché, le bœuf... Le nuoc-mam résiste. Les cassettes vidéo Paris By Night ont laissé la place aux DVD et aux chaînes vietnamiennes par satellite. Les enfants sont partis. On ne fête plus le Têt, le nouvel an vietnamien, avec toute la communauté, ce sera uniquement en famille et avec quelques amis. Les autels religieux, toujours présents, résistent.

Ainsi, l'élaboration et la disposition de l'habitation semble constituer en un système, opérant, aux multiples facettes, pensé et conceptualisé. Il est le plus souvent nous semble-t-il, inconscient et paraît avoir comme objectif celui de contribuer à recréer un environnement familial. En somme au sein de l'habitation, un environnement vietnamien permettant aux dynamiques psychosociales de perdurer. Ce sont ces dynamiques qui paraissent permettre au travail de reconstruction psychique, de construction identitaire de mieux s'élaborer, et qui témoignent de celui-ci. Lieu de négociation, de réorganisation, l'habitation traduit en cela cette pratique où s'expriment l'héritage, les abandons, les transformations

Au sein de ce dispositif, apparaissent et se dévoilent : les autels religieux.

Toujours présents dans les habitations des premiers vietnamiens arrivés à Limoges Beaubreuil, d'hier à aujourd'hui, ils se révèlent comme le centre de l'espace intime. Ils semblent tenir lieu au sein de celui-ci dans l'activité qu'ils engendrent et par leur présence qui s'impose, d'espace sacré et pourraient bien constituer dans l'exil, le centre de la culture, l'axis mundi de celle-ci, par lequel : « *l'homme affirme par là son pouvoir d'éternel recommencement* » (ibid. p284)

Par le double mouvement qu'ils nécessitent, celui de la conservation de l'identité religieuse et l'adaptation à la culture d'accueil de l'expression de celle-ci, ils permettent l'observation d'un processus d'interculturalité en cours.

D. PLACE ET FONCTION DES AUTELS RELIGIEUX DANS LE PROCESSUS MIGRATOIRE VIETNAMIEN : les *Bàn thờ*

« *Comme toute institution humaine, la religion ne commence nulle part* »

(E. Durkheim)

1. Processus de socialisation et identité religieuse.

Au cours du précédent chapitre nous avons montré que les vietnamiens semblent utiliser les autels religieux de manière spécifique. Au travers de l'élaboration des autels et des rites qui y sont liés ils apparaissent particulièrement pertinents pour faire face aux problématiques liées au contact culturel. Nous pensons que ces autels témoignent dans leurs élaborations et leurs fonctionnements, dans le discours des individus à leur propos d'une part importante du processus migratoire. Les *bàn thờ*, les autels en langue vietnamienne, sont donc l'objet de ce dernier chapitre de notre première partie. C'est la question de la rencontre entre les deux processus de socialisation, celui de la culture d'origine et celui de la culture d'accueil » que nous traitons dans un premier temps. *Janus*, le dieu aux deux faces nous y sert de métaphore. Ceci nous permet de faire apparaître la place fondamentale qu'occupe l'identité religieuse au sein du processus migratoire.

Ceci nous conduit dans le second temps de notre travail à aborder cette notion. Nous n'y discutons pas directement la question de la religion, notre recherche ne portant pas directement sur cette question trop étendue et que nous ne pouvons pas traiter ici. Nous en donnons cependant avec Devereux et Freud, une brève définition.

Puis au sein du deuxième sous-chapitre consacré aux religions vietnamiennes, nous traitons de la religion au sein du cadre spécifique de l'immigration vietnamienne, avec notamment, une approche du sentiment religieux chez les vietnamiens, des principaux cultes et des autels religieux. Seuls seront abordés les cultes donnant lieu à l'élaboration d'autels spécifiques, dont nous attestons de la présence dans les habitations à Beaubreuil. Il serait tout à fait impossible de traiter ici de manière exhaustive tous les cultes vietnamiens, ce qui en soit est déjà une première indication quant à la nature du sentiment religieux chez ces derniers.

Le dernier sous-chapitre nous permet d'inscrire ces dynamiques au cœur du processus d'interculturalité et d'indiquer en quoi nous pensons que les autels religieux constituent des analyseurs pertinents de celui-ci.

a. Janus et les processus de socialisation.

Nous souhaitons revenir dans ce passage sur la rencontre de deux processus de socialisation lors du contact culturel: celui de la société d'accueil et celui de la société d'origine. L'un et l'autre transmettent des normes, des règles et valeurs propres et spécifiques à leur système culturel et nous percevons aisément les difficultés immédiates qui s'instaurent pour les sujets à trouver leur place dans la cohabitation de ces deux processus à propos desquels il conviendrait plus de parler de confrontation. C'est à la figure de *Janus*, dieu romain possédant deux faces opposées, que nous faisons appel pour illustrer notre propos :

« Dieu ambivalent à deux faces adossées, d'origine indo-européenne, *Janus* est l'un des plus anciens dieux de Rome. [...] il devint le dieu des portes, des transitions et des passages, marquant l'évolution du passé à l'avenir, d'un état à l'autre, d'une vision à l'autre »⁸⁷. Son image nous paraît constituer une métaphore possible du processus migratoire, dans la tension qui s'exerce entre les deux faces opposées. Sa figure pouvant représenter la présence dans l'exil des deux processus de socialisation : celui de la culture d'origine, celui de la culture d'accueil. Tourné à la fois vers l'un et vers l'autre, que va faire *Janus* ?

Précédemment, nous indiquons que les dynamiques résultantes de constantes interactions psychosociales entraînent par l'énergie qu'elles développent des processus permanents de créations culturelles. Les mouvements engendrés par ces intentionnalités, ces dynamiques, dans l'énergie créatrice qu'elles provoquent, prennent le risque d'entraîner la culture dans une sorte de mouvement brownien, y provoquant une instabilité majeure, et au risque d'être engloutie dans cette forme d'énergie non plus créatrice mais dévastatrice, toute culture se doit de trouver les moyens qui vont lui permettre la stabilisation de son système.

La culture va ainsi délimiter le cadre au sein desquelles ces mêmes dynamiques vont pouvoir s'exercer. Ce cadre fixe pour les individus les normes, les règles, les valeurs de la culture et ipso facto en indique les limites, celles que l'individu ne doit pas dépasser. Certaines de ces valeurs sont considérées comme centrales et constituent le cœur du système, le noyau culturel.

La culture est ainsi un système centré et limité : « *unité discrète délimitée par une configuration autocentrée.* »(CAMILLERI, 2003, p13). On ne peut définir une limite, mesurer une distance, si l'on ne dispose pas d'un point 0, agissant comme l'endroit à partir duquel peut s'effectuer la mesure. On peut ainsi savoir, à partir de ce même point si l'on « a dépassé les bornes », « franchi la limite »... Le point 0 du système culturel s'apparente à un

⁸⁷ http://www.institutfrancaisdudesign.com/Les_Janus/index.htm.

noyau, sorte de référent absolu de la culture: « *solide, bien intégré et relativement stable, consistant en universaux et en spécialités mutuellement adaptés, et une zone fluide, peu intégrée, constamment changeante, d'alternatives qui entourent ce noyau* ». (LINTON, 1977, p23).

On peut également utiliser la métaphore d'un axe, l'axis mundi, l'axe du monde, autour duquel le système s'enroule et se déploie. Mais qu'il soit noyau de la culture ou axe de celle-ci, il contient les aspects fondamentaux du système, les mythes, les croyances. Procurant à l'individu un système explicatif et organisateur de la totalité du monde, ils permettent de répondre à la question du sens et constituent les fondations de son identité. La métaphore du noyau, formant écosystème, nous renvoie à celle du fruit et de la peau qui l'enveloppe en une barrière protégeant le monde du dedans du monde du dehors. La peau demande son effraction pour pouvoir en sortir ou y entrer et chair du fruit devient plus dure au fur et mesure que l'on s'y enfonce jusqu'au noyau qui contient lui, la possibilité ultime de continuité, de recommencement et sur lequel l'on peut se casser les dents. L'image de l'axe nous renvoie tout à la fois à de nombreux mythes de créations du monde et à une conception plus créative, traduisant mieux les dynamiques. La présence d'un axe y sous-entend le mouvement, l'énergie, la rotation, tel le barattage de la mer de lait dans la religion hindouiste. C'est à partir de ce centre, que l'homme peut s'éprouver et se projeter dans l'espace. Il y demeure cependant attaché, rattaché, enraciné, physiquement, psychiquement, socialement, et où se projeter dans l'espace entraîne toujours le risque de rupture de ces mêmes liens. L'espace social, doit alors s'organiser pour rappeler au sujet l'existence de ceux-ci et participe ainsi à la sécurisation du sujet et concourt à son équilibre.

Transmettre à l'individu ces règles, normes et valeurs, dont certaines considérées comme centrales, nécessite, nous l'avons vu, la mise en œuvre d'un processus de socialisation, « pour tous par tous », ⁸⁸ constituant un modèle culturel spécifique. Le processus œuvre à la fois à l'impérative permanence du modèle, en gardant la trace et la mémoire consciente et inconsciente, et à l'indispensable adaptation aux changements qui se produisent tant au sein même du système qu'à l'extérieur de celui-ci. Les systèmes culturels dans leur immense diversité de formes, témoignent de l'articulation de ces deux dimensions. Au sein du système, l'individu est tout autant sujet qu'objet, mais toujours, quoi que l'on puisse en dire, dans les limites fixées par la culture. Sa capacité d'action est néanmoins réelle sur ce processus, et bien des cultures considérées comme immuables ont été profondément

⁸⁸ Cf. supra p 55.

transformées, parfois par la volonté d'un seul homme. L'être humain doit alors négocier entre ses propres désirs et les limites culturelles imposées à l'expression de ceux-ci.

Ce sont les institutions éducatives qui, via les agents socialisateurs, transmettent, nous l'avons vu, le processus de socialisation. Chacune de ces institutions tient un rôle complémentaire des autres, qui lui est propre, d'une forme de spécialisation. Elles assurent dans la continuité et la cohérence la transmission d'un pattern, d'un modèle culturel.

Pour l'individu, c'est dans cette rencontre, dans la confrontation entre les règles transmises par les institutions éducatives et, de sa propre perception du monde que va se construire son identité.

Au Viêt Nam, préalablement à l'exil, les institutions éducatives sont particulièrement affectées, parfois depuis de nombreuses années suite à la désorganisation sociale engendrée par la guerre : dématérialisation (bombardement, réaffectation de bâtiments, etc.) ou/et par la disparition des agents sociaux (morts, prisonniers, exilés etc.). L'exil, conséquence d'un mécanisme psychologique propre au sujet nous semble marquer sa volonté de se mettre à distance, par l'éloignement géographique, dans la fuite, d'institutions éducatives qui, soit ne fonctionnent plus correctement à ses yeux par rapport au modèle culturel d'origine, soit transmettent un nouveau modèle au sein duquel le sujet préalablement socialisé et enculturé ne peut, ou ne veut trouver sa place. Il ne se reconnaît plus. L'*axis mundi* de la culture vietnamienne est engagé dans un mouvement de profonde transformation - qu'il ne nous appartient pas ici de juger - et auquel certains sujets ne veulent plus se référer ou auquel « on » ne veut plus qu'ils appartiennent. Par la volonté de l'individu ou par la volonté du nouveau système, dans l'arrachement, dans l'organisation même de son exil, parfois le plus souvent dans un entre-deux où se confondent les deux termes, le sujet plonge dans l'exil. Il y a rupture des liens.

Le sujet quitte alors l'espace social, son environnement, défini par Moles et Rohmer comme « *ici et maintenant [...] celui d'un monde centré sur Moi (le sujet)* » pour être projeté dans l'espace géographique, celui de la « *pensée cartésienne, créatrice des axes de coordonnées pour mesurer l'espace* » (MOLES et ROHMER, 1988, p30-31). Jusqu'alors membre à part entière du groupe, objet et sujet de celui-ci, il devient brutalement un point sur la carte du monde, errant parfois pour les vietnamiens sur un bateau de misère durant des jours entiers.

Dans l'exil, les institutions éducatives, leurs agents sociaux disparaissent à la vue du sujet ou n'en assument plus le rôle, les interactions avec l'environnement sont alors supprimées. Cette disparition entraîne un ralentissement, voir un arrêt du processus de socialisation entraînant avec elle une perte de normes, de valeurs et au-delà une perte de sens.

Seuls au sein de sa psyché subsistent alors chez l'individu les contenus conscients et inconscients de la culture d'origine. Cette dernière fonctionne au ralenti.

Lors de la rencontre avec la culture d'accueil, » où « *par le migrant deux univers culturels se côtoient, s'opposent, s'assemblent* » (REVEYRAND-COULON, 2006, p74), l'individu, fragilisé, va se trouver confronté très rapidement, et souvent très brutalement à un autre processus de socialisation et d'enculturation parfois très éloigné du sien. Le choc culturel engendré dans cette rencontre contient par la perte de sens qu'il produit, la possible substitution d'un système à un autre. L'impact est bien évidemment variable d'un sujet à l'autre, mais ce choc est vécu par le sujet comme contenant très explicitement le risque de disparition de la culture d'origine⁸⁹. De plus, le risque de perte de la culture d'origine est renforcée par l'invisibilité de ses propres institutions éducatives pour lesquelles il est souvent très compliqué d'obtenir de la culture d'accueil le droit d'exister pleinement. La rencontre se déroule dans une mutuelle absence manifeste à penser l'autre hors de sa situation d'étrangeté, de réflexions à son endroit, de connaissances, etc.⁹⁰

Le risque élevé de perte de la culture d'origine impose aux migrants de réengager au plus vite le processus de socialisation et d'enculturation. L'extra et intra-muros, le dehors et le dedans, deviennent, nous l'avons vu, ces lieux nouveaux, ces espaces de transmission, où se matérialisent les institutions éducatives sous forme d'associations, mais plus difficilement de

⁸⁹ La probabilité de cette collision et de la perte qu'elle va entraîner est rapidement confirmée aux migrants par la culture d'accueil qui n'a que peu ou prou prévue de place pour leur culture. Rarement évoquée, la réaction de la culture d'accueil et de ses agents est très violente, proportionnellement au risque de perte que ceux-ci pensent, le plus souvent inconsciemment courir lors de cette rencontre. Elle renvoie constamment au migrant, exilé ou non l'idée « qu'il n'est pas d'ici ». En ce sens la numérotation des générations de migrants témoigne très explicitement de cette disposition.

⁹⁰ Pourtant, dans l'obligation que l'un et l'autre ont à trouver un sens à cette rencontre, à s'éprouver - car si il y a un choc culturel pour l'allochtone, il y a aussi souvent un choc culturel pour l'autochtone - il est alors fait appel d'un côté comme de l'autre aux représentations préexistantes contenues explicitement dans la culture. Mais le plus souvent, elles demeurent présentes dans l'inconscient culturel et sont fréquemment porteuses du terreau sur lequel vont s'épanouir stigmates et stéréotypes. A une nuance près cependant que si pour les exilés vietnamiens la multitude de français rencontrés leur laisse percevoir des différences dans la variabilité des comportements, pour les français l'individu vietnamien est « naturellement » porteur de sa culture, il en est le représentant, il en est la quintessence. Tous les vietnamiens sont alors « comme ceci ou comme cela ». L'individu n'est plus seulement vietnamien, il est la culture vietnamienne. Et c'est bien dans ce sens que l'on s'adresse à lui, en tant que superstructure porteuse de l'ensemble de ses propres institutions éducatives. D'eux-mêmes, les individus embrassent souvent ce rôle, le plus souvent inconsciemment en tant qu'ils ressentent le risque de perte de leur identité culturelle. Ils tentent dans l'exil de pallier à l'insuffisance ou à la disparition de leurs institutions en prenant l'habit, parfois trop grand pour eux, des leurs agents sociaux.

lieux de culte indispensables à celui-ci. Mais le processus de socialisation déjà « vidé » par l'exil d'une partie de sa substance, ne peut que s'accomplir imparfaitement. L'enculturation participant à l'intégration culturelle du sujet et donc à la constitution de son identité culturelle, est elle-aussi en difficulté. Le rapport qu'entretient l'exilé avec ce nouvel environnement est créateur de nouvelles dynamiques, en lien avec deux environnements, deux espaces différents. Il s'en suit pour les individus : « *qui se sont structurés à partir d'une pluralité de références culturelles, [...] des difficultés à se situer au niveau identitaire. [...] sommés de se conformer aux modèles proposés par les deux groupes (communauté d'origine et société française) pour qu'ils les acceptent et les reconnaissent, ils peuvent connaître des difficultés de positionnement, des conflits de loyauté, tiraillés entre des attentes et des exigences contradictoires, entre leur désir de préserver les liens affectifs avec leur famille et leur volonté d'intégration pas toujours admise par la population du pays d'accueil* » (GUERRAOUI Z. in N. ROUSSIAU p 17-29. Mais il convient de rajouter que, selon nous, c'est ce même rapport aussi complexe qu'extrêmement riche, qui contient la possible émergence d'une nouvelle culture, d'une culture tierce : Celle qui prend naissance par interculturelisation et non par la simple modification, toujours très à la marge, de la culture d'accueil par acculturation et son corolaire l'assimilation, c'est-à-dire la disparition de la culture d'origine.

Il y a, de fait, dans la modification de ces interactions entre le psychisme du sujet et son/ses environnements, indubitablement atteinte à la structuration psychique, à la construction identitaire, provoquée à la fois par la perte de continuité du système culturel d'origine et dans la difficile perception de la cohérence du système culturel de la culture d'accueil.

Dans ce contexte, la religion vietnamienne, en tant qu'elle cristallise le sentiment d'appartenance culturelle va pouvoir être utilisée comme une ressource permettant au processus de construction identitaire de perdurer. Pour l'individu elle va donner le sens indispensable aux épreuves qu'il vient de traverser, et lui permettre en inscrivant son exil dans quelque chose de plus grand que lui, dans la continuité de sa pratique et par la ritualisation des actes qui l'accompagne de faire face.

b. Religion et identité religieuse dans le processus migratoire.

« A la base de tous les systèmes de croyances et de cultes, il doit nécessairement y avoir un certain nombre de représentations fondamentales et d'attitudes rituelles qui, malgré la diversité des formes que les unes et les autres ont pu revêtir, ont partout la même signification objective et remplissent partout les mêmes fonctions. Ce sont ces éléments permanents qui constituent ce qu'il y a d'éternel et d'humain dans la religion ; ils sont tout le contenu objectif de l'idée que l'on exprime quand on parle de la religion en général. »
(DURKHEIM, 2003, p 6)

Inscrite au cœur du système culturel vietnamien, composante majeure et essentielle de celui-ci, la religion occupe une place particulière au sein des processus migratoires. Mobilisée par l'individu, elle permet de faire face au risque de pertes identitaires, car elle appartient et témoigne des valeurs centrales contenues dans le noyau de sa culture. Elle y est pensée comme contenant le schème explicatif de l'origine du monde et procure un ensemble d'unités de sens destiné tant à la compréhension du monde qui l'entoure qu'à la compréhension de sa propre pensée. Elle constitue une institution éducative majeure.

Dans l'exil la religion peut paraître affaiblie, d'une part par la perte ou la très faible présence de ses habituels agents sociaux, d'autre part dans la problématique manifestation physique de son expression au cœur de l'extra-muros de la société d'accueil.

Contrariée au sein de l'espace social de la culture d'accueil dans son expression physique rendant sinon impossible du moins très appauvri le déploiement de la symbolique religieuse, désorganisée, l'expression religieuse va se focaliser dans l'intra-muros, au sein de l'habitation, et être vécue sur un mode beaucoup plus intériorisé qu'au sein de la culture d'origine.

De plus, la pratique de la religion vietnamienne semble permettre l'optimisation de cette possibilité dans la mesure où d'une part celle-ci ne nécessite pas toujours la présence d'intermédiaires ni de lieux de culte particulier pour son exercice, et ce qui nous préoccupe ici, par l'existence de dynamiques propres aux autels religieux situés, déjà, dans la culture d'origine à l'intérieur des habitations.

Pour Freud, la religion est une part importante de la culture désignée par lui au sein d'une perspective fonctionnaliste comme *«présentant deux faces à l'observateur. Elle englobe d'une part tout le savoir et tout le savoir faire que les hommes ont acquis afin de dominer les forces de la nature et de gagner sur elle des biens pour la satisfaction des besoins humains, et*

d'autre part tous les dispositifs qui sont nécessaires pour régler les relations des hommes entre-eux et en particulier la répartition des biens accessibles. » (FREUD, 2009, p31). Il propose la religion comme «un accomplissement de souhaits humains, sans rapport direct à la réalité » et venant: « compenser trois dimensions de l'existence: d'une part les renoncements pulsionnels que la vie en société, la culture, imposent à chacun d'entre nous; d'autre part la cruauté du destin –et en particulier la peur de la mort-; enfin l'effroi, l'immense crainte que suscite la toute-puissance de la nature » (Ibid. p 19).

Notons ici que le sujet dans l'exil paraît pouvoir s'inscrire dans ce triptyque, notamment face à la *cruauté du destin, la peur de sa mort* dans le voyage qu'il entreprend, *l'immense crainte* que suscite le contact avec une autre culture. La présence de ces trois dimensions dans l'exil peut nous le pensons donner une des premières raisons à la présence si forte de l'identité religieuse dans le processus migratoire.

La religion permet de donner du sens au monde visible ou invisible, psychologique ou social, quel qu'il soit, qui entoure et imprègne l'individu: elle l'explique. En fixant les limites admissibles des comportements humains, elle fournit: *«les moyens qui peuvent servir à défendre la culture, moyens de contrainte et autres, qui doivent réussir à réconcilier les hommes avec elle et à les dédommager de leurs sacrifices »*. (Ibid. p39) Elle est: *« une projection de la psychologie humaine sur le monde. »* (Ibid. p 25).

C'est au sein de l'identité culturelle que se déploie l'identité religieuse. Tout du moins c'est en cet endroit que la plupart des chercheurs s'autorisent à situer sa présence. On les confond parfois: *« les liens entre culture, mœurs et religion sont tissés si étroitement que les dénominations religieuses rythmant les événements quotidiens dans les pays de tradition chrétienne perdent leur signification strictement religieuse pour se transformer en référents culturels communs. Sentiments d'appartenance culturelle et sentiments d'appartenance religieuse se confondent sur ce plan socio-symbolique jusqu'à l'indistinction »*⁹¹. Cependant, la religion ne peut néanmoins se confondre avec la culture. Elle en est une des manifestations et en constitue un fort marqueur culturel, mais non le seul.

La définition de l'identité culturelle est, comme celle de la culture ou de l'identité, polysémique, et nous renvoie au sentiment d'appartenance. Il y est souvent question de mythes fondateurs, de dieux et de héros, souvent de dragons, d'une origine légendaire... et le Viêt Nam, n'échappe pas à la règle avec la *« légende des cent œufs »*. L'identité culturelle

⁹¹ « Rapport mondial sur la diversité culturelle (UNESCO). Sous-groupe « Identité religieuse et identité culturelle ».Josiane Boulad- Ayoub. www.unesco.chairephilo.uqam.ca/Identite_religieuseetidentite

n'est pas fixe et « *l'on ne se baigne jamais dans le même fleuve* » (FERREOL et JUCQUOIS, 2003, p158). Elle varie, se modifie, tout comme l'identité en générale, et en son sein prennent part ces « expériences impressionnantes » que nous avons décrits dans les premiers temps de notre travail et qui témoignent de son dynamisme. L'identité culturelle partagée témoigne de l'appartenance au même système culturel. Elle est : « *ce qui est commun au sujet et aux autres membres du groupe* ». (GUERRAOUI et TROADEC, 2000, p72) Dans le sens où l'exil constitue indéniablement une expérience impressionnante pour les sujets, il va interférer avec l'identité culturelle et la modifier. C'est suivant cette même logique faite de la volonté de conservation du modèle d'origine et de la prise en compte de ce type d'événements que l'identité culturelle se construit. De nouveau, la gestion des équilibres s'y avère fondamentale. L'enjeu est d'importance puisque l'exil, le contact culturel, créent les conditions de la modification de l'identité culturelle, qui sera alors nécessairement différente de celle portée par les individus restés au sein du pays d'origine. Les vietnamiens exilés *développent à leur tour, consciemment et inconsciemment, une identité culturelle spécifique et deviennent pour ceux restés au pays les Viêt Kiêu, les vietnamiens de l'étranger.*

La question de l'identité culturelle n'est donc pas seulement celle éprouvée lors du choc culturel avec la société d'accueil mais également celle éprouvée dans la perception par les sujets de ce qui pourrait constituer un référent incontestable de leur identité culturelle d'origine. En tant qu'elles témoignent depuis plusieurs siècles de l'appartenance à la culture vietnamienne, la permanence de la religion et l'identité religieuse qui en découle trouvent ainsi naturellement toute leur place. Cette identité là va ainsi prendre part au processus migratoire.

Cependant, nous ne suivrons pas les constatations d'Oriol, cité par Guerraoui, à propos des migrants portugais lorsqu'il indique : « comment en France, perçus comme plus proches d'eux par les français, comparés à d'autres catégories de migrants (maghrébins, africains), ils vont se distinguer de leurs hôtes en manipulant l'élément religieux. C'est dans la pratique du catholicisme, qu'ils vont chercher à maintenir une distance avec les français, et restaurer ainsi leur différence là où elle apparaissait plus floue. ». (op.cité. p17-29) Les vietnamiens, de la connaissance que nous avons de leur processus migratoire, n'utilisent pas la religion et sa pratique, du moins nous en formulons l'hypothèse, comme un moyen de marquer une différence ou une ressemblance, ou toute autre forme de liens, avec la culture française.

Avant toute chose il s'agit, de réengager le processus de socialisation, et peu importe le contexte social, environnemental, au sein duquel celui-ci va se déployer, qui va permettre le rétablissement des dynamiques de créations culturelles et par là-même le maintien de l'identité culturelle.

Les comportements des réfugiés vietnamiens, dans leurs pratiques religieuses, et nous le pensons des migrants en général, et des migrants portugais en particulier, ne doivent pas systématiquement s'apprécier dans un lien subordonné au contact avec la culture française, qui au final définirait elle-même la forme des processus. Le processus migratoire peut ici se comprendre comme décontextualisé de sa rencontre avec la culture d'accueil, affranchi de sa tutelle, autonome, même si c'est ce même contact qui en est la cause. Il faut parfois s'autoriser à penser les exilés, les immigrés, comme des sujets réfléchissant et fonctionnant comme des expatriés.

A la marge de notre recherche, nous observons que les deux formes de migration portugaise et vietnamienne nous apparaissent très proches l'une de l'autre dans leur capacité à fonctionner sur un mode communautaire. Celui-ci en permettant la constitution pour les individus d'un lieu-refuge, leur permet, selon nous, une expression de l'altérité plus apaisée lors du contact culturel dans la mesure où ils ne s'y éprouvent pas au préalable comme fragilisés. A la condition sine qua non néanmoins que des passages y soient en permanence établis, permettant aux individus leur circulation dans les deux sens.

1. Sentiment religieux et religions vietnamiennes

a. Le sentiment religieux vietnamien

Le sentiment religieux découle d'un rapport particulier entre l'homme et l'espace, d'une perception de sa place dans son environnement. Les tentatives de réponses à ces questions existentialistes ont en écho créé peu à peu chez lui une certaine idée de ce qu'avait pu être celle-ci, de ce qu'elle était et de ce qu'elle deviendrait.

A l'invisibilité de la conscience de soi a répondu la naissance de l'âme.

La problématique humaine universelle de la question du sens à donner à sa propre existence a trouvé sa réponse dans et par les interactions avec le milieu. De l'un à l'autre de ces espaces la conception de la personne humaine varie ainsi considérablement. En ce sens le sentiment religieux vietnamien est une création culturelle.

Nous n'étudions pas ici le sentiment religieux vietnamien sous ses acceptations purement philosophiques. Nous indiquons cependant succinctement que : « *suivant la croyance populaire vietnamienne qui s'approche plus du taoïsme que du confucianisme* » (NGUYEN HUY LAI, 1981, p46) pour les vietnamiens : « *L'être humain posséderait deux groupes d'âmes (certains auteurs préfèrent la notion de principes vitaux à celles d'âmes), les hôn (principes vitaux supérieurs qui survivent dans l'au-delà après la mort) et les phách ou*

vía. (Principes vitaux inférieurs qui agissent sur le caractère de l'homme en l'incitant à faire le bien ou le mal.) *Les hôn sont au nombre de trois (végétative, sensitive, spirituelle) et les phách, de sept s'il s'agit d'un homme, de neuf s'il s'agit d'une femme.* »⁹²

Les principes vitaux ou les âmes : « *font partie d'une nombreuse famille de mots dont le sens général est vapeur et souffle en dehors de l'homme. (Air, brouillard, nuage, fumée...) [...] vapeur et souffle dans l'homme. (Respirer, aspirer, humer, souffler...).* » (CADIÈRE, 1992, p166).

Dans le cadre de cette recherche nous suivrons Cadière lorsqu'il indique que : « *Ce sont là spéculations philosophiques. Le détail de ces principes a peu pénétré, ou même n'a pas pénétré du tout, dans la conscience populaire, et rares sont ceux qui, n'étant pas quelque peu initiés aux systèmes de la philosophie chinoise, peuvent expliquer ce que sont ces trois hôn. Mais en revanche, le fait qu'il y a trois hôn, ni plus, ni moins est profondément ancré dans l'esprit des vietnamiens.* » (Ibid. p183)

Si l'étude exhaustive de la conception traditionnelle de la personne vietnamienne dépasse très largement notre propos, il nous faut cependant avoir de manière très présente à l'esprit que celle-ci guide la plupart des conduites des vietnamiens. La question du « souffle » notamment est à la base du sentiment religieux vietnamien, et se manifeste toujours aujourd'hui très concrètement dans les actes physiologiques de la vie quotidienne. Cette conception de la personne forme des représentations mentales spécifiques activées très fortement lors de l'élaboration des autels religieux.

La question du sentiment religieux est un lieu sensible de la recherche en psychologie interculturelle tant nous devons nous y mettre en situation d'y interroger notre propre positionnement. La question du contre-transfert culturel y prend toute sa place.⁹³

La réponse à ce questionnement n'est donc peut-être simplement pas dans l'acquisition d'un savoir sur la compréhension, traitée de manière décontextualisé, intellectualisée du sentiment religieux vietnamien où : « *plus il (l'observateur) aura un sentiment de panique devant les faits qu'il recueille et plus il aura tendance à recourir à la logique formelle ou aux théories rigides afin d'enlever à ces faits leur force traumatisante pour lui, en les cachant sous une carapace de concepts de tout repos* ». (DEVEREUX) mais plutôt comment celui-ci imprègne au quotidien la vie des individus et plus précisément ici dans le cadre du processus migratoire.

⁹²FERMI P., *Une conception traditionnelle des composants de la personne humaine au Viêt Nam* disponible sur : <http://geza.roheim.pagesperso-orange.fr/html/honvia>

⁹³ Cf. supra p.133

Il va nous être difficile de penser l'idée du le sentiment religieux vietnamien hors de nos références, liées pour une grande part : « *au poids de la Philosophie des Lumières et du principe d'universalité, allié à une tradition juridique qui ne reconnaît pas l'existence des minorités.* »(ABDALLAH-PERCELLE, 1999, p 43).

Il nous faut tenter de réfléchir celui-ci à la fois techniquement et de manière empathique. En deçà, le sentiment religieux vietnamien n'apparaîtrait que comme une déclinaison possible plus ou moins élaborée, non encore éclairée, de notre propre sentiment religieux, et où la perspective culturelle évolutionniste traîne souvent ses pieds.⁹⁴ Il nous faut accepter la possibilité d'une expression du sentiment religieux autre, spécifique à la culture vietnamienne où la question de savoir les raisons pour lesquelles l'on est ou pas bouddhiste n'a, par exemple, que peu d'importance et où la question du monothéisme ou du polythéisme n'a selon nous que peu de place. Et nous rejoignons logiquement la réflexion de Bonte-Izard lorsqu'ils indiquent que : « *l'histoire de la réflexion sur le polythéisme révèle la difficulté éprouvée par la pensée occidentale à concevoir, malgré l'exemple grec, la pluralité des dieux. La certitude ethnocentrique que la vraie raison, comme la vraie foi est du côté d'un dieu unique a longtemps enfermé l'étude du polythéisme dans une double impasse : ne l'envisager que par rapport au monothéisme dont il serait l'envers, d'une part, en quête l'explication dans ses prétendues origines historiques d'autre part.* » (BONTE et IZARD, 2002, p 588)

La séparation entre contenus profanes et contenus sacrés au sein de notre culture, conséquence de ce même siècle des Lumières , peut nous amener à percevoir le sujet vietnamien comme lui-même « coupé en deux », psychiquement et socialement clivé, et dont l'existence serait constamment séparée entre ces deux temporalités. Il serait à notre image mais différent. De plus, la place que la laïcité, religion du profane, occupe au sein de notre propre culture interfère indubitablement avec notre pensée, et nous avons vu dans le paragraphe précédent l'étroitesse de lien qui unit le concept d'identité religieuse à celui d'identité culturelle. Nous pensons que la séparation entre ces deux notions où la première serait constitutive de la seconde permet d'exprimer là encore le clivage occidental entre identité sacrée et identité profane. Les deux se confondent dans la pensée vietnamienne, et

⁹⁴ « *Il ne nous est pas rare d'entendre dénigrer le paganisme et déclarer le monothéisme comme la forme la plus haute et la plus achevée du sentiment religieux de l'humanité. Pour les tenants du monothéisme dont la majorité des Occidentaux fait partie, la croyance en un dieu unique et créateur va de soi, et ne pas y souscrire c'est faire preuve d'athéisme ou d'infantilisme intellectuel. Nonobstant le fait que plus de la moitié de l'humanité vit sous le signe du paganisme et que nombre de ses membres comptent parmi les consciences les plus nobles et les plus inspirées qui existent (en particulier en Inde), chrétiens, juifs et musulmans admettent difficilement qu'un païen puisse être à la fois profondément religieux et hautement civilisé.* »
In Le sentiment religieux des vietnamiens. (DANG PHUONG NGHI)

nous le pensons dans la pensée orientale et extrême-orientale, pour ne former qu'une seule identité non dissociable.

Lorsque l'on questionne les vietnamiens sur leur religion, ils répondent généralement par « catholique » ou « bouddhiste ». L'observation des pratiques religieuses vient cependant rapidement considérablement nuancer ces affirmations de type monothéiste. Au sein des habitations, le culte des ancêtres cohabite toujours avec le culte catholique tandis que le bouddhisme partage l'espace avec de nombreux cultes dédiés à différents génies. De fait, l'appréhension du sentiment religieux vietnamien sous une perspective monothéiste serait en contradiction avec la réalité des pratiques religieuses.

A partir de ces constats de terrain, en France et au Viêt Nam, nous nous sommes intéressés à la manière dont quelques auteurs vietnamiens se sont exprimés à propos de cette question. Ces choix d'auteurs participent d'une part d'une subjectivité assumée de notre part et d'autre part d'une contrainte plus matérielle qui est celle de l'accès à ces ouvrages. On pourra reprocher à de ces auteurs qui s'expriment ici par notre entremise soit leur proximité idéologique d'avec le régime communiste vietnamien d'après 1975, où a contrario un point de vue sur la religion essentiellement basé à partir de leur appartenance catholique.

Il peut y avoir ainsi un manque de distance nécessaire par rapport à ces auteurs. Cependant dans le mouvement de pensée qui est la notre, il nous est apparu comme essentiel sur un sujet tel que celui-ci de faire appel à ces auteurs. La lecture critique que nous en avons faite est entrée en résonance avec notre pensée mais bien plus sûrement avec ce que, de nouveau, nous avons pu constater sur le terrain de notre recherche. Enfin, il ne nous a pas été possible jusqu'à aujourd'hui, au-delà de jugements souvent très subjectifs de quelques lecteurs de construire une critique pertinente et circonstanciée des ouvrages cités ci-après. Nous indiquons entre parenthèse la date de la première édition des ouvrages pour permettre la mise en perspective sociohistorique indispensable.

Pour Nguyễn Huy Lai⁹⁵ « *Le vietnamien est de nature religieuse. Croyant à l'existence des liens étroits qui unissent le monde visible au monde invisible, il vit dans l'un en pensant à l'autre. Car l'au-delà le hante et le poursuit en même temps qu'il l'attire et le séduit. Pour lui la mort n'est pas la fin mais le commencement d'une autre vie conditionné par les fruits de ses actes d'ici-bas. C'est pourquoi il veut s'assurer le salut dans l'au-delà qui, selon ses convictions intimes, ne pourra être obtenu que par des pratiques religieuses et l'observation des règles rituelles* » (NGUYEN HUY LAI, 1981, p40). Nous pourrions penser ces propos

⁹⁵ Joseph NGUYEN HUY LAI Ancien vice-président du gouvernement du sud Viêt Nam, catholique.

comme dépassés d'un autre temps, celui d'une société traditionnelle archaïque et qui, engagée aujourd'hui dans la modernité, aurait largement perdu cette disposition. Il n'en est rien. Les vietnamiens, objets de notre recherche, participent du même fonctionnement. Nous pouvons en attester, ils entretiennent des liens très forts, que nous serions tentés de qualifier de pragmatiques, avec l'ensemble des cultes qui composent leur univers. Les rituels, omniprésents dans les cultes vietnamiens, témoignent de cette disposition dans la mesure où c'est la pratique des rites qui en elle-même est fondamentale, et non son intellectualisation. De là à dire que le rapport à la croyance ne serait pas intellectualisé ou alors plus profondément, ce n'est pas la question qui nous préoccupe ici. Le sentiment religieux vietnamien utilise pour s'exprimer des voies qui lui sont propres: « *Ce qui est tout particulièrement irrationnel, pour l'Occidental, dans le comportement de l'Asiatique, était et reste encore tributaire de coutumes cérémonielles et rituelles, dont il ne comprend pas le sens.* » (WEBER, 2003, p535).

C'est l'énergie psychique déclenchée dans et par les rituels qui constitue l'origine, le sens et le but de la démarche. Le plus souvent, elle se trouve hors d'une connaissance intellectualisée, rationnelle, occidentale serions-nous tenté d'écrire, de cette même pratique. On attend des rituels qu'ils soient efficaces. Il ne s'agit pas de comprendre, au sens intellectuel du terme, ce que l'on fait, il s'agit de faire ce que l'on doit faire: « *Ce ne sont pas des contenus émotionnels que l'on peut saisir au premier abord, mais des orientations d'intérêts inculquées par l'éducation et imposées par le contexte objectif.* » (Ibid.)

Pour Duong Tan Tai, s'exprimant dans le langage propre à l'époque « *l'annamite est plutôt crédule que croyant. Son concept religieux n'est pas nettement défini. : La foi lui manque pour ainsi dire ; ce qui le prouve, c'est la coexistence de doctrines disparates dans une même famille ou l'observance, par le même individu, de croyances diverses, et souvent contraires les unes aux autres. Encore l'indigène n'adopte-t-il telle doctrine ou telle croyance que pour les besoins du moment et ne s'attache-t-il presque jamais, pour la vie, à aucune d'elles* » (DUONG TAN TAI, 1932, p31).

Aujourd'hui, Bouddha, lui-même, peut-être congédié de la famille s'il n'apporte pas satisfaction. Un nouveau né peut-être baptisé catholique alors que le reste de la famille est bouddhiste, les exemples sont nombreux. L'usage des pratiques magiques, qui ne se disent jamais de l'ordre de la « sorcellerie », est extrêmement courant et permet de donner du sens à des phénomènes insensés. La plupart des vietnamiens et leurs enfants, si ce n'est tous, portent des protections visant à écarter ou se prémunir de ces mêmes pratiques, du « mauvais œil », etc. Les tatouages d'inspiration religieuse ont ainsi été largement utilisés pour se protéger

pendant la guerre du Viêt Nam, et si la balle parvenait néanmoins à atteindre l'individu c'est que sur elle aussi il avait été procédé à des rituels particuliers.

C'est plus particulièrement au moment du nouvel an vietnamien que ce sentiment s'exprime très fortement au sein de rituels pouvant être perçus comme particulièrement complexes, et d'une manière générale dans tous les moments qui engagent une séparation, ou une agrégation. « *Elles (les personnes vietnamiennes) célèbrent des cérémonies parce que leurs pères le faisaient, leurs voisins le font, tout le monde le fait autour d'elles. Elles pratiquent le culte sans conviction par atavisme* ». (Ibid. p 50)

a. Approche succincte des religions vietnamiennes

« *La religion annamite (vietnamienne), si tant est que l'on puisse employer le singulier, donne une impression analogue à celle que l'on ressent quand on pénètre dans la grande forêt de la chaîne annamitique : de ci de là, de grands troncs qui plongent leurs racines à des profondeurs inconnues et soutiennent une voûte de feuillage noyée dans l'ombre ; des branches qui se recourbent vers le sol et prennent racine ; des lianes qui courent d'un arbre à l'autre ; qui naissent on ne sait où, et qui semblent ne pas avoir de fin ; des ronces inextricables, des frondes d'une finesse, d'une élégance rare ; de larges fleurs, des fleurs bizarres qui jonchent le sol, couvrent le sommet d'un arbre d'un dôme de feu, où se tapissent à la fourche de deux branches ; des écorces rugueuses, noires, visqueuses, qui donnent le frisson ; des branches mortes ; un épais tapis d'humus, de la pourriture ; partout une vie abondante , une vie profonde qui vous submerge.* » CADIERE, 1992, p1).

i. Le Culte des Ancêtres. (Thờ cúng tổ tiên)

Le culte des ancêtres, dont la présence est attestée au Vietnam depuis le néolithique apparaît, encore aujourd'hui, comme la religion commune à tous les vietnamiens. « *Son but est de perpétuer un complexe émotionnel aussi intense que possible, liant d'une façon indissoluble les vivants et les morts d'un même clan.* » (HUARD et DURAND, 1954, p98). Ce culte repose sur la croyance suivant laquelle les ancêtres et les parents morts continuent à vivre parmi les descendants au sein de la famille, dans la maison même qu'ils habitent. « *Cette présence des ancêtres au milieu de la famille, n'est pas un état purement passif. Ils agissent.* » (CADIERE, 1992, p39). La présence de ces ancêtres est manifeste, et se manifeste, au sein des familles. À de nombreuses reprises, nous avons pu la constater. Dans la culture vietnamienne : « *la famille au sens large, ne comprend pas seulement les vivants : elle englobe encore les morts. [...] De par sa composition même, la ho, la famille au sens large*

est essentiellement religieuse, car elle comprend des membres surnaturels. » (Ibid. p35). L'objectif de ce culte est, suivant les auteurs, lié à la croyance chez les vietnamiens de à l'immortalité de l'âme. Il a pour objectif, soit de se protéger de l'influences des morts, « *théorie de la crainte et des espoirs* » (DUONG TAN TAI, 1932, p2) soit d'aider ceux-ci à vivre dans l'au-delà, « *théorie de l'aide aux morts* » (Ibid. p5).

Pour d'autres : « *ce culte puise sa source dans la piété filiale. Un fils pieux doit toujours avoir présent à sa mémoire le souvenir impérissable de ses parents* » (HO DAC DIEM, cité par CADIERE, 1992, p40) ou, « *a pour but de rappeler aux vivants le souvenir des morts ; il naît de la morale qui ordonne la fidélité au souvenir, et de l'institution des rites [...] les parents restent des parents qu'on respecte et qu'on aime, ils ne deviennent pas des dieux.* » (TRAN VAN CHUONG, ibid. p41).

De ce que nous avons perçu de ce culte durant ces vingt années, à Limoges et au Viêt Nam, nous serions dans notre approche si nous nous permettons l'expression, volontiers « vietnamien ». Le culte des ancêtres, auquel nous avons maintes fois assisté, paraît ostensiblement relever dans sa pratique des quatre avis précités quant à son objectif. Pour les vietnamiens, il s'agit tout à la fois, d'apporter une assistance concrète aux morts, et ce dans un système pragmatique de don et de contre-don. A cette occasion, ils se trouvent, dans le respect et le souvenir de leurs parents. La réalisation du rite importe plus que la compréhension du sens. « *Grâce au rituel le Viêt Nam croit aux morts, tandis que l'Occident ne croît qu'à la Mort* » ((HUARD et DURAND, 1954, p99).

Pour les vietnamiens, les membres de la famille décédés vivent en un lieu où les besoins, désirs... sont, même si affaiblis, identiques à ceux des vivants : boire, manger, se vêtir, se déplacer, avoir des nouvelles de la famille... Les vivants, et notamment le fils aîné ou l'ayant droit, ont la charge de faire parvenir aux membres de la famille décédés le nécessaire pour répondre à leurs besoins. Au cours de cérémonies, notamment celles du nouvel an vietnamien et du jour anniversaire du parent décédé, l'officiant va transmettre, sous forme d'ex-voto, or, argent, vêtements, bijoux, mais aussi maison, téléphone portable, montre, scooter... « *Ces lingots de carton sont la monnaie des morts. Dans un papier mince on a découpé des personnes, des maisons, des animaux* ». (CLAUDEL in FAURE, 1994, p38) Dans la vie quotidienne, c'est régulièrement à boire et à manger que l'on transmet aux ancêtres : sous forme de verres d'eau ou de thé, parfois de coca-cola, de whisky, de cognac... ou de fruits, mangues, oranges, pommes, etc., mais aussi paquets de gâteaux, cigarettes...

D'une manière générale, les offrandes dépendent des préférences qu'avait la personne avant son décès. Au cours de la cérémonie, le fils aîné va brûler ces ex-voto, la fumée se chargeant de transmettre les biens aux personnes concernées. La présence des ancêtres impose

aux descendants le devoir de leur faire part de tous les évènements, tels que les naissances, les mariages et les décès survenus dans la famille.

Pour rendre le culte aux ancêtres, les vietnamiens disposent d'un autel, le *ban tho*⁹⁶.

Tant que le culte se perpétue, la famille vit sous leur bénédiction et demeure à l'abri des difficultés et des malheurs.

En situation d'émigration, l'autel des Ancêtres est d'ordinaire constitué soit d'une planche en bois fixée au mur de la pièce principale, toujours dans le salon, soit placé sous l'autel de la religion catholique ou bouddhiste, soit seul, mais toujours plus bas que celui-ci. Il comporte les photos des membres de la famille disparus. Le mur du salon où l'autel est fixé obéit à des règles précises. Il ne doit pas être placé à proximité de toute zone de l'habitation considérées comme impures (chambres, bains).

Au Viêt Nam, un meuble spécial est affecté à cet usage. Parfois, une pièce de l'habitation est réservée à la célébration du culte, parfois la maison elle-même s'organise autour de l'autel. A l'origine, sur l'autel étaient disposées des tablettes funéraires (*than chu*) en bois, gigognes, quatre en général, et sur lesquelles étaient inscrits les différents noms du défunt. « *Aux yeux des annamites, le mort a quitté corporellement la maison familiale, mais son âme y est revenue dans la tablette, et il habite encore là, d'une façon réelle, bien que mystérieuse* » (CADIÈRE, 1992, p37). Ces tablettes ne sont plus présentes aujourd'hui dans les maisons. Elles ont été remplacées progressivement par des tableaux peints représentant les défunts, puis par des photographies. « *La première préoccupation des enfants, en période de trouble, étaient de les envelopper soigneusement, comme des fanions pour les emporter dans leur fuite* ». (DUONG TAN TAI, 1932, p24). L'autel est également pourvu d'un brûle-parfum, de deux chandeliers, d'une coupe à fruits, d'une lampe, d'un brûle-encens. Lorsqu'ils sont associés à la religion catholique, les autels pour les ancêtres peuvent ne se composer que des photos des défunts. Lors du départ du Viêt Nam, les vietnamiens ont pour la plupart « *emmené leurs Ancêtres avec eux* ». Ces photos sont parfois tachées de gouttes d'eau de mer et ces traces racontent à elles seules l'exil. Lors de leur aménagement à Limoges-Beaubreuil, l'installation de l'autel des ancêtres est une priorité. Cependant il est établi après l'élaboration de l'autel bouddhiste ou catholique.

Les liens familiaux, dont une des caractéristiques dans l'exil sont d'être rompus, se trouvent par cette élaboration maintenus. Tant que les ancêtres reçoivent ce dont ils ont besoin, ils assurent en retour la protection des vivants, la réussite de leur projet. Mais, dès lors que ce rituel n'est plus accompli correctement, imparfaitement, dès lors que les besoins des

⁹⁶ En français : table, vénérer.

ancêtres ne sont plus satisfaits : « *Les esprits des morts qui, pour quelque raison, n'étaient plus nourris par le rituel se transformaient en démons faméliques, mânes vagabonds surnommés par euphémisme les bons frères* ». (FAURE, 1994, p34) Au sein des familles vietnamiennes de Beaubreuil, concernées par cette recherche, la présence de ces autels est une constante. Il n'y a pas de familles où il n'existe pas d'autel pour les ancêtres. Une précision doit être cependant apportée pour notre recherche, car si ces autels s'inscrivent dans le culte des ancêtres, il ne s'agit pas à proprement parlé de l'Autel des ancêtres. Celui-ci, l'autel *tô thien*, lorsqu'il existe encore se trouve en général au Viêt Nam dans la maison familiale. Les autels présents dans les appartements de Beaubreuil sont des autels destinés aux parents, (*Bàn thờ của cha mẹ*) ou aux grands-parents (*Bàn thờ của ông bà*), et n'obéissent pas aux mêmes règles que l'Autel des Ancêtres. Dans sa pratique, le culte représente l'occasion de réunir les membres de la famille et les rites propres à celui-ci permettent la continuité de l'histoire familiale, la transmission intergénérationnelle.

Notons que pour la religion catholique, dès le début de son expansion au Viêt Nam, au 16^{ème} siècle, la question de savoir si le culte des ancêtres est une religion ou « est simplement un ensemble de rites » va s'avérer fondamentale : « *car le Culte des Ancêtres est tellement ancré dans la conscience des Chinois et des Vietnamiens qu'il pourrait constituer un obstacle à la conversion au christianisme* » (NGUYEN HUY LAI, 1981, p83). Dès lors le culte des ancêtres, dans ce lien particulier qu'il entretient dès le début de l'aventure avec la religion catholique coloniale va prendre au sein de l'anthropologie religieuse française une place prépondérante dans l'étude des religions vietnamiennes, souvent au détriment de celle du taïisme et notamment dans la pratique des cultes des génies. Ces derniers sont ainsi souvent présentés de manière exotique et le retentissement de leurs pratiques dans les fonctionnements psychiques des individus sont, selon nous, très nettement sous-évalués.

ii. Taoïsme. (Đạo giáo) et culte des génies .

« Pour les vietnamiens cultivés, le taoïsme est une philosophie et une diététique ; pour le peuple, une religion aux divinités innombrables et d'origine variée : dieux de la mythologie chinoise, esprits, hommes, animaux divinisés, bref un polythéisme confus ». ((HUARD-DURAND, 1954, p49)

Le taoïsme est introduit au Viêt Nam pendant la longue période de domination chinoise (111 av J.C – 939 ap J.C) « et ne tarde guère à dépouiller sa forme originelle pour s'incorporer au bouddhisme ». (CHOCHOD, 1945, p317) Il reprend pour l'essentiel les préceptes issus de la magie primitive de la Chine, bien que la magie n'occupe pas une place centrale dans l'œuvre de Lao-Tseu. L'école taoïste est fondée (aurait été), par Laozi en Chine, Lao Tu en vietnamien, Lao-Tseu en Occident au Vème siècle av J.C. Il écrit le livre de la voie et de la vertu : « considéré avec raison comme le plus profond, le plus abstrait, et le plus difficile de toute la littérature chinoise » (Ibid. ; p244), livre qui enseigne la contemplation et la vie simple qui mène au Taô. Il pense l'homme bon par nature.

Les principes du taoïsme sont extrêmement compliqués et seuls les intellectuels vietnamiens de « haut niveau » sont alors capables d'en saisir la philosophie.

Pour le taoïsme, le Tao (en chinois) ou *Đạo* (en vietnamien) est le nom de l'être suprême⁹⁷ qui est « la substance cosmique primordiale, l'Un d'où sont sortis les deux éléments primordiaux yin et yang » (LE THANH KHOI, 1987, p97), *âm* et *duong* en vietnamien.

Le taoïsme se fonde sur un système de correspondance, notamment microcosmique-macrocosmique. Peu à peu, et peut-être compte tenu de la complexité du taoïsme et de sa « conception du non agir », l'adaptant à leurs modes de fonctionnement, les vietnamiens ne retiennent que le panthéon taoïste et les pratiques magiques. « De la pure doctrine ne subsistera plus désormais que le panthéon taôiste, encombré de superstitions et de pratiques magiques. » (CHOCHOD, 1945, p317). Dans sa rencontre avec le bouddhisme vietnamien, il va de nouveau s'altérer : « et sur le dogme taoïque dégénéré et dévié, prendront naissance des cultes entremêlés de pratiques sorcières, spécifiquement annamites ». (Ibid. ; p316).

De cette approche spécifique du taôïsme, du mouvement de transformation de celui-ci, prend naissance notamment une forme d'animisme particulière à la culture vietnamienne, dont la pratique du *Tu Tiên*, le culte des génies. La pratique du *Tu Tiên*, consiste en un

⁹⁷ Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales.
Disponible sur : <http://www.cnrtl.fr/definition/Tao>
Consulté le 10 septembre 2012

contrat liant mortels et génies, les *thần*. Le terme *thần* s'applique « *aux êtres immatériels bienfaisants* » (Ibid. p319). En échange de pratiques cultuelles incluant prières et offrandes, les génies concourent à la réalisation des divers souhaits émis en ces occasions. Chaque génie possède un pouvoir particulier. « *Le culte des thần, génies bienfaisants et puissants, bien que régularisé et hiérarchisé, et ayant une forte empreinte chinoise, est basé, chez les vietnamiens, sur un culte primitif rendu à des êtres surnaturels qui sont soit des forces naturelles personnifiées, soit des âmes des défunts considérés comme ayant acquis un pouvoir surnaturel.* ». (CADIÈRE, 1992, t3, p60) L'empereur de jade règne sur tous les génies. Le culte des *thần* était autrefois réglementé en grande partie par le pouvoir officiel. « *Chaque village, chaque commune a ses thần diplômés, qui ont reçu des souverains le brevet légal d'investiture ou d'entrée en fonction.* ». (Ibid. p60) Ils pouvaient au fil du temps être promus à un rang supérieur ou dégradé en fonction des services rendus à la communauté. « *Ce sont les génies protecteurs de la population : grands capitaines, grands mandarins, ou vulgaire aventurier qui ont jadis rendu des services à l'état ou ont fait trembler le peuple* ». (Ibid. p54) Les génies fonctionnent de manière indépendante au sein des habitations. Leurs cultes obéissent à des règles strictes fixant notamment les dates auxquelles les familles doivent se livrer à des rituels particuliers. Ces moments sont indiqués sur des éphémérides spéciales indiquant le rituel à accomplir, au jour indiqué.

Nous ne pouvons ici, ce serait impossible, décliner la liste complète de ces génies. Nous décrivons ci-après succinctement, ceux que l'on peut trouver au sein des habitations des vietnamiens résidant à Beaubreuil, et pour lesquels un autel est élaboré.

La liste est ici, nous le pensons, quasiment exhaustive. Au sein des appartements, il est possible de rencontrer :

Les trois génies du foyer (*Tao Quân*).

Leur origine provient d'une légende populaire vietnamienne où à la suite d'une rencontre incluant trois personnages, une femme, deux hommes, et du courage dont ils firent preuve au point de perdre la vie, l'empereur de jade : « *touché par la sincérité de leurs sentiments, les transforma en trois supports de marmites inséparables dont l'amour serait sans cesse ranimé par le feu. Il leur décerna en même temps le titre de Dieux du foyer pour toutes les familles du monde* » (NGUYEN KHAC VIEN, HUU NGOC, 2000, p512). Le premier de ces génies représente la terre en général, *Ông Thổ địa*, le second le sol domestique, *Ông Địa* et le troisième, le génie du foyer, *Ông táo*.

*Photographies de deux autels « Ông táo»
au sein de deux habitations à Limoges*



Ông Thổ địa :

« L'idée générale qui se dégage de tous les faits qui concernent ce génie, [...] c'est que le sol sur lequel les Annamites sont fixés, la terre qu'ils cultivent, [...] ne leur appartient pas en propre. Il y a un maître : le vrai propriétaire de la terre, dont les droits sont antérieurs aux leurs, dont les droits sont imprescriptibles. Eux ne sont que des occupants d'un jour. Ils doivent donc en toute occasion, faire acte de dépendance, de vassalité, de location. » (CADIÈRE, 1992, t2, p22). Le génie de la terre est peu représenté dans les familles vietnamiennes de Beaubreuil. Son culte exige l'élaboration d'un autel qui soit placé à l'extérieur de l'habitation, de manière à protéger l'entrée. Le risque de le voir détruit, ou volé empêche la plupart du temps son installation.

Ông địa:

Le génie du sol domestique protège l'habitation de ceux qui y pénètrent. Il surveille le passage. Ông địa, est un génie différent, qui contrairement à Ông Thổ địa qui surveille la terre

(*Dia*) dans son ensemble, a pour fonction de préserver le sol de l'habitation. Il possède la capacité de permettre de retrouver ce qui a été perdu. Il est en général associé à un autre génie : *Ông Thân tai*, Monsieur le génie des richesses. .



*Autel Ông Dia et Ông Thân tai
(Viêt Nam 2007)*

Couramment utilisés par les commerçants, placés notamment à l'entrée des restaurants, *Ông Dia* fait venir les clients en protégeant leur passage, et *Ông Thân tai* l'argent de ces mêmes clients. L'origine de cette association nous demeure inconnue.

Ông táo :

L'autel des génies du foyer est toujours placé dans la cuisine. Il y surveille le foyer, au sens premier, le feu et les comportements au sein du foyer, des membres de la famille. Le 23^{ème} jour du dernier mois de l'année vietnamienne, il monte au ciel, sur une carpe, pour faire son rapport à l'empereur de jade sur les actions de chacun des membres de la famille qu'il surveille.

Bien que ne faisant pas l'objet d'un culte particulier, ni d'un autel, nous avons souhaité souligner la présence assez régulière d'une autre figure de protection au sein des habitations : le *bat quai*. Il est représenté par une figure géométrique faisant partie d'un ensemble plus vaste, issu des pratiques magiques de la Chine ancienne, dont le symbole le plus connu de l'occident consiste en un cercle partagé en deux, dont une partie noire avec un point blanc en son centre, et une partie blanche avec un point noir.



Bat quai : les huit diagrammes ou les huit indices.

Il s'est peu à peu incorporé au taoïsme, ou a été intégré par celui-ci. Extrêmement complexes, les trigrammes sont composés de traits continus (l'actif) appelés « ciel » et discontinus (le passif) par moitié appelés « terre » qui sont toujours placés en opposition, et visent dans cette opposition au maintien de l'équilibre cosmique.

Pour les vietnamiens, le *bat quai*, opèrent de manière semblable aux génies, et notamment aux génies protecteurs de la maison. Placés à l'extérieur de l'habitation, au-dessus de la porte d'entrée, ils peuvent détenir en leur centre un miroir, dont l'objectif est de renvoyer les mauvais esprits et notamment le mauvais œil.

iii. Le bouddhisme. (Phật giáo)

Les premières communautés bouddhiques sont attestées au Vietnam au VII^{ème} siècle, c'est-à-dire près de quatre siècles après l'introduction du taoïsme et du confucianisme : « *Sur la date exacte de l'introduction du bouddhisme au Vietnam, les historiens ne peuvent se mettre d'accord et plusieurs thèses s'affrontent. Nous retiendrons la plus vraisemblable qui situe cette date aux environs de l'an 189 de l'ère chrétienne* ». (DE BERVAL, 1987, p690) Le bouddhisme s'introduit au Viêt Nam, par le Nord d'une part, au contact de la Chine, « *ce sont des fonctionnaires ou des commerçants chinois établis au Tonkin, qui y introduisirent la nouvelle religion* » (CADIÈRE, 1992, t2, p2) pour s'étendre enfin jusqu'au Sud du Viêt Nam actuel, ou un bouddhisme plus traditionnel, Theravada, était déjà installé par contact avec le Cambodge voisin : « *Il faut descendre jusqu'à la fin du XVII^{ème} siècle pour avoir des preuves de l'activité bouddhique dans les provinces du Centre-Annam.* » (Ibid. p3) Il atteint son apogée sous la dynastie des Ly (1009 – 1225), puis décline peu à peu jusque vers le XV^{ème} siècle. « *Celui-ci perd peu à peu sa pureté doctrinale pour former avec d'autres*

croyances et religions, un syncrétisme religieux qui est encore pratiqué à l'heure actuelle. ».
(NGUYEN HUY LAI, 1981, p292)

Le bouddhisme ne retrouvera jamais totalement une place prépondérante au sein du Viêt Nam, même si des sursauts sont constatés notamment au XVIème siècle, et au début du XXème. beaucoup de vietnamiens délaissent alors le bouddhisme traditionnel, pour « *donner leur préférence à l'amidisme, prometteur d'incomparables félicités* » (DE BERVAL, 1987, p700) et vouer leurs dévotions à Amitabha et à Avalokiteçvara, vénérés sous la forme féminine de Quan Âm, ou déesse de la miséricorde. » (NGUYEN HUY LAI, 1981, p294)

Le bouddhisme naît en Inde, au sein des Sakya, (actuel Népal) caste de guerriers, au VIème siècle av. J.C. Créé par le prince Siddhârta Gautama devenu le bouddha, l'éveillé, le bouddhisme s'oppose alors aux brahmanes, prêtres officiels de l'hindouisme, intermédiaires obligatoires entre l'individu et le nirvana, au ritualisme excessif et à la profusion de divinités. Il s'adresse au départ aux basses classes de l'Inde qui ne peuvent s'offrir les services des brahmanes. La doctrine du bouddhisme repose sur le principe de la réincarnation, la transmigration des âmes, le Samsara. Chacun porte une responsabilité dans cette transmigration, chaque acte entraîne des répercussions sur celle-ci selon la loi des causes et des conséquences. Il ne reconnaît pas de Dieu. Chacun est un bouddha en devenir. Le bouddhisme est basé sur l'homme et la prise de conscience par celui-ci de son monde intérieur, du monde extérieur et des interactions entre les deux. Il ne repose pas sur une ou des divinités. C'est le plus souvent dans ce cadre intellectuel qu'est pensé le bouddhisme en France, sous ses aspects méditatifs, non pragmatiques. En ce sens, il correspond plus à une philosophie qu'à une religion dans la pensée occidentale. Dans la pensée des vietnamiens que nous avons rencontrés en France et au Viêt Nam, cette discussion occidentale souvent sans fin, ne rencontre aucun écho. Dans sa pratique au sein de la communauté vietnamienne il est plus particulièrement fait appel au clergé bouddhiste lors des décès, où les bonzes de la pagode vont être sollicités pour la prise en charge des cérémonies funéraires. Ce sont eux qui vont indiquer le jour et les heures favorables à l'incinération. La pratique de l'incinération est plus importante à Limoges qu'au Viêt Nam où traditionnellement les personnes sont enterrées. Au moment du nouvel an, la pagode devient un lieu de rassemblement important pour la communauté où rites bouddhistes et taoïstes cohabitent. L'existence d'un bouddhisme laïc permet aux vietnamiens de pratiquer leur religion tout en tenant compte des réalités de la vie quotidienne, liées notamment à l'impossibilité de respecter scrupuleusement les interdits.. Ceux-ci établissent, comme d'ailleurs avec toutes les autres religions qu'ils pratiquent, une relation concrète qui demande des résultats concrets. Si, et nous en avons été témoin de



nombreuses fois, l'efficacité n'est pas au rendez-vous, les vietnamiens se tournent vers d'autres religions, ou abandonnent le bouddhisme pour éventuellement y revenir plus tard. Il n'est pas rare de voir prier des bouddhistes vietnamiens dans une église catholique, ou se rendre à Lourdes, ou baptiser dans la religion catholique l'un de leurs enfants.

L'enseignement du bouddhisme est introduit dans les « quatre nobles vérités » prononcé lors du sermon de Bénarès : l'universalité de la souffrance, l'origine de la souffrance dont le désir,

la cessation de la souffrance, la voie qui conduit à la cessation de la souffrance. La mort du Bouddha va conduire à de nombreuses interprétations du bouddhisme. Un schisme apparaît au 1^{er} siècle après J.C. et ce sont ces deux formes du bouddhisme qui existent au Viêt Nam : Theravada et Mahayana.

Le **bouddhisme Theravada** qui vient du sud, de l'Inde est la forme du bouddhisme traditionnel. Egalement dénommé bouddhisme du petit véhicule, du fait des exigences plus importantes qu'il demande, il se pratique essentiellement dans le Sud-Viêt Nam. Il représente la forme principale prise par le bouddhisme au Cambodge et au Laos. Ce bouddhisme, originel, n'est le plus souvent accessible qu'aux bonzes.

Le **bouddhisme Mahayana**, ou bouddhisme du grand véhicule, qui vient du Nord de la Chine, est la forme de bouddhisme la plus pratiquée au Viêt Nam. Moins « exigeante » dans sa pratique que le bouddhisme Theravada, elle permet au plus grand nombre de parvenir au Nirvana. Elle intègre notamment la notion du Bodhisattva, que l'on peut rapprocher de celle de « saint » : celui qui après avoir atteint la perfection décide de rester dans le monde des humains pour les aider à parvenir au nirvana. Il se transforme en pratiques plus adaptées et adaptables à la vie quotidienne des individus.

Cette forme voit dans sa pratique la réapparition des dieux, des divinités et la divinisation du Bouddha. Cette conception donne ainsi naissance à une infinité de bouddhas et de bodhisattvas intégrés à la religion populaire vietnamienne :

- Quan The Âm Bo Tat, la déesse de la compassion, bodhisattva plus connue des vietnamiens sous l'appellation de Quan Âm, dont le culte est beaucoup pratiqué,
- A Di Da, le bouddha du passé,

- Thich Ca Mau Ni, le bouddha historique,
- Di Lac, le bouddha du futur.

On retrouve assez régulièrement sur l'autel bouddhiste au sein des habitations à Beaubreuil, la triade : A Di Da – Thich Ca – Di Lac.

iv. Le catholicisme (Công Giáo)

La tentative d'introduction du catholicisme au Viêt Nam participe de la colonisation de ce pays. A partir du XVI^{ème} siècle, des missionnaires dominicains portugais, espagnols, français tentent d'évangéliser le pays, dont le père Alexandre de Rhodes. Très rapidement, le catholicisme se heurte au confucianisme, mais aussi aux autres religions qui les perçoivent, notamment dans sa pratique se réclamant du monothéisme, comme un grand danger, bien que les missionnaires s'avèrent extrêmement prudents : *« ne mettez aucun zèle, n'avancez aucun argument pour convaincre ces peuples de changer leurs rites, leurs coutumes et leurs mœurs. »* (NGUYEN HUY LAI, 1981, p384) La confrontation monothéisme-polythéisme ne sera finalement jamais tout à fait réglé, et si le catholicisme s'oppose au bouddhisme, s'il est capable ainsi qu'il l'a déjà pratiqué dans d'autres pays, de « proposer » ses saints, ou avatars en remplacement, du panthéon taoïste, le culte des ancêtres et le confucianisme lui posent un véritable problème, car : *« en quelles limites, il est permis aux chrétiens de prendre part aux cérémonies rituelles en l'honneur de Confucius et des ancêtres, sans risque d'entacher la doctrine chrétienne de paganisme ? »* (Ibid. p401)

« Les jésuites qui prêchaient dans l'Extrême-Orient depuis Saint François-Xavier avaient sagement tolérés chez les convertis les honneurs rendus à la mémoire de Confucius, et certaines cérémonies du culte des ancêtres. Ce culte, d'ailleurs, donne une grande forme aux liens de famille et à la piété filiale. [...] Mais en 1774, un décret du pape Clément XIV condamna le culte des ancêtres et les honneurs rendus à Confucius. Cette condamnation fut fatale à la propagation du christianisme. » (BOUINAIS, 1887, p238).

Cependant sur le terrain, les missionnaires toléreront le culte des ancêtres et en autoriseront implicitement sa pratique. Mais, le dogme catholique dans son raidissement, ne permettra jamais au catholicisme de pénétrer au Viêt Nam autant qu'il aurait pu le faire. En situation d'émigration au culte catholique, est toujours associé le culte des ancêtres. L'élaboration généralement très sobre du culte des ancêtres, uniquement des photos et quelques offrandes sous forme de fruits et de fleurs, traduit dans cette disposition la trace

historique, tant de cette difficulté de cohabitation ente les deux cultes que de l'adaptation à cette difficulté.

2. L'autel religieux dans la migration vietnamienne. Maintien et transformation : interculturation

a. Le « bàn thờ » : l'autel religieux vietnamien.

A Limoges-Beaubreuil, la présence au sein des habitations d'autels religieux est une constante. Par notre recherche sur le parc OPHLM, nous affirmons qu'il n'y a pas au sein des immeubles concernés occupés par des vietnamiens, nés au Viêt Nam, et étant parvenus en France après leur vingtième année, d'appartements sans autel et, nous n'avons jamais rencontré au Viêt Nam d'habitations qui en soient dépourvues.⁹⁸

L'autel religieux vietnamien renvoie à la question du sentiment religieux vietnamien, que nous avons évoqué plus haut, il en est une traduction. L'essai de définition que nous donnons ci-après de celui-ci concerne les autels dont nous avons constaté la présence Limoges-Beaubreuil et au Viêt Nam. Précisons que notre démarche reste en lien avec notre objet de recherche et n'a pas pour ambition de définir d'une manière exhaustive l'autel religieux vietnamien. Nous verrons plus loin que ce même sentiment religieux vietnamien et les possibilités utilisées par celui-ci pour s'exprimer, prennent des formes quasiment infinies dont il serait impossible de rendre compte ici.

Défini dans la langue française, comme : « *la table où l'on célèbre la messe* »⁹⁹, le mot autel provient d'un point de vue étymologique, du latin *altare* « *lieu élevé réservé aux sacrifices* »¹⁰⁰. Il est selon Levy la conséquence du culte : « *le culte a créé l'autel. En raison de cette dépendance, ses formes sont avant tout déterminées par les rites, ce qui n'exclut pas d'autres influences.* » C'est dans ce dernier sens que nous l'utiliserons ici, dans son aspect fonctionnel, puisque certains autels vietnamiens sont posés à même le sol.

⁹⁸ Années des séjours : 1992-1994-1996-1999-2002-2007-2009

⁹⁹ Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales. CNRS Nancy. <http://www.cnrtl.fr/etymologie/autel>

¹⁰⁰ Ibid.

i. Principes de fonctionnement d'un autel vietnamien : opérationnalité

Pour être opérationnel, et nous utilisons volontairement ce terme, les autels vietnamiens présents dans les habitations à Limoges-Beaubreuil respectent obligatoirement un certain nombre de conditions. En deçà, ils ne fonctionnent pas. Ils nécessitent :

- un culte provenant de croyances en un être supérieur, (*bouddha, Jésus Christ*) ou en des génies dotés de pouvoirs particuliers (génie du foyer, génie du sol, génie des richesses , génie du ciel , etc.),
- des représentations matérialisées de ces mêmes croyances sous la forme d'une élaboration physique de l'autel, d'une symbolique et d'offrandes spécifiques,
- la pratique de rites caractéristiques de chaque culte.

Pour les vietnamiens objets de notre étude, le non respect de ces principes entraîne le dysfonctionnement de l'autel.

La plupart des objets constituant la symbolique religieuse ont été « activés » préalablement à leur installation sur l'autel, souvent à la pagode ou au temple au sein de rites particuliers. Leur « désactivation » nécessite une forme de mise en quarantaine en ces mêmes lieux.

ii. Présentation des autels et des cultes associés

Nous ne citons uniquement ci-après que les cultes qui nécessitent l'élaboration d'un autel et que nous savons présents au sein des habitations des familles vietnamiennes résidant à Beaubreuil. Nous donnons le nom de l'autel en langue française et en langue vietnamienne, afin de faciliter la lecture de l'analyse des entretiens effectuée dans la deuxième partie de notre travail. Nous verrons que les noms vietnamiens des autels reviennent fréquemment dans le discours des personnes. Nous nous sommes efforcés de trouver, pour la plupart, l'orthographe exacte de ces autels dans la langue vietnamienne.

L'autel consacré à la religion bouddhiste

Bàn thờ Phật

L'autel consacré à la religion catholique

Bàn thờ Công Giáo

Autels consacrés au culte des ancêtres :

L'autel consacré au culte des ancêtres

Bàn thờ tổ tiên

L'autel consacré au culte des parents décédés

Bàn thờ của cha mẹ

L'autel consacré au culte des grands-parents décédés

Bàn thờ của ông bà

Autels consacrés au culte des génies :

L'autel du génie gardien du sol.	<i>Bàn thờ Ông địa</i>
L'autel du génie des richesses .	<i>Bàn thờ thần Tài</i>
L'autel du génie du foyer .	<i>Bàn thờ Ông táo</i>
L'autel du génie de la guerre .	<i>Bàn thờ Quan công</i>
L'autel du génie de la terre.	<i>Bàn thờ Thổ địa</i>
L'autel du génie du ciel .	<i>Bàn thờ của Thiên đàng</i>

iii. Quelques règles d'élaboration.

Dans la disposition spatiale et symbolique, un certain nombre de règles d'élaboration, non écrites, président à l'élaboration des autels. Nous en citons quelques unes ci-après :

- Rien ne peut-être au-dessus de la tête du Bouddha, ce qui peut rendre parfois l'élaboration de l'autel compliquée, comme par exemple la présence d'un logement au-dessus de l'habitation. Certaines familles peuvent alors installer une glace au-dessus de la tête du Bouddha. Par cet artifice, ce qui est-au dessus devient ainsi au-dessous. L'autel bouddhiste est le plus souvent placé face à la lumière.
- L'autel catholique suit les mêmes règles que l'autel bouddhiste.
- L'autel bouddhiste et l'autel catholique semblent plus compétents « dans les choses de l'esprit », auxquels on ne demande pas « *les bons numéros du loto* » (sic), ce qui pourrait expliquer « en réaction » sur certains autels catholiques la présence de saints. À ces derniers, tout comme pour les génies, on adresse des demandes très concrètes, en lien avec la vie quotidienne. L'importance des cultes rendus à ces saints restent toutefois relative, la religion catholique monothéiste ne permettant pas en théorie la pratique d'autres cultes.
- L'autel des ancêtres est, dans le cas où il est placé sur une étagère, soit sous l'autel bouddhiste ou catholique, soit à proximité. Parfois, il peut en être éloigné, mais il se trouve toujours plus bas. Dans le cas d'un meuble commun, il est toujours placé sous l'autel bouddhiste ou l'autel catholique.
- L'autel consacré aux génies du foyer est toujours installé dans la cuisine, à proximité du lieu de cuisson.
- L'autel consacré au génie de la terre peut être placé sur le seuil de l'appartement.
- L'autel consacré au génie du ciel . est toujours placé à l'extérieur, sur la loggia.

- Si la disposition des autels au sein des habitations peut nous laisser penser à une hiérarchisation des différents cultes entre eux, et si pour les vietnamiens que nous avons interrogés à ce sujet, celle-ci paraît exister, ils indiquent aussi toutefois dans leurs dispositions, une répartition par zone des autels, et ce, en fonction des compétences attribuées à chacun des cultes.
- Les cultes taïstes rendus aux esprits exercent des activités très spécialisées au sein d'une zone particulièrement déterminée de l'habitation (sol, cuisine, balcon). Leur disposition au sein de l'habitation n'en revêt que plus d'importance.
- Certaines pièces de l'habitation considérées comme impures ne peuvent recevoir d'autels religieux (chambres, salle de bains, toilettes).
- Dans les appartements, le couloir d'entrée est peu utilisé comme lieu pouvant accueillir des autels. Ce qui nous avait été justifié par : « *au Viêt Nam, la maison n'a pas de couloir d'entrée* » (*sic*)



Les offrandes :

L'autel est l'objet créé pour accueillir l'offrande, elle-même destinée à la divinité et dont on attend en retour la satisfaction d'un souhait. L'offrande peut alors être à la hauteur de la demande. Celle-ci témoigne d'un lien particulier à l'environnement, l'autel d'une adaptation. Dans les autels vietnamiens, les offrandes peuvent se présenter sous plusieurs formes, alimentaires et matérielles :

❖ Formes alimentaires.

Il peut s'agir de fruits, de boissons, de plats cuisinés, de paquets de gâteaux, d'une bouteille d'alcool ou de boissons sucrées, etc. la liste n'est pas exhaustive. En règle générale, les offrandes alimentaires d'importance correspondent à des moments particuliers du culte concerné : anniversaire d'un parent décédé, jours de lunaison, etc. Les autels disposent toujours de tasses d'eau ou de thé. Les esprits, les ancêtres, ne se nourrissent pas de la matière mais de l'essence des aliments. Les vietnamiens peuvent le constater dans le flétrissement des fruits par exemple, bien qu'ils connaissent parfaitement les lois physiques qui régissent la décomposition de ces mêmes fruits. Pour les vietnamiens, une pensée sacrée cohabite toujours avec une pensée profane.



❖ Formes Matérielles :

Ce sont des papiers votifs représentant souvent des billets de banque portant des valeurs atteignant plusieurs millions de dollars, de lingots ou de feuilles d'or ou d'argent. Cet argent est brûlé dans certains moments particuliers du culte, consacrés aux ancêtres. La fumée dégagée emporte avec elle les offrandes aux défunts. Avec cet argent, ils peuvent alors s'acheter ce dont ils ont besoin. Les offrandes peuvent également se matérialiser sous la forme d'objets votifs parfois extrêmement volumineux, pouvant dépasser très largement un mètre carré. Il peut alors s'agir de représentation d'une maison, d'un cheval, ou d'un scooter, etc. Mais également sous la forme de bijoux, de vêtements, téléphone portable, montre, etc. Il est toujours extrêmement intéressant d'approcher les lieux où ces offrandes sont vendues puisqu'elles témoignent de processus de réaménagements psychiques très pertinents, collant au plus près par exemple de l'évolution des technologies.

iv. Les rites.

Les rites sont à la base du fonctionnement des autels, c'est « *une obligation rituelle* » (WEBER, 2003, p100) que de s'y astreindre, et dont nous acceptons volontiers que le sens nous échappe la plupart du temps. Le rite ne demande pas nécessairement une explication et obéit à la règle non écrite pourrait-on dire, du « *c'est comme ça* ».

Les rites permettent à l'individu de signifier la réalité de son identité religieuse et de son appartenance culturelle. « *Tout est commun à tous. Les mouvements sont stéréotypés ; tout le monde exécute les mêmes dans les mêmes circonstances et ce conformisme de la conduite ne fait que traduire celui de la pensée. Toutes les consciences étaient entraînées dans les mêmes remous, le type individuel se confond presque avec le type générique.* » (DURKHEIM, 2003, p 9). Appris par imitation, ils expriment un processus interculturel en cours, dans la mesure où leur pratique s'impose à tous, et où l'exercice individuel de celle-ci témoigne d'un processus de construction identitaire en devenir. Il est toujours extrêmement intéressant d'observer, lors de cérémonies, nécessitant la mise en œuvre de nombreux rites, les comportements des individus présents, et notamment ceux des étrangers qui vont bien souvent témoigner dans leurs attitudes -le plus souvent inconscientes- de leur propre rapport à l'altérité.

Dans les rites, la famille raconte son histoire collective et leurs pratiques permettent à chacun des membres d'y occuper et d'y démontrer sa place. Ils consentent également à saisir les liens qui unissent les individus aux différents cultes, souvent de manière de nouveau pragmatique, par la quantité, la qualité des offrandes ou le nombre de bâtons d'encens utilisés.

Par rite, a expliqué, Confucius, on entend « *le moyen de bien régler les choses [...] Les lectures modernes de Confucius soulignent les effets thérapeutiques de cette approche : conjuguant conscient et inconscient, elle permet de maintenir ou de restaurer l'unité de la personne* » (DUONG TAN TAI, 1932, p41).

b. Les autels religieux : analyseur du processus d'interculturalisation.

Nous avons vu précédemment que l'interculturalisation peut être pensée comme un processus social et psychologique permettant au sujet d'aboutir à une situation d'équilibre. Cette condition lui permettrait de satisfaire aux besoins de préservation de son identité culturelle d'origine menacée par le contact avec la culture d'accueil et aux besoins d'adaptation nés de ce même contact. Le concept d'interculturalisation nous semble particulièrement bien traduire cette capacité de l'individu que nous avons maintes fois constaté, à intervenir en tant que sujet dans le cours de son processus migratoire, et où la question *de la manipulation, de la réinterprétation*, soulignée par Guerraoui, tant de son système culturel d'origine que de celui de la culture d'accueil est particulièrement présente. C'est donc bien la possibilité qui s'offre au sujet, dans les autels, de mise en œuvre d'un processus singulier visant à lui permettre de réacquérir l'équilibre psychosocial porteur de ses différentes identités.

Si la maison, l'habitat, a été et est toujours, un lieu et un objet de recherche relativement courant, que ce soit en anthropologie, en sociologie, en psychologie ou en psychanalyse, nous n'avons pas pu au cours de cette exploration théorique, sûrement incomplète, trouver d'études interrogeant les autels religieux dans le cadre conceptuel, relativement spécifique, de la psychologie interculturelle, ni plus largement dans celui de la psychologie sociale ou de la psychanalyse. Une des raisons qui nous semble pouvoir expliquer cette remarque est la difficulté chez les chercheurs à percevoir le lien qui pourrait s'établir entre la présence d'autels religieux au sein d'une habitation et le processus migratoire. Ils questionnent l'intentionnalité de la démarche religieuse dans la migration, et non la production, ici les autels, qui résulte de cette interaction. Il ne s'agit pas, selon nous,

d'un non-intérêt, mais d'un questionnement qui ne peut-être perçu ou difficilement, à la manière d'un point de vue culturel que nous pourrions qualifier d'aveugle. De plus, sur les quartiers, le chercheur reste souvent trop peu de temps et participe trop rarement à la vie quotidienne des individus pour pouvoir observer l'éventualité de dynamiques culturelles autour de ces autels. (Il est également vrai, que la vente de statues de bouddhas transformées en lampadaires, en bougeoirs, en cendriers, etc., ne leur facilitent pas la tâche...) Comme nous l'avons souligné dans l'avant-propos, il nous a fallu plusieurs années de contacts directs et répétés avec les vietnamiens, au sein même de leur habitation, dans une très grande proximité avant de suspecter puis de réaliser l'importance qu'ont ces autels dans leur vie, l'importance de leur place. C'est de cette expérience de terrain que nous avons pu émettre l'hypothèse qu'ils puissent constituer des analyseurs des processus migratoires en cours.

Pour la psychanalyse, la maison suggère des analogies entre le fonctionnement psychique et l'aménagement de l'espace de vie. Celui-ci est alors pensé comme une projection de notre être où « *en conséquence nous reproduisons plus ou moins sur l'habitat le dessin de notre corps ; nous y recréons le contour de nos formes et de sa physiologie* » (EIGUER, 2004, p9). C'est un lieu de conservation de la mémoire familiale : « *elle parle de nos origines, de notre conception et de nos ancêtres* » (Ibid. p2). Elle nous protège, nous enveloppe, elle est un lieu de projection, etc. D'une manière générale, nous pensons que si la maison est perçue par notre système culturel, comme active, renseignant, témoignant, de l'activité humaine, les autels religieux par contre ne participent pas au sein de notre culture, à cette activité. Ils sont des objets. Le processus de socialisation propre à la culture française traduit lui-même cette difficile association. Le lieu réservé à l'activité religieuse est très nettement une construction située à l'extérieur de l'habitation, pourvue des outils nécessaires à son opérationnalité, en général l'église, pour ne pas la citer. Il y a séparation entre espace profane et espace sacré, même si quelques années en arrière, on trouve à l'intérieur des maisons françaises, des signes religieux, mais cependant très rarement des autels religieux. Le sentiment religieux lorsqu'il s'exprime, est d'ordre strictement privé ou en des lieux dont c'est la fonction. Parfois un rameau de buis ou d'olivier, placé sur un crucifix, traduit alors au sein des maisons son opérationnalité.

Dans leurs pratiques, les religions vietnamiennes ne nécessitent pas nécessairement l'existence d'un lieu particulier. Les pagodes et temples sont cependant extrêmement nombreuses dans ce pays, mais la possession par les individus d'un ou plusieurs autels religieux y compris parfois des tombes à proximité de l'habitation, permet la pratique des

cultes « à domicile » qui sont en fait selon nous, le reflet d'une vie se déroulant de manière non cloisonnée entre espace profane et espace sacré. Cette distinction lorsqu'elle est opérée relève d'un mouvement de pensée le plus souvent occidentale.

Cœur de l'espace de projection, expression des processus adaptatifs et défensifs traduits dans les réaménagements de l'organisation symbolique, l'autel matérialise ainsi une institution éducative autonome au sein de laquelle le sujet est à la fois l'objet et l'agent du processus. En ce sens, les autels religieux au sein des habitations paraissent constituer « *l'espace de rencontre* » possible défini par Denoux pour la mise en œuvre de ces processus interculturels. L'étude de cet espace renseigne sur ces derniers.

PROBLEMATIQUE.

Pour M. R. Moro, » « *la migration entraîne par ricochet une rupture au niveau du cadre culturel intériorisé étant donné l'homologie entre la structuration culturelle et la structuration psychique.* (MORO, 2009, p71). La migration entraîne une perte de sens.

Mais, au statut de « cause de la rupture » donnée à la migration, il convient nous semble t-il de la désigner également en tant que conséquence des déséquilibres apportés à l'homologie structurale d'origine. Pour les vietnamiens, ce sont les altérations apportées notamment par la guerre d'Indochine et du Viêt Nam, qui ont provoqué une rupture préalable au sein de la culture d'origine. Les dynamiques nécessaires au processus de stabilisation culturelle sont éprouvées par la désorganisation sociale, par l'effondrement de l'environnement.

Les rapports entre le sujet et son environnement arrivent à leur point de rupture et entraînent la perte des repères sociaux et la déstructuration psychique chez les individus créant ainsi une importante instabilité qui altère les fonctionnements physiologiques, psychiques et sociaux. Ce sont ces déséquilibres au sein de la culture d'origine qui entraînent le sujet à penser son exil. Ce dernier apparaît de la sorte comme une forme particulière de réponse à cette situation. Les mécanismes de défenses y sont donc extrêmement sollicités. L'exil par la fuite doit permettre à l'individu une mise à distance de la situation potentiellement traumatique. Mais il l'entraîne dans de nouveaux déséquilibres psychosociaux, lors du passage proprement dit de l'une à l'autre des cultures avec les conséquences parfois dramatiques que nous avons évoquées, lors notamment du contact avec la culture d'accueil. C'est dans une grande fragilité que cette rencontre avec la société d'accueil va s'opérer.

Au cœur de celle-ci, les questionnements liés à l'identité culturelle du sujet, les rapports qu'il va entretenir avec sa culture d'origine et la culture d'accueil vont devenir des enjeux majeurs. La nature des réponses apportées à ces questionnements permet à chaque sujet de s'inscrire dans un processus migratoire singulier. La restauration de ces équilibres prend la forme de stratégies conscientes et inconscientes, de « *stratégies identitaires* » (CAMILLERI), de modes opératoires spécifiques. La mise en forme de ces réponses destinées à réengager les équilibres dynamiques nécessaires à la stabilisation du système, utilise le support de la culture d'origine. Il y a dans celles-ci la trace, la mémoire, l'héritage de la culture d'origine. (DEVEREUX) Les réponses, si elles appartiennent au sujet, sont également caractéristiques de sa culture. Il y a conservation par ces réponses d'un système culturel

spécifique. La dimension socio-historique de la migration permet d'éclairer celles-ci de manière significative. Elles témoignent également de ce qui a été perdu, des abandons, contraignant le sujet à remplir les vides et combler les espaces. L'interruption, la rupture, apportées au processus de construction identitaire rencontrent, dans la reprise de sa continuité temporelle, ces absences. De fait, les dynamiques engagées par les individus vont témoigner de leurs tentatives d'adaptation à cette situation, d'une reconstruction de sens, non toujours aboutie au sein desquelles la question de l'identité culturelle est fondamentale.

Par la mise en perspective de notre connaissance empirique et de notre recherche théorique, nous avons voulu étudier dans cette exploration comment les migrants, ici les exilés de la « 1^{ère} génération », vont mettre en œuvre dans l'espace social, extra et intra muros, ces dynamiques. L'espace social est ici celui défini par la société d'accueil qui l'impose plus qu'elle ne le propose à l'attention des migrants.

Cet espace est porteur d'unités de sens difficilement intelligibles par les migrants. Ces unités de sens peuvent apparaître pour les sujets tout à la fois proches de celles qui opèrent dans leur culture d'origine mais dans le même temps très éloignées, créant un sentiment d'inquiétante proximité. C'est néanmoins au sein de cet espace que vont s'exprimer les processus élaborés par les migrants pour faire face à la situation d'exil et au contact culturel. Parmi ceux-ci, nous interrogeons ceux pensés selon nous par les individus comme leur permettant le réengagement des dynamiques nécessaires à la continuité du processus de construction identitaire.

Produites au sein de processus interactionnels, ces dynamiques aboutissent à la création d'un espace spécifique, d'un environnement culturellement originel. L'observation des comportements des individus au sein de celui-ci, les modifications et transformations, qui y sont apportées, apparaissent comme permettant aux migrants de recréer un environnement bien particulier et nécessaire au réengagement du processus de reconstruction identitaire. Dans l'extra-muros, il prend forme en un lieu où s'effectuent les contacts interculturels, où s'expriment les processus adaptatifs, notamment dans la rencontre avec les institutions éducatives de la société d'accueil. Il est également le lieu où s'organise la conservation du système culturel d'origine, où s'expriment les processus défensifs, il « donne et se donne à voir ». L'extra-muros apparaît comme le lieu permettant la réorganisation sociale.

C'est au sein de l'intra-muros que nous portons notre attention et plus exactement sur la question de l'élaboration des autels religieux. En tant que système de pensée, la religion occupe au sein de la culture vietnamienne une place particulièrement importante,

constamment soulignée, notamment tout d'abord par les premiers missionnaires, les archéologues, puis par les anthropologues. Elle est au cœur de l'identité culturelle vietnamienne et en constitue un étayage fort. De plus, « *elle (la religion) est au cœur des processus d'identification au groupe, et constitue un marqueur distinctif que les acteurs sociaux peuvent exploiter dans les relations intergroupes* » (GUERRAOUI, 2009).

L'importance de cette place est notamment témoignée, entre autres, par la présence systématique au Viêt Nam de ces autels religieux au sein des habitations. Ceux-ci sont indubitablement constitutifs de l'identité culturelle vietnamienne, et leur élaboration obéit à des règles précises transmises de générations en générations, le plus souvent par voie orale, par imitation. Confrontés aux difficultés, aux pertes que fait surgir l'exil, les vietnamiens utiliseraient l'élaboration des autels religieux au sein de leurs nouvelles habitations comme une ressource particulière, spécifique à leur culture, leur permettant de faire face à la question de leur identité.

Ces nouvelles élaborations doivent tenir compte des exigences de la culture d'origine : la disposition spatiale, la symbolique spécifique, les rites et les possibles ou impossibles rencontrés dans la culture d'accueil soit ici, la disposition des habitations, la surface disponible, etc. En permettant de reconstruire l'espace, elles apparaissent comme de possibles réponses aux questions subjectives de réassurance et de recherche d'étayage psychique nées des pertes et des abandons provoquées par l'exil.

Ces « nouveaux » autels, ces créations culturelles, témoignent de la nature des dynamiques engagées par chaque sujet, qu'impliquent les indispensables réaménagements psychiques et sociaux. C'est dans le cadre du processus d'interculturalisation que ces dynamiques prennent place, afin de maintenir des éléments de la culture initiale, faire face aux questionnements liés à la perte, s'accommoder à la culture d'accueil.

Il y aurait ainsi dans la présence des autels, la traduction d'une dynamique interculturelle à deux niveaux : l'un de type défensif par la conservation de la culture d'origine, le second de type adaptatif lié au contact culturel d'avec la société d'accueil. Cette ressource particulière traduirait le processus d'interculturalisation en cours, dans le sens où « *nous appelons processus d'interculturalisation, ces concessions, ces transformations des pratiques culturelles, ces emprunts à d'autres cultures qui permettent de dépasser la différence culturelle lors du contact.* » (DENOIX, 2004)

Les autels religieux ne seraient-ils pas l'expression des processus interculturels et des stratégies individuelles ?

HYPOTHESE GENERALE

Nous formulons l'hypothèse que :

Les dynamiques adaptatives des migrants vietnamiens s'appuient à une disposition culturelle qui optimise les processus de réaménagement psychique permettant une continuation de la culture d'origine tout en favorisant l'adaptation à la culture d'accueil.

DEUXIEME PARTIE : METHODOLOGIE

A. LE CHERCHEUR ET LES AUTELS : QUESTIONNEMENTS PREALABLES

« Un génie, portant le ciel sur sa tête, se mit à creuser le sol. Il voulait tirer de la terre des matériaux pour construire une colonne destinée à soutenir le firmament et ainsi être libéré de ce fardeau. Plus la colonne s'élevait, plus le ciel se tendait. Peu à peu, ciel et terre séparés apparurent, le premier rond, la seconde carrée. »

(Huu Ngoc et F. Corrèze)

Observer des phénomènes en psychologie interculturelle, et plus particulièrement ici les autels religieux, mais plus encore les analyser, rendre compte de leur organisation, peut apparaître comme une tâche sinon impossible à réaliser, du moins trop peu scientifique. Il s'agit en effet d'étudier au travers de l'élaboration d'un ou plusieurs autels religieux emplis d'une symbolique extrême-orientale difficilement perceptible, les processus interculturels à l'œuvre chez un sujet s'exprimant parfois avec difficulté dans la langue française ou traduit imparfaitement par un compatriote lorsqu'il s'exprime dans sa langue maternelle. De plus, cet ensemble ne peut être perçu qu'au travers du prisme nécessairement et résolument déformant qui nous a été donné par notre propre système culturel et où le ciel est rond et la terre carrée.

Que pouvons-nous dire de ce « quelque chose », qui puisse tout à la fois permettre d'en saisir le sens au sein de sa culture puis d'en proposer une transcription compréhensible dans la nôtre? Comment chercher à trouver les correspondances de sens entre notre univers et cet autre, pour lequel il n'a été prévu chez nous, que peu ou prou de place ?

Peut-être plus sûrement, comment nous positionnons-nous dans ce rapport si particulier et si personnel à l'altérité et plus spécifiquement ici avec l'objet de la recherche ? Devons-nous aller vers une sorte d'empathie que l'on pourrait qualifier de technique ?

La démarche de chercheur nous impose de concevoir puis d'interposer, entre nous-mêmes et l'objet de notre recherche, un outil autorisant une observation et un recueil de données scientifiques. « L'outil- méthode », doit nous permettre ce recueil de données et son analyse. Il doit, c'est une évidence, prendre en compte l'objet de la recherche, mais tout autant interpeller notre propre place au sein de celle-ci au risque d'une importante dimension subjective perturbant tant la construction de la méthode, le recueil des données, que l'analyse des résultats : « *Les attitudes face à la connaissance dépendent bien plus étroitement des*

options philosophiques des chercheurs que des difficultés concrètes rencontrées au cours de la recherche scientifique. A un autre point de vue les questions de méthodes elles aussi, sont fortement influencées par les a priori philosophiques. La notion de méthode est extrêmement ambiguë » (VINSONNEAU, 2003, p82). .

L'objectif du travail mené précédemment dans le cadre de l'exploration théorique vise à faire apparaître les mouvements, les dynamiques à l'œuvre lors du contact culturel. Les termes de stabilité, instabilité, équilibres et déséquilibres, homéostasie, re-structuration, de ré-organisation, etc. en sont la traduction. Notre attention s'est dirigée sur les autels vietnamiens présents dans les habitations, comme le lieu possible de l'expression de ces mouvements. La proximité nécessaire à l'observation des autels au sein des habitations nous conduit préalablement à la présentation de notre démarche de recherche à aborder trois questionnements particuliers, incontournables, nous semble-t-il, en psychologie interculturelle, mais également d'un point de vue éthique. Il s'agit de la question de notre place au sein de cette rencontre, de celle de notre initiation, du contre-transfert culturel.

Dans un second chapitre nous indiquons notre démarche de recherche et la construction du modèle d'analyse. Ceci nous conduit à présenter la spécificité de cette méthode en lien avec le champ théorique de la psychologie interculturelle, les données quantitatives présentées nous permettent de démontrer la particularité « ethnique » du lieu de notre recherche. La proposition méthodologique que nous empruntons pour faire face aux exigences scientifiques de la recherche et aux risques spécifiques liés à la psychologie interculturelle tente de surmonter ces difficultés majeures. La photographie des autels, notamment, et l'analyse qui en est faite participent de cette proposition.

1. La place.

Cette recherche se situe au cœur d'un terrain particulier puisqu'il s'agit du lieu de notre intervention en qualité d'éducateur spécialisé pendant plus de vingt ans. Conduire cette recherche, qui nécessite notamment l'observation d'autels religieux vietnamiens au sein même de leurs habitations, de mener des entretiens, requiert à l'évidence de pouvoir y pénétrer. Cela nécessite que l'on nous y autorise expressément. Pouvoir aborder cette intimité, c'est donc avoir avec la personne une relation, qui nous renvoie à une place particulière. Et si, notre démarche s'inscrit pour nous dans le cadre d'une recherche en thèse, pour les personnes concernées, notre objectif est la plupart du temps difficilement saisissable et bien souvent, elles ne le saisissent pas du tout. Ce qui n'exclut nullement la possibilité qu'elles lui attribuent

un sens particulier produisant suffisamment de cohérence pour qu'elles s'y impliquent. Cette possibilité, à notre connaissance particulièrement rare, d'aborder au plus près cet « univers », nous a été donnée par cette longue présence sur le terrain, que ce soit dans l'extra ou l'intra-muros. Nous nous situons donc bien ici dans le cadre d'une approche émique conduite en direction d'une seule culture et entendue comme « *les tentatives de compréhension, de l'intérieur, des significations culturelles des phénomènes envisagés* » (ibid., p108).

Au début de notre activité, les vietnamiens rencontrés dans l'exercice de notre profession d'éducateur spécialisé, (terminologie professionnelle pour laquelle il convient de souligner ici qu'elle n'a pas d'équivalent au Viêt Nam), manifestent à notre endroit une attitude, une manière de faire, singulières. Celles-ci, à la fois font plus que nous convenir : manière particulièrement bienveillante d'être accueilli dans les familles, intérêt porté à notre venue, à notre discours, ... mais dans le même temps nous procurent un sentiment étrange et d'étrangeté au fur et à mesure que cette même relation devient plus engagée, plus proche. C'est la façon d'être « testé » sur, par exemple, notre capacité à manger avec des baguettes, à parler quelques mots de vietnamien, à fournir des renseignements sur notre vie privée, notre situation familiale, notre salaire, etc. ; demandes qui vont beaucoup nous interroger. Mais en effet, qui sommes-nous ? Quid d'un éducateur spécialisé au Viêt Nam ?

Mais là où nous renvoyons des réponses en termes professionnels, on nous attend sur le terrain humain, là où la séparation vie professionnelle-vie privée apparaît comme totalement infondée. On nous demande de préciser la raison de notre présence et surtout l'utilité de celle-ci, notre place n'étant plus désignée seulement par notre identité professionnelle mais bien plus par l'observation de l'adéquation dans notre fonctionnement entre ce que nous avons évoqué plus haut, en tant que part du sujet et part du social : « *Il n'est pas utile de préciser que j'ignorais tout de ce système de places* » (FAVRET-SAADA, 2008, p38.). En lien avec le confucianisme, nous sommes rapidement désignés sous différentes appellations, correspondant à des places précises au sein de la société vietnamienne, fonction des différentes situations rencontrées, du type de réponses apportées, de leur importance, de leur complexité, etc. : « *On peut dire que, dans le cas idéal où j'aurais pu choisir en connaissance de cause, l'alternative était chaque fois la suivante : ou bien je refusais cet accollement de mon nom à une place et je me retirais du procès de parole, en signalant qu'il y avait erreur sur la personne ou bien j'acceptais d'occuper la position qu'on me désignait, à moins que je n'en propose une autre que je serais plus en mesure d'assumer.* » (Ibid., p40). Nous choisissons d'accepter la place qui nous est désignée. Ce choix, « dans l'instant », va s'avérer fondamental puisqu'il va nous permettre de nous approcher au plus près de la

diversité des expressions de cette culture. Mais, la prise de cette place nécessite de prendre des risques car : « *J'abordais le candomblé avec une mentalité façonnée par trois siècles de cartésianisme. Je devais me laisser pénétrer par une culture qui n'était pas la mienne. Je devais par conséquent me convertir à une autre mentalité. La recherche scientifique exigeait de moi le passage préalable par le rituel d'initiation.* » (BASTIDE, 2001, p194).

2. Initiation: Le temps des apprentissages.

À l'occasion du premier séjour au Viêt Nam en 1992, un des jeunes nous confia peu de temps après notre retour, alors que nous nous inquiétions auprès de lui de sa situation, qu'il avait effectué durant le voyage un certain nombre de cérémonies religieuses qui selon lui, lui avait permis de régler, en France, la problématique très sérieuse qu'il y rencontrait depuis plusieurs années. Il se disait apaisé. A l'époque, celle-ci avait conduit à l'intervention de la police, de la justice, des services sociaux, et nous avons été très étonnés de l'apathie dont il semblait faire preuve pour tenter de régler ces problèmes. Lors de cet entretien, il nous révéla que ses difficultés rencontrées en France, n'étaient que les conséquences de la colère de son père décédé, car : « *il l'avait oublié* » (sic). Dans le dénuement, puisque non objet de culte, abandonné, le père avait transmis des messages prenant la forme de rêves ou d'ennuis au quotidien, que dans l'exil, il n'était plus en mesure d'interpréter. Ce n'est que lors du séjour au Viêt Nam, alors qu'il s'ouvrait à sa famille de ces difficultés, qu'elle lui rappela ses obligations de fils aîné envers son père. Les cérémonies qui s'ensuivirent réinstallèrent un fonctionnement culturel vietnamien cohérent.

C'est la première fois que nous sommes confronté à la traduction concrète dans la vie quotidienne du migrant, du culte des ancêtres et : « *L'amnésie régulière, la sidération, l'arrêt de la réflexion devant ce qui apparaît comme informulable –c'est à dire la perception confuse de ce qu'il y a là un impossible- ce fut ma condition ordinaire au cours de cette aventure.* » (Ibid. p48). Cette rencontre avec l'indicible est bientôt suivie de beaucoup d'autres : d'un déjeuner dans une famille en compagnie d'un mort, d'une négociation en sorcellerie, jusqu'à la mort d'un vietnamien envoûté pour les uns, décédé d'une maladie incurable pour les autres... Seule cette approche émique, du dedans, semble permettre de dépasser le stade de la rencontre pour engager une démarche plus aboutie intellectuellement de compréhension des phénomènes observés. Et la nature même de la recherche en psychologie interculturelle, demande que : « *passé le temps de l'imbibation, vient inéluctablement celui de la distance à prendre, car c'est le propre du langage, et en particulier du langage scientifique, que d'agir dans le sens d'une séparation.* » (LAPLANTINE, 2001, p194). La démarche de recherche

nous oblige à dépasser ce stade « *de la compréhension par le dedans* » (Ibid. p195). Car dès lors que l'idée est de rendre compte de ce que nous avons vu, il faut bien envisager un retour possible vers le dehors, vers la nécessaire distance, la conceptualisation, « *la compréhension par le dehors* » (Ibid. p195). Il faut sortir.

Sortir c'est questionner sa place, la comprendre pour éviter de se perdre. Car être ami, tonton, parrain, enseignant, soignant, éducateur, même prononcés dans la langue vietnamienne, *bạn tâm giao, chú, cha đõ đầu, giáo dục*, ne fait pas de vous un vietnamien. Avoir conscience qu'être ami, tonton, parrain, c'est l'être en qualité d'étranger, même proche. Et les espaces qui vous sont interdits, qu'ils soient sociaux, linguistiques, sensoriels, sont là nombreux pour vous le rappeler. Et c'est peut-être dans sa réaction à ces interdits, le plus souvent non dits, que l'on peut mesurer la distance qui nous sépare de cet autre que l'on croyait alors si proche. Tout à coup, la proximité parfois fascinante nous perturbe faisant surgir en nous une « inquiétante étrangeté ». L'approche étique succède et complète l'indispensable approche émique : le temps de l'analyse est venu.

« *Aussi doit-on franchir une étape supplémentaire et commencer à dépasser sa culture. Cela ne se fait pas dans une chaise longue.* » (HALL, 1979, p49).

3. Contre-transfert culturel

« *Lorsqu'il est aux prises avec un objet scientifique et qu'il s'interroge à propos d'une méthodologie susceptible de lui permettre de saisir au mieux le chatouement de cet objet-, le chercheur doit être prêt à assumer l'angoisse de l'incertitude...* » (VINSONNEAU, 2003, p150). Devereux élargit la notion de transfert en psychanalyse à « *l'ensemble des phénomènes survenant en situation de clinique et de recherche en sciences humaines* » (MORO, 2009, p159). Pour lui, toute situation de recherche « dans les sciences du comportement » implique obligatoirement une relation transférentielle du sujet (de la recherche) vers le chercheur. « *Le transfert devient alors la somme des réactions implicites et explicites que le sujet développe par rapport au clinicien ou au chercheur.* » (Ibid., p159). « *Entendu dans le champ théorique de la psychanalyse comme « l'ensemble des réactions affectives conscientes ou inconscientes de l'analyse envers son patient* » (LAROUSSE, 2005, p213), la notion de contre-transfert va, dans le champ théorique de l'ethnopsychiatrie voir apparaître au sein de celui-ci la dimension culturelle. Désigné sous le terme de contre-transfert culturel, il « *concerne la manière dont le thérapeute (ici le chercheur) se positionne par rapport à l'altérité du patient, par rapport à ses manières de faire, de penser la maladie, par rapport à tout ce qui fait l'être culturel du*

patient » (ibid. p213). Ce contre-transfert culturel influence considérablement notre relation à l'autre. Il l'influence, d'une part parce qu'il renseigne cet autre par nos gestes, nos attitudes, souvent inconscients sur la nature de nos sentiments et, d'autre part, il nous renseigne, dans ce contact, sur ce que nous sommes au plus profond de nous. Nous sommes d'accord avec P.FERMI lorsqu'il indique : « (qu') *Avant même de rencontrer un patient étranger il est indispensable de connaître ses propres marques, ses propres repères dans les foisonnements des représentations idéologiques, politiques que ces patients migrants amènent avec eux* ». L'introspection est de mise. Cependant notre expérience de cette altérité nous amène à penser, avec modestie, que ses/ces propres marques et ses/ces propres repères ne peuvent être atteints que dans le cadre du contact culturel. Tout idée d'une connaissance à priori de soi, de son propre rapport à l'altérité, ne serait-ce qu'à minima, nous semble ici particulièrement complexe à réaliser, si ce n'est impossible. Ce sont ces mêmes rencontres avec l'autre, porteur d'un rapport au monde singulier, que ce soit dans ses expressions physiques, psychologiques ou sociales parfois radicalement différentes des nôtres, qui vont nous amener aux limites de notre altérité. Ce moment, c'est celui où notre psychisme n'est plus en mesure d'interpréter la situation rencontrée : « *il y a là la possibilité pour le clinicien d'une perte de ses repères conceptuels* »¹⁰¹ La sensation de vide, d'absence de sens y est alors intense, et nous indique alors les limites qu'il ne faut parfois pas vouloir franchir : « *on ne prend conscience du système de contrôle que lorsqu'il y a interruption dans le programme caché, ce qui arrive très fréquemment dans les relations interculturelles.* » (HALL, 1979, p50). Les mécanismes de défense y sont intensément sollicités.

Pour Devereux, loin de constituer un frein à la rencontre, « *le contre-transfert plutôt que le transfert, constitue la donnée la plus cruciale de toute science du comportement, parce que l'information fournie par le transfert peut en général être également obtenue par d'autres moyens, tandis que ce n'est pas le cas pour celle que livre le contre-transfert.* » (DEVEREUX, 1980, p15). La réaction contre-transférentielle peut provoquer dans la recherche : « *la déformation de la perception et de l'interprétation des données, elle oblige le chercheur à la mise en place de résistances à ces réactions, qui prennent l'allure d'une méthodologie, et provoquent de nouvelles déformations.* » (Ibid. p16). Ne pas abaisser ses défenses, face à une représentation d'un monde dont on ne connaît rien où du moins pas grand-chose, fait courir le risque de vouloir compresser, travailler, modeler celle-ci de manière à pouvoir l'assimiler au nôtre : « *L'histoire montre que lorsqu'ils sont confrontés à*

¹⁰¹ Ibid.

ce problème, le plus souvent, les hommes se sont empressés de s'octroyer une nature d'essence supérieure, tout en reléguant les étrangers dans un univers subalterne ». (VINSONNEAU)

Devereux propose à l'observateur d'accepter ces perturbations plutôt que de s'en défendre « *par une pseudo-méthodologie [...] responsable de presque tous les défauts des sciences du comportement.* » (Ibid. p17). Mais, accepter ces perturbations, c'est prendre le risque de perdre le contact avec le/son, réel. Nous évoquions cependant cette démarche, alors empirique, que nous avons pourtant choisi d'emprunter et que nous indiquions, modestement, à propos du travail mené en qualité d'éducateur auprès des vietnamiens : « *Le 16 août 1994, dans un Toyota qui poussivement tentait de nous faire franchir le Col des Nuages, passage obligé pour aller de Hué à Danang, la tête contre la vitre, regardant défiler le paysage, fatigué d'entendre les vietnamiens dire que s'ils peignaient des yeux à l'avant de leurs bateaux c'était pour qu'ils y voient, je pris la décision suivante : ce que je sais c'est que je ne sais rien. Ipso facto, comme disent les latins, je me retrouvai alors la tête à l'envers et du coup je vis beaucoup mieux depuis, du verbe voir au passé simple et vivre au présent.* » (THERS, 2005, p6).

Accepter ces perturbations implique que nous parvenions dans un premier temps à nous interdire de décoder ce que nous allons être en mesure de ressentir. Il nous faut accepter de ne pas comprendre, et ce dans le cadre d'une situation particulière puisque l'objet même de l'étude est de parvenir à décoder le sens même de ces fonctionnements. Peu ou prou, il paraît en effet d'une difficulté extrême que de s'extraire de son propre mode de représentations pour en appréhender un autre en un « ce que je sais, c'est que je ne sais rien. », facilement understandable, difficilement applicable. Ne pas savoir étant déjà en soi une forme de connaissance ; et la manière de « ne pas savoir » renvoyant à une forme d'élaboration culturelle propre à celui qui « ne sait pas ». On peut donc « ne pas savoir » d'une manière occidentale ou asiatique : « *lorsque les études de psychologie envisagent de cerner certains phénomènes que fait naître le contact entre diverses populations, productrices de codes culturels distincts, l'élucidation du fondement épistémologique de cette approche en tant que science est particulièrement compliqué, puisqu'il s'agit de réfléchir sur la connaissance qu'un sujet élabore à propos d'autres sujets, eux-mêmes connaissant : ils perçoivent, comprennent et assimilent, selon des répertoires pratiques et symboliques différents, divers objets (choses, signes ou concepts) auxquels ils réagissent, en adaptant leurs réponses, jugements et décisions d'après des processus qui ne sont pas nécessairement commun avec ceux de l'observateur.* » (VINSONNEAU, 2003, p189).

Devereux se propose d'accepter « *volontiers de me tenir sur la tête si en cette position, et seulement en cette position, je pouvais déchiffrer le sens de quelque chose qui, lorsque je la considère en position normale, me demeure inintelligible.* » (DEVEREUX, 1983, p84). Cependant, toute la différence entre notre démarche empirique et celle de Devereux tient en une phrase complétant la première: « *Mais et c'est cela qui importe- je suis également prêt à reprendre ensuite ma position normale afin d'intégrer ce que j'ai entrevu la tête en bas avec ce que je perçois en situation debout* » (Ibid. p84), ce que nous comprendrons plus tardivement. Car à rester trop longtemps « *la tête en bas* » ou à ne plus vouloir comprendre le monde à partir de la logique inhérente au système, les dysfonctionnements psychologiques apparaissent rapidement comme le résultat de « *tentatives inefficaces pour concilier les expériences du monde et les modes d'organisation du comportement – biologiques, psychologiques et culturels- divergents.* » (Ibid., p92). La rencontre avec l'autre, ici celui fréquenté par nous, et ce quasiment au quotidien pendant plusieurs années, tient compte explicitement de nos réactions contre-transférentielles dans le cadre de cette recherche. En deçà, elles risquent, ainsi qu'indiquées plus haut, de considérablement perturber tant le recueil des données que leur analyse notamment par un positionnement a priori de notre part de « déjà sachant ». Il n'y aurait rien en fait que nous ne sachions déjà. Tout au plus, ce que nous découvririons ne viendrait que confirmer un savoir préinstallé. « *Pouvez-vous être encore surpris ?* », nous avait alerté très justement notre directrice de thèse. Peut-être, l'acceptation de ces perturbations permet cependant d'aller « plus loin » dans l'altérité, en nous autorisant des questions, des attitudes particulières que seule permet cette acceptation. Ce nouveau lieu repère nous offre une observation plus juste. La méthodologie, rien que la méthodologie, doit permettre l'élaboration d'une possibilité de réponses à ces questionnements : comment observer ce qui échappe à notre entendement, douter de notre perception et de l'analyse des éléments perçus, traduire l'indicible, se fier à notre instinct ?

4. La question de la langue en psychologie interculturelle.

Nous allons rencontrer sept personnes auxquelles nous allons demander de discourir à propos des autels religieux présents dans leurs habitations. Cette demande prendra la forme d'entretiens, où le son de la langue va permettre d'exprimer le sens de la parole. Mais si nous ne parvenons pas à entendre le son, il ne nous sera pas possible de déchiffrer le sens. Quelle que soit la qualité du lecteur, de celle de la retranscription et de l'analyse qui en sera faite, il nous paraît tout à fait impossible que celui-ci puisse se représenter de quoi il s'agit sans avoir accès à d'autres indicateurs qui permettent de contourner l'obstacle du son par l'utilisation

d'indicateurs de sens. Préalablement, il nous paraît important de nous arrêter succinctement quelques instants, sur quelques éléments notamment historiques de connaissance de la langue vietnamienne.

Vecteur de la parole la langue porte en elle la sonorité de l'histoire de la culture. Celle du Viêt Nam, de l'invention de son écriture jusqu'à sa pratique aujourd'hui par les réfugiés vietnamiens, raconte cette histoire¹⁰².

a. Approche de la langue vietnamienne.

Jusque vers le 13^{ème} siècle on ne trouve pas trace d'une écriture vietnamienne. Jusqu'alors, la langue vietnamienne utilise les caractères chinois : « *Ce sont les lettrés proches du peuple et non-conformistes, qui créèrent l'écriture nôm pour transcrire leurs œuvres dans la langue populaire qui étaient jusqu'au environ des 13^{ème}-14^{ème} siècles uniquement une langue parlée* » (NHUNG AGUSTONI-PHAN, 1997, p142). On doit au père Alexandre de Rhodes (1591-1660), missionnaire, qui effectua plusieurs séjours au Viêt Nam, d'avoir transcrit phonétiquement la langue vietnamienne, alors écrite sous forme d'idéogramme sino-vietnamien, en alphabet romain¹⁰³. Alexandre de Rhodes va utiliser l'alphabet romain et y adjoindre, pour coller au plus près de la tonalité de la langue vietnamienne originelle, six signes (caractères diacritiques), à la manière d'un dièse ou d'un bémol, placés au dessus des voyelles ; pour quatre d'entre eux, au-dessous pour l'un, sans signe pour le dernier. Les voyelles **A** et **O** se déclinent sous trois autres formes et sous deux formes pour les voyelles **E** et **U**. La lettre **Â** est ainsi une lettre en elle-même dont la prononciation, déjà différente du **A**, peut-être modifiée en y adjoignant un des six accents toniques précités. La perte ou l'oubli de ces accents conduisant à la perte du sens. Des lettres de l'alphabet romain y sont supprimées, **F** devient **Ph**, **J**, **W**, **Z** devient **Gi**. D'autres sont « inventées », tel qu'un **D** barré d'un tiret central sur son pied.

À titre d'exemple, la même syllabe MA prononcée différemment peut se traduire par : fantôme-ma, joue-má, tombe- mã, plumage-mã, plant de riz- mạ.

La langue vietnamienne, le *Quốc-ngũ* - littéralement, langue nationale - prend alors sa forme définitive. Modifiant ainsi plus aisément les âmes, dès le XVII^{ème} siècle le catholicisme pénètre le Viêt Nam, alors qu'il rencontre des difficultés à s'imposer dans les pays frontaliers, notamment la Thaïlande, le Cambodge, le Laos (écriture sanscrit) et bien évidemment la

¹⁰² Dans la mesure du possible nous essayons de retranscrire les noms communs et noms propres utilisés dans cette recherche conformément à leur écriture en langue vietnamienne.

¹⁰³ Cette tentative, réussie, de romanisation de la langue vietnamienne, avait eu un préalable en 1548 au Japon par l'entremise de Yajiro, chrétien japonais.

Chine (idéogrammes). Cet avantage très net dans l'expansion du mouvement catholique et plus généralement dans la colonisation menée au XIX^{ème} siècle, se retourne contre ses instigateurs lors de la guerre d'Indochine, puis la guerre du Viêt Nam. L'utilisation des tracts, des journaux des mouvements d'indépendance vietnamiens rédigés en *Quốc-ngũ* est rendue plus facile par l'emploi des moyens modernes de l'imprimerie occidentale : « *L'introduction et la diffusion de l'écriture romanisée concurremment avec le développement de l'imprimerie donnèrent une forte impulsion au mouvement littéraire, tant sur le plan du contenu que sur celui de la forme* »¹⁰⁴. La romanisation de la langue va s'avérer d'une extrême importance lors des mouvements migratoires du XX^{ème} siècle, et va considérablement influencer et ce positivement, le processus d'insertion à la société française. La proximité de perception visuelle et auditive crée un lien immédiat, rassurant, avec la langue française. , Ce qui ne sera pas le cas pour les cambodgiens et les laotiens, même si beaucoup d'entre-eux eurent préalablement connaissance de la langue française. Pour partie, cette possibilité explique une moindre appréhension pour les vietnamiens du système scolaire et une circulation facilitée au sein de l'espace social.

Monosyllabique et polytonique, la langue vietnamienne se prête fort difficilement pour les français, à son apprentissage, que ce soit à l'écrit ou à l'oral et ne peut-être rendu que très imparfaitement par les systèmes occidentaux de traitement de texte. Sa lecture est difficile. Elle procure cependant une sensation visuelle de proximité immédiate liée à l'utilisation des lettres de l'alphabet romain et dans le même temps une impression d'imperméabilité dans l'utilisation des accents. Au Viêt Nam, cette difficulté rend complexe l'orientation dans l'espace social. Le risque de se perdre y est donc toujours très présent. Son écoute procure une impression d'une langue très rapide, saccadée. Très éloignée dans ses sonorités de la langue française, elle ne permet pas, là aussi, à l'auditeur de retrouver en son sein des mots ou expressions qui témoigneraient d'une forme de proximité linguistique. Nous sommes ainsi dans l'incapacité à saisir même à minima le sens d'une conversation entre vietnamiens. Au Viêt Nam ou en compagnie de vietnamiens à Limoges, cette incompréhension crée rapidement un sentiment d'exclusion, d'insécurité, d'égarement. Observer son propre comportement dans ces moments permet de commencer à s'approcher de la réalité traversée par les migrants lors du contact culturel. Contrairement aux vietnamiens qui sont, dans la migration, contraints d'optimiser la proximité de leur langue d'avec celle de la langue française, les français hors de tout contexte migratoire, de toute rencontre

¹⁰⁴ NGUYEN KHAC VIEN et HUU NGOC.

obligatoire, trouvent la langue vietnamienne particulièrement éloignée de la leur. L'impossibilité pour les premiers, dans l'exil, de retour dans leur pays, entraîne la mise en place de mécanismes adaptatifs à cette situation. La possibilité toujours présente pour les seconds où la rencontre n'est toujours en fait qu'éphémère entraîne une mise à distance.

Malgré une présence de plus d'une centaine d'années et la volonté toujours très présente dans le processus colonial français d'imposer sa langue aux colonisés, très peu de mots d'origine française, qui pour beaucoup ont trait à la nourriture, ont pu pénétrer l'espace linguistique originel vietnamien.

Si la langue française a été parlée par une partie, souvent la plus aisée, de la population vietnamienne durant l'Indochine – celle que l'on retrouve au début de la migration en France - cette pratique a très rapidement disparu pour n'exister aujourd'hui qu'à la marge. Elle a fait place après le départ des français, à l'américain, à la langue russe, puis de nouveau aujourd'hui à la langue anglaise. ,

Il nous semble important pour notre étude de connaître, d'une part ce type de fonctionnement qui conduit les vietnamiens à créer leur propre langue écrite, le *nôm*, faisant ainsi face à la menace de la disparition de leur langue lors de l'occupation chinoise, se distinguant de la langue de l'occupant. Et, il nous faut comprendre comment d'autre part, ils vont adopter comme langue nationale le *Quốc-ngũ*, langue pourtant inventée pour leur évangélisation puis utilisée comme arme pour leur colonisation, encouragée par les français et qui aurait pu à elle seule, en d'autres lieux, symboliser la langue de l'occupant. En créant dans un premier temps, leur propre langue écrite, les vietnamiens se dotent d'un outil leur permettant de s'affranchir de la tutelle culturelle chinoise, de faire face à cette domination intellectuelle et de conserver par la transmission dans leur propre langue écrite leur culture d'origine. En plaçant au sein de leur propre système culturel la langue pourtant « conçue » par l'étranger pour les asservir en tant que langue nationale, ils l'utilisent comme un rouage essentiel au déroulement de leur propre processus de socialisation, ce qui témoigne d'une dynamique adaptative particulièrement efficiente.

b. L'utilisation de la langue dans la recherche en psychologie interculturelle.

La langue est dans le contexte de la recherche en psychologie interculturelle, chargée, « pâteuse », où « *l'aspect linguistique porte en lui une charge culturelle plus qu'une fonction de communication, il s'inscrit dans un ordre symbolique* ». ¹⁰⁵ Qu'elle soit commune aux deux acteurs de la recherche, ou différente, la problématique reste entière :

- Commune aux deux acteurs de la recherche, elle renvoie,
 - o lorsqu'elle est celle de la culture d'accueil, à un rapport social dominant-dominé lors de la rencontre, où les deux acteurs de la relation ont une maîtrise de la langue très différente qui hiérarchise immédiatement la situation.
 - o Elle signifie, lorsqu'elle est celle de la culture d'origine, souvent un parcours d'insertion différent au sein de la société d'accueil de l'un à l'autre des deux protagonistes, une hiérarchisation. Elle engage l'un et l'autre dans une proximité, souvent de surface. Le chercheur change sans arrêt de places, devenant lui-même son propre interprète, il traduit et se traduit.

- Différente pour les deux acteurs, elle nécessite obligatoirement l'utilisation d'interprètes dont les compétences sont en général proportionnelles à la formation qui leur a été donnée et à la rétribution financière qui leur a été accordée. La présence de l'interprète est rarissime dans le parcours du migrant au sein de la société française, et rarement bon signe. Elle est liée, dans la plupart des cas, à une obligation légale, dans le cas de comparution devant la justice ou la police. Jusqu'alors les agents sociaux s'accommodent pour communiquer, si nécessaire, de la présence d'un enfant de la famille qui devient porteur souvent instantanément d'une histoire « qui n'est pas de son âge ». On s'organise aussi à partir de dessins et d'expressions non verbales, de postures et de gestes, perçus comme universels et qui pourraient permettre de contourner l'obstacle. On parle aussi plus fort, pensant sûrement par là que la compréhension d'une langue est affaire de décibels. On utilise parfois un compatriote d'infortune, qui navigue alors entre une place d'avocat ou de procureur, rarement payé ou si mal, jamais formé.

¹⁰⁵ Agence du développement des Relations Interculturelles. « Genèses et Dédouplements ».s.l. s.d.

Portée par la langue, la parole est contrainte par l'espace social de la culture d'accueil dans lequel elle se déploie. Ainsi que nous l'indiquions précédemment la possibilité pour le migrant de s'exprimer dans sa langue maternelle vis-à-vis des membres de la société d'accueil est rarissime : il n'est fait appel à cette langue que dans les cas prévus par la loi. Il a pris très rapidement l'habitude de ne pas être entendu. Dans la migration, la plupart des rencontres interculturelles se déroulent dans la langue de la société d'accueil. L'un et l'autre des individus en présence sont obligés, pour l'un de réduire sa pensée à des mots qu'il pense accessibles à l'autre, pour l'autre d'exprimer sa pensée à partir du vocabulaire de la société d'accueil dont il dispose. Il s'en suit le plus souvent une communication à minima, à partir du plus petit dénominateur commun. La langue du migrant est réduite et s'auto-réduit à une forme d'expression très simplifiée conduisant peu à peu celui-ci à ne plus pouvoir exprimer la singularité et la complexité de sa pensée. En réaction, les vietnamiens utilisent des expressions génériques à destination des français : l'expression « *c'est comme ça* » qui revient très régulièrement dans les propos n'indique pas nécessairement un profond détachement issu de la religion bouddhiste mais plutôt l'idée d'une impossibilité de communiquer le sens exact de sa pensée. Il en est de même pour l'expression « *toutes choses* ». Ces expressions n'existent pas en langue vietnamienne. (A la marge, il est intéressant de souligner que l'une des difficultés rencontrées dans le contact avec la langue vietnamienne réside dans l'utilisation du « **OUI** ». Si pour les français il signifie un accord, pour les vietnamiens il indique que ce qui a été dit a été entendu, en aucun cas un accord).

Dans le cadre de cette recherche, les entretiens sont conduits en langue française, ou en langue vietnamienne, parfois les deux, selon le choix de la personne. Nous avons fait appel pour traduire, à des personnes avec qui nous avons été amenées à travailler régulièrement pendant plusieurs années. Celles-ci n'ont pas été rémunérées. Il a toujours été proposé plusieurs options d'interprètes possibles aux personnes. Leur choix leur a toujours appartenu. Certains ont fait appel à l'un de leurs enfants. À Limoges-Beaubreuil, au café du centre commercial et durant les vingt années où nous les avons côtoyés en ce lieu, ce sont toujours les serveurs qui ont dû apprendre à prendre les commandes dans la langue vietnamienne. Souvent assez rétifs dans leur parcours scolaire à l'idée d'apprendre une langue étrangère ils ont dû s'adapter à la langue vietnamienne. Même s'il s'agit essentiellement le plus souvent de décliner le café sous toutes les formes utilisées au Viêt Nam par les vietnamiens telles que le café au lait- *cà phê sữa*, le café avec des glaçons- *cà phê đá*, ou le café noir- *cà phê đen*, c'est ici un cas unique, aucun autre groupe culturel dans ce lieu ne fonctionne de la sorte.

C'est dans cette continuité linguistique nous semble-t-il un signe très fort, une revendication très nette, très explicitement inconsciente, de l'appartenance à une identité culturelle, de la volonté de l'exprimer et de la faire perdurer. Dans cet espace ils utilisent selon nous très distinctement, à ce moment et en ce lieu précis, une stratégie de séparation et d'indépendance, tel que définie par le modèle d'acculturation de Berry, vis-à-vis de la culture d'accueil présente en ce lieu sous toutes ses formes, c'est-à-dire y compris vis-à-vis des autres groupes de migrants. Pour Berry, est caractéristique de cette stratégie de séparation le fait d'une part de vouloir conserver sa culture d'origine¹⁰⁶ et d'autre part l'absence de volonté d'entretenir des relations avec la culture d'accueil¹⁰⁷. Le contact culturel est réduit à minima. Cette stratégie, qui ne sera plus nécessairement la même en un autre lieu, prend la forme d'une interpellation du serveur « français », en vietnamien, entendue par la plupart des autres groupes provenant d'autres cultures.

B. DEMARCHE DE LA RECHERCHE : CONSTRUCTION DU MODELE D'ANALYSE.

1. Construire une méthode spécifique :

Dans le cadre de la psychologie interculturelle, prétendre aborder le fonctionnement des autels, leur ordonnancement, les rites dédiés, est déjà, en soi, une gageure. Saisir le discours du sujet, mais encore plus en décoder le sens à propos de ceux-ci, dans le cadre de relations intersubjectives, en est une autre. D'une part, les autels apparaissent aux yeux des occidentaux que nous sommes particulièrement complexes, d'autre part, notre ethnocentrisme conscient et inconscient nous amène à envisager d'interpeller ces derniers à partir d'une forme de rationalité scientifique issue des Lumières, propre à notre culture, qui pourrait nous laisser penser, par exemple, que l'autel religieux placé le plus haut dans l'habitation devrait être le plus important, les autres autels se hiérarchisant de fait par rapport à lui. Cela constituerait une erreur majeure. De plus, le discours de l'autre fait émerger un certain nombre de problématiques spécifiques en psychologie interculturelle, et notamment celle de la langue, de la compréhension de celle-ci, de sa retranscription et de son analyse. C'est ici que la connaissance du terrain prend toute sa place. Le chemin menant à cette recherche est depuis

¹⁰⁶ Question n°1 du modèle d'acculturation de Berry : Est-il important de préserver mon Identité culturelle ?

Disponible sur : <http://www.unifr.ch/ipg/ARIC/Publications/Bulletin/Sommaire31/04PreraBBrunelML.pdf>

¹⁰⁷ Question n°2 du modèle d'acculturation de Berry : Faut-il maintenir les relations avec les autres groupes? Disponible sur : <http://www.unifr.ch/ipg/ARIC/Publications/Bulletin/Sommaire31/04PreraBBrunelML.pdf>

longtemps engagé. Les moments professionnels et personnels partagés ont permis de créer avec les vietnamiens les liens indispensables pour que ceux-ci se permettent et nous aussi, nous l'avons indiqué plus haut, d'abaisser nos défenses contre-transférentielles, d'en accepter les perturbations. L'abaissement de ces mêmes défenses entraîne celle des « ponts-levis psychiques », permettant à la parole de circuler le plus librement possible, d'effectuer les va-et-vient intellectuels indispensables entre les deux cultures. La méthode paraît devoir se situer dans un entre-deux, dans une forme de médiation : « où les qualités du chercheur dépendent plus de son bon sens et de la profondeur des connaissances qu'il a des conditions globales de leur production, que d'un savoir méticuleux qui se réduirait à l'habile maniement de techniques notamment statistiques. » (VINSONNEAU, 2003, p115).

Nous ne pouvons de toute façon, pas rendre compte de cette recherche sans penser comme un occidental, il nous est impossible de penser l'impensable. Mais il nous apparaît possible sans pour autant trahir les phénomènes observés, visuels et auditifs, au sein de notre pensée, de développer une méthode : « occidentale certes par son origine historique et culturelle, mais faisant néanmoins éclater la rationalité occidentale ». (LAPLANTINE, 2001, p209), « Comment peut-on prétendre saisir le réel ? » (VINSONNEAU, 2003, p83).

A un tout autre niveau, Evans-Pritchard confronté à cette problématique paraissant insoluble de restitution sans perte de sens, y est difficilement parvenu. Car « pour mettre de l'ordre dans les notions et les conduites zande, il introduit un jeu de concepts dont la référence ultime reste la science occidentale moderne. Cela équivaut à reconduire le « grand partage » dichotomique entre « eux » et « nous » (BONTE-IZARD, 1991, p672).

Notre méthode doit tenir compte des aspects que nous venons d'évoquer :

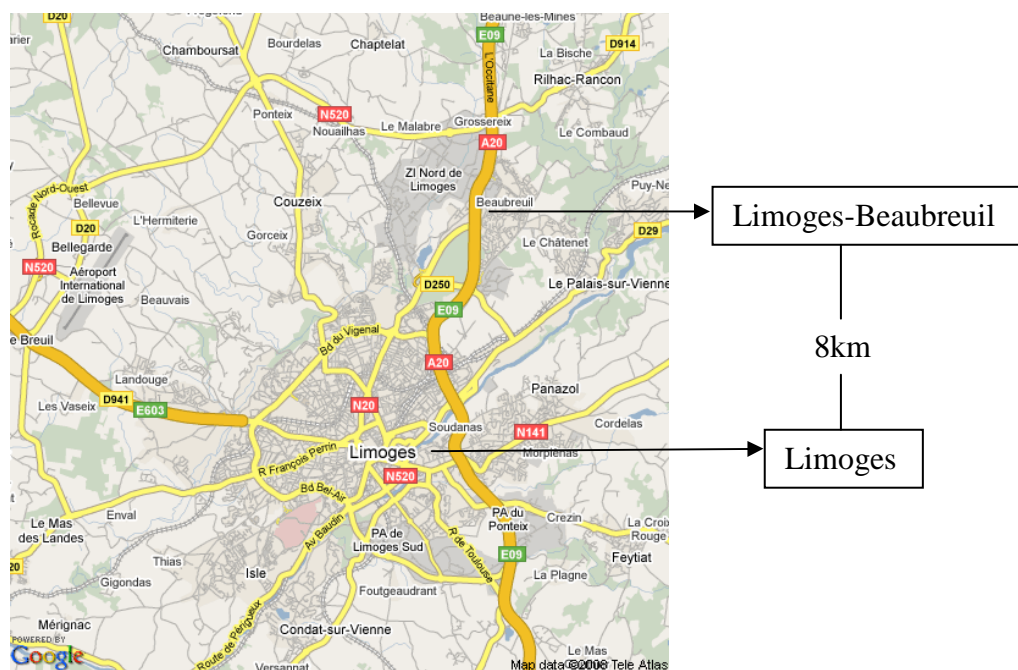
- Elle doit notamment être capable de faire intervenir au sein de celle-ci des données quantitatives, objectives, et des données qualitatives, subjectives, permettant d'animer, de donner du sens. Autrement dit, une méthode capable de produire des données vérifiables, en quantité et en qualité, car, « c'est seulement dans la mesure où les observations rapportées sont susceptibles d'être vérifiées qu'elles peuvent être considérées comme des données scientifiques » (VINSONNEAU, 2003, p112) .
- Elle doit proposer un modèle d'analyse tenant compte du contexte interculturel. La question de la langue nous apparaît, nous l'avons souligné précédemment, comme la difficulté majeure dans notre entreprise. Un entretien, seul, en situation de face à face,

ne nous paraît en aucun cas satisfaisant pour effectuer l'analyse de chacune des situations rencontrées à propos des autels religieux.

2. Dispositif de production de données.

a. Lieu de la recherche : Limoges-Beaubreuil

Q08 – IRIS1603- IRIS1701- 1576-5000-400-8%



Quartier de Limoges-Beaubreuil¹⁰⁸

Au 1^{er} plan : le centre commercial

A l'arrière les immeubles HLM concernés par la recherche

¹⁰⁸ Disponible sur : <http://www.google.fr/imgres?q=limoges+beaubreuil>

L'observatoire des territoires prioritaires de la ville de Limoges¹⁰⁹, indique le lieu de notre recherche comme relevant de 2 des 5 IRIS (Ilots Regroupés pour l'Information Statistique) du quartier Q08 de Beaubreuil-Limoges Nord : IRIS 1603-Gérard Philippe et IRIS 1701- Beaubreuil.

Le quartier Q08 fait partie des territoires prioritaires de niveau 1, définis en 2006. Il appartient à la Zone Urbaine Sensible (ZUS) de Beaubreuil, définie depuis 1996.¹¹⁰

L'ensemble des quartiers relevant du Contrat Urbain de Cohésion Sociale a été classé en trois catégories. La catégorie A : quartiers en nette difficulté, la catégorie B : quartiers en difficulté moyenne, et la catégorie C : quartiers aux difficultés moins marquées.

La ZUS de Beaubreuil se caractérise par la quasi-absence de personnes âgées de plus de 75 ans (1,79%) et par une population nombreuse de personnes de moins de 20 ans, 36,1%. (Moyenne communale 21%).

La ZUS de Beaubreuil est l'une des ZUS de France les plus défavorisées.

La recherche s'est effectuée au sein de la partie la plus importante en nombre de logements et d'habitants du quartier de Beaubreuil. Celui-ci contient en son centre un ensemble constitué d'immeubles HLM de 4 à 12 étages au maximum et comprend exactement 1606 logements. On estime la population à plus de 5000 personnes. 400 d'entre-elles environ s'inscrivent dans le cadre de la migration vietnamienne et occupent 8% de ce parc locatif.

De part notre connaissance du terrain, confirmée par la pré-recherche doctorale menée en M 2, le type d'habitat - qu'il soit vertical ou horizontal - n'a pas d'importance particulière sur le fond concernant la présence ou non des autels religieux. Par contre, il en revêt un autre plus important sur la forme de ceux-ci. Lors d'une construction de maison par exemple, son orientation peut-être tributaire des règles d'élaboration des autels. La pièce principale, le salon, lieu privilégié pour la disposition des autels sera orientée face à la lumière, au lever du soleil. En situation d'habitat horizontal, des autels traditionnellement placés à l'extérieur peuvent être absents dans l'habitat vertical, ou se montrer beaucoup plus discrets. Il s'agit en général de petits autels ayant la forme de maison où réside un génie protégeant la maison

¹⁰⁹ Observatoire des territoires prioritaires. Ville de Limoges. Document de travail du 01/04/2011

¹¹⁰ « Plus de 90 000 personnes vivent dans les vingt-quatre quartiers aux revenus particulièrement faibles comparés aux communes qui les abritent. Les revenus médians annuels par unité de consommation (UC) se situent entre 7 500 et 8 700 euros, soit près de deux fois moins que celui de leurs communes. Leurs habitants cumulent les difficultés : part très importante d'inactifs (30 %) et de chômeurs (25 %), fort taux de pauvreté au regard de la large part de bénéficiaires de la Cmu, ménages de grande taille dans des logements petits, notamment en HLM. »

Disponible sur : http://insee.fr/fr/thèmes/document.asp?reg_id=21&ref_id=17461

principale des éventuels dangers extérieurs. Des situations perçues comme potentiellement dangereuses à proximité interfèrent avec l'élaboration des autels, voisinage d'autres populations migrantes, notamment africaines, considérées comme très impliquées dans les « pratiques magiques ». Il peut s'agir également de signes présents sur les habitations ou appartements voisins perçus comme néfastes et dont il faut se protéger. En périphérie, entourant ces immeubles, un vaste ensemble de petits pavillons de très basse qualité, destinés à l'origine à la location a été édifié à la même période et entoure ces immeubles. Des habitations privatives plus conséquentes ont peu à peu été érigées en périphérie de cet ensemble.

Les immeubles sont répartis sur quatre rues : Rue Rhin et Danube, Allée Fabre d'Eglantine, Rue du Prieur, Avenue de Beaubreuil. Il s'agit d'un quartier totalement piétonnier où les logements, exception faite de cas particuliers, ne sont pas accessibles aux véhicules.

Des parkings situés en bordure de celui-ci permettent le stationnement des véhicules. Le 4 juillet 2007, un incendie a entièrement détruit l'unique parking souterrain du quartier qui comprenait plus de 160 garages individuels destinés aux habitants. L'ensemble a été rasé et les garages non reconstruits. Constituant souvent le seul bien matériel important des habitants, indispensable à la recherche et l'occupation d'un travail, les propriétaires des véhicules ont alors garés ceux-ci pour les surveiller sous leurs fenêtres. Les voies piétonnes à proximité, non prévues pour cet usage, ont été en partie dévastées, les pelouses entièrement détruites. Une avenue à deux fois deux voies sépare le quartier en deux îlots d'habitations d'égale importance. Une seule passerelle enjambant l'avenue en facilite le passage.

b. Population étudiée. Généralités

Conformément à la loi, il n'existe pas de statistiques concernant l'origine ethnique des habitants et il est a priori impossible d'obtenir le pourcentage de personnes de nationalité vietnamienne, ou de nationalité française « nées au Viêt Nam » résidant sur le quartier. Nous avons pourtant choisi de connaître cette proportion dans la mesure où celle-ci nous est apparue comme significative pour notre étude. Nous avons donc procédé à un comptage, manuel qui a pu s'effectuer à partir du nom des habitants des immeubles concernés, présents sur les boîtes aux lettres. Nous y avons relevé les noms patronymiques indiquant un lien avec le Viêt Nam, puis les avons recoupés pour confirmation avec les indications données par les familles vietnamiennes. Il peut s'agir de personnes seules ou de familles.

Le nombre d'appartements par immeuble nous a été fourni par les services techniques de l'OPHLM de Limoges.

○ Rue Rhin et Danube :

N°2 à 58. 27 immeubles constitués de 44 à 8 appartements pour les plus petits.
674 appartements dont 42 loués par des personnes qui possèdent un lien patronymique avec le Viêt Nam.

Soit 6%

○ Allée Fabre d'Eglantine :

N°2 à 34. 14 immeubles de 40 à 23 appartements.
376 appartements dont 40 loués par des personnes qui possèdent un lien patronymique avec le Viêt Nam.

Soit 11%

N° 19 à 39. Immeubles de 35 à 19 appartements.

271 appartements dont 7 loués par des personnes qui possèdent un lien patronymique avec le Viêt Nam.

Soit 2,5%

Egalement appelé par les habitants « *le quartier français* ».

○ Rue du Prieur :

N° 2 à 6. 3 immeubles de 32 à 23 appartements.

91 appartements dont 8 loués par des personnes qui possèdent un lien patronymique avec le Viêt Nam.

(7 occupent le même immeuble.)

Soit 9%

○ Avenue de Beaubreuil :

N° 51 à 65. Immeubles de 31 à 15 appartements.

194 appartements dont 22 loués par des personnes qui possèdent un lien patronymique avec le Viêt Nam.

Une épicerie asiatique au rez de chaussée d'un bâtiment.

Soit 11%

Soit un total de 119 logements sur les 1606 disponibles.

Il convient de préciser que sur ces 1606 logements : 18 sont occupés par des associations, 2 par des centres médico-sociaux, 3 par des entreprises, 2 par des commerces, 2 par les services de l'OPHLM, 2 réservés par le contingent préfectoral. 1 logement a été transformé en pagode par les cambodgiens.

Soit un total de 30 logements, 1576 logements restent disponibles à la location pour les personnes.

On remarque l'existence de deux commerces, dont une épicerie asiatique et un café faisant également office de PMU, jeux de hasard, etc. tenu par une famille d'origine turque. Les deux sont ouverts 7/7 jours.

Un très grand centre commercial est à proximité immédiate, accessible à pied.

Celui-ci est fermé le dimanche, le soir après 20 heures, et les jours fériés.

Restent les deux commerces pour les remplacer.

Soit un total de 119 logements sur les 1576 disponibles.

8% de la population présente dans l'habitat vertical possède un lien patronymique avec le Viet Nam.

Le « caractère asiatique » du quartier est de plus affirmé par la présence de 99 logements occupés par des personnes possédant un lien patronymique avec le Cambodge.

Soit 6% : 15/674 logements sur la Rue Rhin et Danube, 58/376 allée Fabre d'Eglantine, numéros pairs, 1/271, allée Fabre d'Eglantine, numéros impairs, 8/91 rue du Prieur, 17/194 avenue de Beaubreuil.

Au total les « asiatiques » ainsi désignés par les habitants représentent plus de 14% de la population du quartier.

c. Choix des personnes. Représentativité de la population étudiée.

Notre choix s'est porté sur sept personnes, que nous pensons représentatives de la population vietnamienne étudiée. Elles sont significatives pour chacune d'entre elle d'un épisode particulier de la migration vietnamienne en France tel que décrit dans le chapitre 1.3 « formes et temporalités de la migration vietnamienne ». En qualité d'éducateur spécialisé pendant plus de vingt années nous avons été amené à intervenir auprès de plus de 70% de la population vietnamienne, d'origine vietnamienne, ou ayant des attaches culturelles fortes avec

la culture vietnamienne, présente sur le quartier. À ce titre nous sommes entré dans la plupart des habitations.

Sur ces sept personnes, une d'entre elles a spontanément demandé à participer à la recherche, en nous interpellant directement sur le terrain.

Notre choix porté sur sept personnes se compose comme suit:

- 4 hommes.
- 3 femmes.
- nés au Viêt Nam.
- ayant vécu plus d'une vingtaine d'années dans ce pays.
- parlant correctement ou parlant peu la langue française.
- ayant quitté le Viêt Nam à partir des années soixante-dix
 - o soit par avion.
 - o soit comme « boat-people ».
- ayant ou non séjourné en camp de réfugiés.
- résidant sur le quartier de Beaubreuil, dans un immeuble du parc locatif de l'OPHLM de la ville de Limoges.
- de nationalité vietnamienne ou française nées :
 - o pour 2, de père vietnamien et de mère vietnamienne.
 - o pour 2, de père militaire français, originaire de la France métropolitaine et de mère vietnamienne (eurasien).
 - o pour 1, de père militaire français, originaire des anciennes colonies françaises d'Afrique et mère vietnamienne (afro-viêt).
 - o pour 1, de père originaire d'Inde et de mère vietnamienne (indo-viêt).
 - o pour 1, de parents chinois.

L'ensemble de ces personnes nous est connu depuis plusieurs années ; soit à titre professionnel dans le cadre de notre activité d'éducateur spécialisé, soit à titre personnel dans le cadre de rencontres au moment d'événements importants qui rythment la vie de la communauté vietnamienne (nouvel an vietnamien, mariages, décès, voyages, etc.), mais plus largement par de fréquents contacts sur le quartier. Il convient cependant de préciser que la frontière entre relations professionnelles ou relations personnelles n'a ici, dans le cadre du contact culturel, pas beaucoup de sens. Le métier d'éducateur n'existait pas au Viêt Nam préalablement à l'arrivée des vietnamiens en France, et n'y existe toujours pas, tout du moins

sous cette appellation. Cependant il recouvre pour les vietnamiens plusieurs métiers ou fonctions présents dans leur pays d'origine et qui concernent d'une manière générale le champ des relations humaines.

A noter que la pensée confucianiste accorde à la fonction de médiation une grande importance. L'éducateur, l'assistant social, sont souvent perçus, à juste titre, comme des hommes de réseau dont la fréquentation peut permettre d'accéder plus rapidement à l'emploi, au logement, à des aides financières, aux « papiers » en général etc. La pratique des « petits cadeaux » parfois importants est très largement répandue. Le travailleur social peut être très largement instrumentalisé. De part ses études, il est légitime à occuper une place importante dans l'échelle sociale vietnamienne, même si souvent sa proximité d'avec celui « qui demande » peut paraître contredire cette assertion et devenir parfois pour les vietnamiens, source de confusions. Il lui est demandé d'être efficace, de s'engager sur des propositions, d'affirmer des positions. Dans une logique confucéenne, demander l'avis, a fortiori l'accord, d'une personne sur les propositions qui lui sont faites peut être interprété comme de l'incompétence.

La spécificité du travail d'éducateur de rue consiste à intervenir sur des champs parfois très éloignés, a priori, de l'accompagnement socio-éducatif classique. Ceci est une condition préalable indispensable dans ce cadre particulier d'intervention pour entrer en contact avec les individus. Assez souvent d'ailleurs la première demande formulée par les personnes, et très souvent par les vietnamiens, est une manière de tester l'éducateur sur ses capacités professionnelles et personnelles. La frontière entre ces deux domaines est souvent mal saisie par les vietnamiens, et souvent perçue comme très intrusive par les travailleurs sociaux.

De la qualité de la réponse apportée va ou non découler des relations plus profondes avec les personnes. Cette notion, très vietnamienne, de pragmatisme est omniprésente dans les relations. Elle peut très largement s'étendre à d'autres domaines, y compris celui de la religion où il n'est pas rare de voir des parents baptiser leur enfant suivant les rituels catholiques alors que l'ensemble de la famille serait plutôt d'orientation bouddhiste. C'est en général à la suite d'événements familiaux où la protection accordée n'a pas été à la hauteur de ce qui avait été demandé souvent au cours de rituels particuliers.

Pour les vietnamiens, avoir été en contact avec l'éducateur spécialisé pour une problématique qu'elle soit mineure ou majeure, ne fait en aucun cas nécessairement d'eux un assisté social, notion trop occidentale et ethnocentrée. Il serait absurde de penser cela.

Toutes les personnes concernées par la recherche se connaissent, mais n'entretiennent pas de relations amicales particulières. Certaines se connaissaient déjà au Viêt Nam. Toutes ont vécu l'expérience de l'exil.

3. Dispositif de recueil et d'analyse des données.

« Naturellement vous pouvez vous demander : comment pouvons nous savoir ? »

(E.T. HALL.).

a. L'entretien semi-directif.

C'est autour d'un entretien semi-directif que nous allons tenter de recueillir les données qui nous semblent indispensables à l'analyse. Ce choix méthodologique s'explique par la problématique de la langue dont nous avons parlé précédemment et également pour mieux prendre en compte la question de l'interculturalité au cours des entretiens. Les vietnamiens que nous rencontrons, et c'est un des critères que nous nous sommes imposés, ont passé plus de vingt années dans leur pays d'origine. On peut ainsi convenir qu'ils sont particulièrement enculturés au sein du système vietnamien, et qu'ils manifestent au moment des entretiens des comportements culturels conscients et inconscients significatifs de cette appartenance. Ainsi, au-delà de la « simple » différence de langue, c'est également, dans cette rencontre, à des manières singulières de concevoir le temps et l'espace, le rapport humain, le rapport au monde, auxquelles nous nous trouvons confrontés. Dans la culture française, et d'une manière plus générale occidentale, le temps est linéaire, rectiligne et s'étend d'un passé à un futur en passant par un présent. Au sein de la culture vietnamienne, le temps est perçu de manière moins linéaire, plus circulaire, en lien avec la transmigration des âmes, la métempsychose inhérente à la religion bouddhiste. La mort ou la naissance n'est donc pas nécessairement devant ou derrière nous. Le guide de l'entretien à partir d'une chronologie de faits prenant comme temps 0, le moment du départ du pays, signifiant ainsi un temps de l'avant, de l'entre-deux, et un temps de l'après, et que nous avons pourtant choisi, ne permettrait pas si il était trop cloisonné le déploiement de la pensée. Nous avons ainsi donné une très grande liberté aux personnes dans l'organisation de leur parole, nous référant si nécessaire à notre grille d'entretien¹¹¹. Celle-ci propose aux personnes un déroulement de l'entretien en trois temps :

o la situation des autels avant l'exil.

Quels liens le sujet entretenait-il avec les autels préalablement à son départ ? Quelle place y occupait-il ? Qui lui a appris ? Comment ? Qu'en a-t-il conservé ? Que sont devenus les autels au Viêt Nam après son départ ? (transmission, héritage, identité, histoire familiale)

¹¹¹ Cf. annexe 2. Grille d'entretien.

(Questions extraites de la grille d'entretien) : Y avait-il des autels au Vietnam chez vous ? Qui s'en occupait ? Comment cela se pratiquait-il ? Est-ce que l'on vous a appris à « faire » des autels ? Qui ? Où étaient-ils placés ? Avez-vous participé à des cérémonies religieuses sur les autels dans votre pays d'origine ? A partir de quel âge ? Teniez-vous un rôle particulier lors de ces cérémonies ? Qu'est-ce que vous avez conservé des autels du Viêt Nam ? Y a-t-il des choses sur les autels qui viennent du Viêt Nam ? (des objets ou des rites...) Qu'est-ce que vous n'avez pas gardé ? À quoi servent les autels ? Que sont devenus les autels au Viêt Nam ?

○ **la situation des autels dans l'entre-deux migratoire.**

Le sujet a-t-il engagé des pratiques particulières vis-à-vis des autels ? Qu'est-ce qu'il a emmené ou n'a pas pu emmener avec lui ? Qu'a-t-il perdu ou abandonné ? Que peut-il dire de ce qu'il a ressenti dans cet entre-deux ? Ses rapports avec les autels ont-ils été modifiés ? Qu'est-ce qui a été perdu ? Y a-t-il eu perte de croyances ? Comment se traduit dans l'autel ce qui a été perdu ? L'autel traduit-il l'expérience de la fuite ?

(Passages, pertes, ruptures, abandons)

(Questions extraites de la grille d'entretien) : Y a-t-il dans les autels quelque chose qui provient de votre départ du Viêt Nam ? Y a-t-il eu dans ce départ des événements particuliers qui font partie des autels maintenant ? (dramas, morts, naissances...) Est-ce que vous faites quelque chose de spécial à propos de ces événements ? Est-ce que vous avez modifié vos croyances ? Est-ce qu'on le voit sur les autels ?

○ **la situation des autels au moment de l'entretien.**

Comment le sujet a-t-il élaboré les autels ? Sur quoi s'est-il appuyé pour effectuer cette élaboration ? Qu'est-ce qui a changé témoignant de modifications ? Qu'est-ce qui témoigne d'un lien avec l'espace social proposé par la culture d'accueil ? A-t-il engagé de nouvelles pratiques ?

(Contact, adaptation, conservation, modification, réorganisation, restructuration).

(Questions extraites de la grille d'entretien) : Qui sont-ils, combien ? Où avez-vous trouvé les matériaux ? Où sont-ils placés ? Pourquoi ? Quand ont-ils été réalisés, par qui, comment ? Qui s'en occupe, quand, comment ? Quelles sont les différences entre les autels que vous avez ici et les autels que vous avez laissés au Vietnam ? Est-ce que l'emplacement de votre habitation dans la cité a des influences sur les autels ? Qu'est-ce que vous avez fait sur l'autel qui soit lié directement au lien avec Beaubreuil ? Est-ce que la proximité avec d'autres personnes non

vietnamiennes a des influences sur les autels ? Est-ce que les croyances de la culture d'accueil influencent les autels ? De quoi les autels vous protègent-ils ? A quoi servent les autels ? Est-ce que l'autel parle du voyage ? Est-ce que ça fonctionne ?

S'entretenir à propos des autels a permis d'éviter le face à face toujours un peu difficile dans la culture vietnamienne où les contacts directs sont si possible évités. (C'est également une des raisons pour laquelle nous proposons à la personne d'inviter la personne qu'elle souhaite voir assister à l'entretien).

Selon nous très exagéré par la littérature française, le « *souci de ne pas blesser la susceptibilité individuelle* » (HUARD-DURAND, 1954, p103) va néanmoins se manifester dans l'utilisation de la réponse « OUI » d'une manière quasi systématique à toutes les questions. Celui-ci, nous l'avons vu, ne signifie nullement un accord et ce « OUI » peut-être rapproché du « SI » français. Il en est de même des cadeaux que l'on ouvre qu'une fois celui qui l'a offert parti, de peur qu'il ne lise sur notre visage la déception.

Les entretiens se sont toujours déroulés, à l'invitation des personnes, face aux autels, « sous leurs regards ». Cette disposition permet de trianguler la relation et ainsi d'éviter la relation duelle. Toutes les personnes se sont déplacées, ont beaucoup bougé pendant les entretiens vers les autels. Tous les entretiens ont été enregistrés.

Nous n'avons pas utilisé les expressions non-verbales apparues durant les entretiens pour l'analyse. Qu'ils s'agissent de silences, de mimiques, de rires, celles-ci sont pour nous trop éloignées de notre propre système culturel pour nous autoriser à en décoder ici le sens.

b. Connaissance de la personne.

Nous rappelons que nous avons connaissance des personnes que nous allons rencontrer, depuis parfois de très nombreuses années, ce qui ne signifie pourtant nullement que nous les avons déjà entretenues à propos des autels religieux. Il existe entre eux et nous une proximité relativement importante : nous nous connaissons. Nous ne nous rencontrons pas au moment de l'entretien. Nous avons une relation. Qu'elle puisse être qualifiée de professionnelle ou de personnelle, parfois les deux, celle-ci va interférer avec les résultats. C'est la raison pour laquelle, lors de la présentation et l'analyse des entretiens dans la troisième partie de notre travail, nous indiquons systématiquement la nature de cette relation sous l'intitulé : « **connaissance de la personne** ». Il existe pour la plupart des personnes rencontrées une connaissance préalable souvent à minima à notre recherche. Soit celle-ci a été abordée au cours des événements précités, soit dans le cadre d'un fonctionnement classique

communautaire où « tout se sait » et où la pré-recherche menée dans le cadre du Master 2, avait été largement commentée.

Bien qu'évoquée à plusieurs reprises, nous n'avons pu opérer une distanciation claire entre notre métier d'éducateur spécialisé et notre travail en qualité de chercheur auprès des personnes interrogées. D'une manière générale notre positionnement de chercheur dans le cadre d'études doctorales universitaires, compte tenu de la prépondérance de la pensée confucianiste où les « érudits » sont particulièrement respectés, a joué un rôle important dans ce travail. Les personnes interrogées, et cela a déjà été le cas lors de l'étude effectuée en Master 2, se sont montrées très participatives, souvent très fières également de l'intérêt porté par des travaux universitaires à leur parcours migratoire et plus largement à leur culture. Expliqué à de nombreuses reprises, que ce soit dans la langue française ou vietnamienne, nous ne pouvons pas affirmer avec certitude que l'objet de notre recherche ait été particulièrement bien saisi dans tous ses dimensions. Beaucoup d'entre eux ont, nous le pensons, compris la recherche comme un travail sur les autels, les « *Bàn thờ* » à proprement parlé et non sur le contenu de leur discours à propos des *Bàn thờ*. Il nous a fallu consacrer un temps important pour expliciter qu'il ne s'agissait pas de vérifier si les autels étaient ou non correctement élaborés.

Lors des entretiens préalables, souvent à l'occasion de rencontres sur le quartier, nous avons présenté notre démarche ainsi : « *Je fais des études à l'université de Bordeaux pour obtenir un doctorat de psychologie. Je fais une recherche sur les Bàn thờ. Je cherche à rencontrer des personnes nées au Viêt Nam et qui y sont restées jusque vers leur vingtième année et qui habitent maintenant sur le quartier. Je m'intéresse aux Bàn thờ qu'il y a dans les appartements. Je voudrais que vous me parliez des Bàn thờ, comment on les fabrique au Viêt Nam, ici, à quoi ils servent, est-ce que vous en avez au Viêt Nam, est-ce que vous les avez amenés ici, etc. Je serai très honoré si vous acceptiez de me parler de ces Bàn thờ. On m'a dit/ je sais qu'il y en a chez vous. Si vous êtes d'accord je peux me rendre chez vous pour discuter de tout ceci. Cela dure le temps que vous souhaitez. J'ai besoin d'enregistrer ce que l'on dit et si possible de prendre des photos des Bàn thờ. On n'est pas obligé d'être seuls pendant cet entretien. Vous pouvez inviter qui vous souhaitez lorsque je viendrai vous rencontrer. Ce peut-être quelqu'un qui traduira pour vous si vous le jugez utile. Je peux également venir avec un interprète. Pendant l'entretien je vous poserai quelques questions que j'ai préparées pour être sûr de ne rien oublier. Après notre rencontre je vous enverrai l'écrit de notre entretien et les photos que j'aurai prises chez vous.* » (Le tutoiement a parfois été employé).

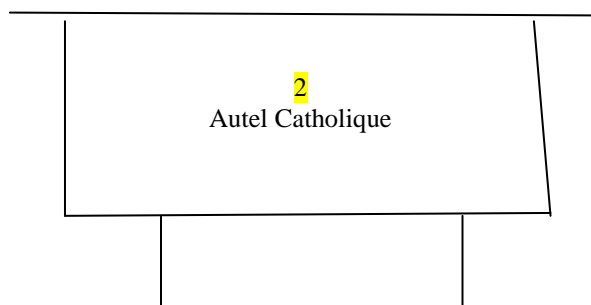
Les personnes sont en général un peu réticentes à participer à la recherche car elles pensent souvent ne pas avoir assez d'éléments à communiquer sur les autels. Dans le cadre des rencontres, c'est également une forme de réponse assez classique où il convient traditionnellement de faire part avec modestie de ce que l'on serait sensé savoir. Mais très rapidement elles deviennent largement participatives. Elles s'inquiètent souvent de celles que nous avons rencontrées précédemment et de ce qui a pu nous être confié, souvent afin indirectement de vérifier si nous tiendrons le secret de nos rencontres. En règle générale, au final tout se sait, même si jamais nous ne disons mot de ces entretiens à qui que se soit.

La problématique de la langue, ainsi qu'indiqué plus haut, va constituer une préoccupation centrale de notre dispositif pour aborder les autels religieux. C'est la raison pour laquelle nous avons choisi de compléter l'utilisation de l'entretien par deux indicateurs supplémentaires : la photographie des autels et leur disposition spatiale au sein des habitations.

c. Le recours à la photographie.

Dans notre proposition d'utiliser la photographie des autels en tant qu'outil permettant l'analyse, il nous semble permettre au lecteur de voir, au sens littéral du terme, ce que le sujet souhaite exprimer. De surcroît, il est à même de mieux comprendre l'expression de sa pensée, par les correspondances rendues possibles entre le son et l'image. La photographie des autels est utilisée ici afin d'aider le lecteur à une meilleure compréhension de ce que les vietnamiens désignent par les *Bàn thờ*. Nous pensons qu'elle est utile à la compréhension de ce qui est dit par ailleurs dans l'entretien et relaté dans la retranscription de celui-ci. Elle vient, pour le lecteur, en complément d'une explication où parfois les mots, les expressions utilisées apparaissent comme trop éloignés de ce que la personne souhaite réellement exprimer compte tenu entre autres de la problématique de la langue utilisée. Durant le travail de terrain, les vietnamiens ont toujours apprécié que l'on photographie les autels religieux, et le plus souvent il nous a été demandé de bien vouloir attendre que l'autel soit mis en scène, par son éclairage notamment avant de nous exécuter. De plus, photographier l'autel paraît justifier de l'intérêt que l'on y porte.

La photographie constitue un « *support d'informations et un instrument de recherche* »¹¹² qui nous paraît très adapté à ce cas particulier. Elle permet un travail de recherche très précis dans l'examen de la constitution des autels par l'utilisation de l'outil informatique, offrant des possibilités notamment de comptage des objets présents sur les autels, de relevés d'éléments passés inaperçus lors de la rencontre, et/ou de s'approcher extrêmement près des autels, etc. : « *Cette perception de la totalité de la situation cadrée permet un accès à plus de détails que ne le permettait l'œil nu, c'est-à-dire à des traits imprévus, cachés, inconscients, capables de développer un point de vue nouveau* »¹¹³. Elle peut en outre, constituer un élément d'analyse pertinent dans une recherche a posteriori, permettant d'observer les modifications éventuelles apportées par les personnes dans l'élaboration des autels. Elle permet de proposer une sorte de « traçabilité » des autels, et en ce sens participe, en permettant la reproductibilité de ce travail d'inscrire la recherche dans une démarche scientifique. Chacun des autels a donc été photographié. Chacune de ces photographies est exposée dans la partie « présentation et analyse de l'entretien ». Pour aider à la lecture de la photo, un schéma indiquant le nom des autels est accolé à chacune d'elle, selon l'exemple donné ci-dessous.



Exemple d'un autel catholique au sein d'une habitation – Ho Chi Minh Ville – Viêt Nam 2007

¹¹² Albert Piette, « La photographie comme mode de connaissance anthropologique », *Terrain*, numéro-18 - *Le corps en morceaux* (mars 1992), pp 129-136 [En ligne], mis en ligne le 05 juillet 2007. <http://terrain.revues.org/3039>.

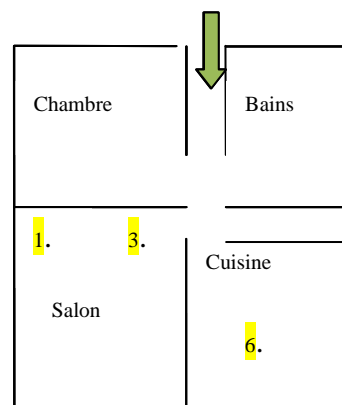
¹¹³ Ibid.

d. Disposition spatiale.

Pour chacune des habitations, l'emplacement des autels est reporté sur le plan de celle-ci. A chacun des autels est attribué un numéro surligné en jaune et disposé sur le plan.

Numérotation des autels :

1. autel bouddhiste.
2. autel catholique.
3. autel des ancêtres.
4. autel du génie du sol.
5. autel du génie des richesses.
6. autel du génie du foyer.
7. autel du génie de la guerre.
8. autel du génie de la terre.
9. autel du génie du ciel.
10. autel « pour tout le monde ».
11. autel des mères protectrices.



Plan d'un appartement

Exemple de disposition spatiale

Salon :

1. Autel bouddhiste
3. Autel des ancêtres

Cuisine :

6. Autel du génie du foyer

Disposés verticalement les chiffres indiquent que les autels sont placés les uns au dessus des autres.

Disposés horizontalement les chiffres indiquent que les autels sont placés à même hauteur.

L'objectif de ce plan est de faire apparaître les zones de l'appartement où sont présents les autels et donc par déduction les zones où il n'y en a pas. Il permet d'observer l'emplacement de ceux-ci, les regroupements éventuellement opérés, les espaces. Le plan dressé ne respecte pas de cotations particulières. Il n'y a pas dans cette recherche d'intérêt particulier à cela.

Une flèche de couleur vert indique l'entrée de l'habitation



Compte tenu de ce que nous avons évoqué précédemment, il nous semble possible d'émettre notre hypothèse de travail et de proposer des hypothèses opérationnelles.

C. HYPOTHESE DE TRAVAIL

Les autels religieux, au sein des habitations, traduisent ce double mouvement de continuité et d'adaptation. Ils sont, de là, des analyseurs des processus d'interculturalité. Ils rendent compte, dans leur élaboration matérielle et symbolique, dans leur fonctionnement rituel, des dynamiques psychiques défensives et adaptatives dues à l'exil et à la rencontre de la culture d'accueil.

D. HYPOTHESES OPERATIONNELLES ET INDICATEURS.

1. HO1 : L'autel « système » comme noyau culturel.

Les autels regroupés en un même ensemble traduisent une priorité donnée à l'identité culturelle initiale. Là, la conservation de la culture d'origine prime sur l'adaptation. Cet ensemble constitue le noyau culturel à partir duquel s'organisent les processus d'interculturalité.

Indicateurs

- Dans le discours du sujet :

Priorité à l'expression de l'appartenance culturelle.

Revendication d'une place particulière vis-à-vis de la communauté.

Absence de contact avec la culture d'accueil.

Non prise en compte de l'environnement.

Cohérence du discours.

Repli sur soi.

Attention portée à l'histoire familiale.

- Dans l'élaboration des autels :

Concentration d'un nombre élevé d'autels au sein d'un espace très réduit.

Superstructure - Constitution d'un tout physiquement imposant intégrant les différents autels.

Traces marginales de la culture d'accueil ne permettant pas d'évoquer un processus acculturatif en cours

Présence des expériences impressionnantes.

Envahissement de l'intra-muros par la multiplication de marqueurs culturels.

Instrument de communication à plusieurs niveaux.

2. HO2 : L'autel « identitaire » comme lieu de réinterprétation de l'identité

L'injonction culturelle d'élaboration d'autels oblige le sujet à la réinterprétation de son identité. L'expression de celle-ci projetée dans les élaborations témoigne de la priorité donnée à l'identité personnelle sur l'identité sociale, rendue possible par le contact avec la culture d'accueil.

Indicateurs

- Dans le discours du sujet :

Priorité au discours sur soi.

Primauté de l'identité du moi sur l'identité social.

Intra subjectivité.

Non prise en compte de l'environnement.

Subjectivation de l'identité.

Priorité au noyau idiosyncrasique de la personnalité.

Absence de contact avec la culture d'accueil.

L'exil permet l'individualisation du lien avec les autels.

Cohérence du discours.

- Dans l'élaboration des autels :

Peu d'autels.

Investissement important sur l'autel des ancêtres.

Peu de marqueurs culturels.

Symbolisation réduite à destination interne – non accessible à l'autre.

Transcription d'une situation personnelle.

Traces marginales ne permettant pas d'évoquer un processus acculturatif en cours.

3. HO3 : L'autel « bricolé » comme l'expression des incertitudes

Les autels, dont les élaborations manifestent des écarts très importants par rapport à la norme culturelle, rendent comptent des incertitudes psychologiques et sociales, et des difficultés d'élaboration.

Indicateurs

- Dans le discours du sujet :

- Priorité au discours sur soi.
- Problématiques familiales au Viêt Nam.
- Troubles de la personnalité.
- Incohérence du propos.
- Prise en compte de l'environnement - négociation.
- Difficulté d'élaboration de sens.

- Dans l'élaboration des autels :

- Disposition spatiale culturellement infondée.
- Absence de culte pour les ancêtres.
- Traces marginales ne permettant pas d'évoquer un processus acculturatif en cours.
- Présence d'éléments appartenant à l'espace profane dans l'espace sacré.

Rappel : La rencontre s'effectue sur la base d'un entretien semi-directif, organisé autour de trois thèmes ; la situation des autels avant l'exil, dans l'entre-deux migratoire, et au moment de l'entretien.

Cette rencontre ainsi que nous l'avons longuement évoquée se situe dans une continuité de rencontres préalables, de moments partagés professionnels et personnels, depuis parfois plusieurs années.

Outils : connaissance de la personne, disposition spatiale, photographies des autels, entretien semi-directif.

Consigne pour l'entretien : «Comme je vous l'ai déjà dit, nous allons parler de votre migration, des changements de vie, des autels et des croyances. Pour mon travail à l'Université de Bordeaux, j'ai besoin que vous me parliez des Bàn thờ, les autels qu'il y a ici dans votre maison, de ceux qu'il y avait avant dans la maison où vous habitiez au Viêt Nam. Vous pouvez dire ce que vous voulez, comme vous le voulez. Je poserai peut-être des questions de temps en temps. Nous avons le temps. Nous pouvons commencer l'entretien du moment où vous êtes encore au Viêt Nam jusqu'à aujourd'hui. »

(La question de la présence ou non d'un interprète a été discutée préalablement).

TROISIEME PARTIE : LES ENTRETIENS

Nous présentons et proposons une analyse pour chacun des sept entretiens que nous avons réalisés.

Le cadre utilisé pour cette analyse se compose des quatre éléments explicités précédemment.

- a. Connaissance de la personne.
- b. Disposition spatiale des autels à l'intérieur de l'habitation.
- c. Photographie des autels.
- d. Retranscription analytique de l'entretien.

Nous n'avons pas souhaité effectuer de mise en perspective des entretiens afin d'insister dans ce premier temps de l'analyse sur la singularité de la démarche du sujet dans son discours à propos des autels. Le relevé de la disposition des autels à l'intérieur de l'habitation et la photographie des autels permettent d'affiner notre analyse en procurant des éléments objectifs en contrepoint d'un discours subjectif la plupart du temps.

A. PRESENTATION ET ANALYSE DES ENTRETIENS

1. Présentation et analyse de l'entretien de Mr MINH.

a. Connaissance de la personne.

Nous connaissons MINH depuis plus de vingt ans. Nous avons accompagné professionnellement ses deux filles les plus âgées dans leur parcours scolaire, puis plus tard dans leur insertion socioprofessionnelle. Ce n'est que très récemment que nous avons été sollicités pour intervenir brièvement auprès de son fils.

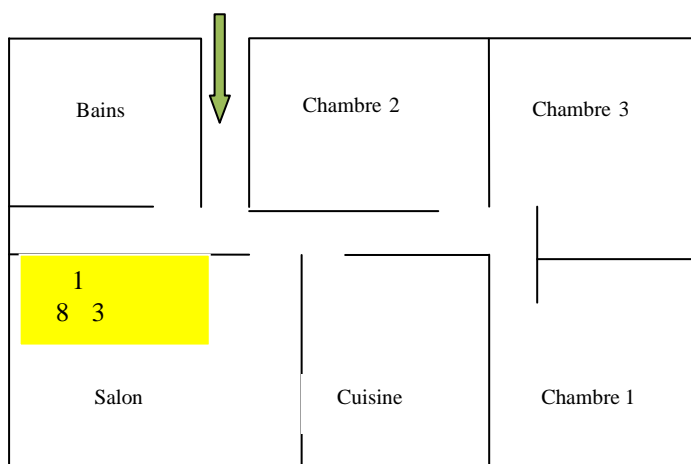
Au fil des années, MINH est de moins en moins sorti de son appartement, s'isolant des contacts avec les membres de la communauté vietnamienne. C'est son épouse qui assure le lien avec l'extérieur et qui se retrouve souvent en compagnie des autres femmes au café du centre commercial. Elle retourne régulièrement au Viêt Nam alors que MINH n'y est jamais revenu et ne le souhaite pas.

MINH s'est toujours plaint de violentes migraines, dans lesquelles il trouve, nous le pensons, la justification à son isolement. Sa santé est fragile.

C'est en chef de famille très exigeant vis-à-vis de ses cinq enfants qu'il s'est toujours comporté, ce qui a posé des difficultés relationnelles assez importantes qui ont nécessité notre intervention.

Dans ce que nous connaissons de MINH, il n'est pas homme de négociations, ni de compromis.

b. Disposition spatiale des autels à l'intérieur de l'habitation.



Commentaires :

L'impression visuelle immédiate est celle d'être face à un bloc foisonnant de représentations religieuses. Placé sur un buffet, lui-même envahi d'objets en lien avec la culture vietnamienne, de photos des enfants de la famille, un ensemble religieux massif nous donne l'impression de trôner dans le salon. La sensation que ce bloc, massif, fait passer un message et raconte une histoire est immédiate.

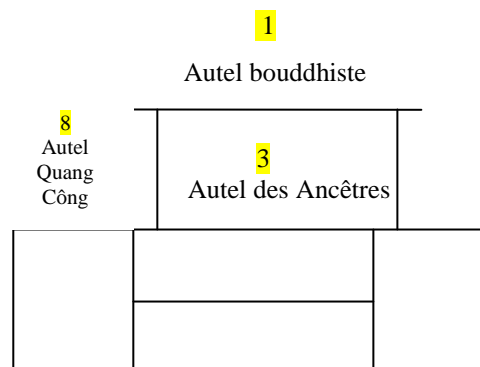
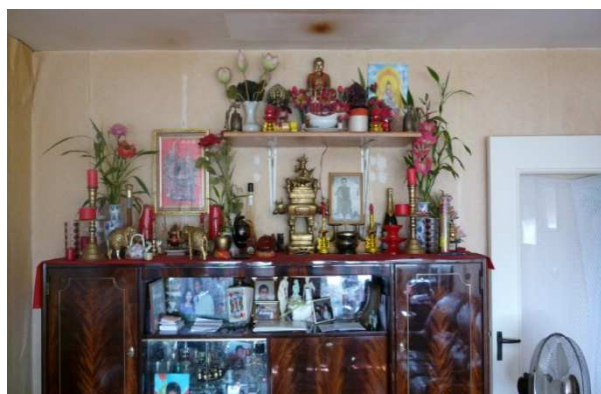
C'est le seul lieu de l'habitation où sont disposés des autels. MINH souligne immédiatement « *mais pas dans les chambres c'est interdit* ». Les chambres sont considérées comme des lieux impurs.

S'il indique néanmoins effectuer le culte pour les génies du foyer, c'est sans autel permanent, uniquement à date fixe : « *chefs cuisine (les génies du foyer) c'est le 23 janvier¹¹⁴* ».

¹¹⁴ Il s'agit du 23^{ème} jour du 12^{ème} mois du calendrier vietnamien. 7 jours avant le nouvel an.

c. Photographie des autels.¹¹⁵

Autels 1.3.8 – salon



d. Retranscription analytique de l'entretien.

L'atmosphère est très détendue. MINH propose de nous installer au salon, face aux autels. C'est lui qui conduit l'entretien. Il s'obstine à parler français au début de l'entretien et n'accepte de ne parler en vietnamien qu'au bout d'une vingtaine de minutes environ à notre demande et après nous en être excusé. Nous avons sollicité sa fille pour effectuer la traduction.

Durant l'entretien, il se lèvera à plusieurs reprises pour montrer les différents objets placés sur les autels, justifier de leur emplacement, préciser les rituels.

Aux premières questions que nous posons sur les autels présents au Viêt Nam préalablement à son départ, MINH interpellent immédiatement la question de son identité culturelle à partir des autels présents dans le salon. Pour lui, la manière dont il effectue les rites, démontre son origine nord-vietnamienne. C'est notamment le cas pour les génies du foyer « *les chefs cuisine* », les Ông Tao. Il indique que s'il y a la présence quotidienne de ces génies dans les familles du Sud Viêt Nam et qu'elles leur rendent un culte bimensuel, lui, qui est originaire du Nord Viêt Nam, n'effectue un rituel que le 23 du dernier mois. « *Au nord Vietnam pas même chose qu'au sud* (à propos des génies du foyer). *Au sud Vietnam toujours présents dans la cuisine. [...] Au sud Vietnam il y a mélange, chinois, laotiens, cambodgiens... Sud Viêt Nam, beaucoup de choses autour de la mort ; beaucoup de religions ; Caodai, Hoa- Hao* ».

Cette précision d'un caractère très technique lui permet de légitimer son origine par le rite, non par le culte. Cette disposition l'autorise à démontrer sa capacité à intellectualiser sa pratique. MINH nous dit tout de suite, qu'il sait ce qu'il fait, comment il le fait, et qu'il inscrit

¹¹⁵ Les photographies sont présentées avec l'accord des intéressés.

sa pratique dans une continuité culturelle. MINH est originaire du Nord Viêt Nam qu'il quitte, forcé, exilé avec sa famille en 1954 pour le Sud Viêt Nam.¹¹⁶

Lorsqu'il explique l'organisation de l'autel bouddhiste, il s'en suit un brouhaha général auquel son épouse et sa fille participent pleinement. Les indications fournies par MINH dans son discours renseignent sur une organisation très stricte des autels. L'autel bouddhiste (1) est composé de trois autels distincts formant une unité : « *Le bouddha du milieu c'est pour mon mari, Quan Am c'est pour moi.* » nous explique l'épouse, précisant de plus que si elle vivait seule : « *y'a pas Thich ca* » (le bouddha du présent, au milieu sur l'autel). Il n'y aurait que Quan Âm, la déesse de la compassion, dont le culte est en règle générale assuré par les femmes (à droite sur l'autel).



Autel bouddhiste composé de trois évocations du Bouddhisme.

L'autel bouddhiste, apparaît dans son élaboration et le discours de MINH, mais aussi dans les précisions apportées par son épouse, comme un indicateur quant à l'organisation familiale, et à la place de chacun au sein de celle-ci. Il nous indique dans son organisation la place prépondérante de Minh en tant que père, chef de famille. La statue de Bouddha la plus imposante de l'autel Bouddhiste est pour lui : « *c'est celle qui commande* ». Il renseigne également sur celle non négligeable de son épouse, subordonnée à la croyance de son époux, mais disposant au sein du même autel d'une référence culturelle qui lui est propre, Quan Âm, la déesse bouddhiste de la compassion.

¹¹⁶ L'année 1954 correspond à la défaite de l'armée française à Dien Bien Phu et à la partition du Viêt Nam en deux entités sur le modèle de celui de l'Allemagne et de la Corée. Au Nord du 17^{ème} parallèle la République Nord Vietnamienne, au Sud la tentative de constitution d'une République Sud Vietnamienne. Pendant quelques temps il sera donné la possibilité à des vietnamiens du Nord de migrer au Sud de ce 17^{ème} parallèle et vice-versa. Il s'agira essentiellement de vietnamiens de religion catholique qui passeront du Nord au Sud, pour lesquels cette liberté de choix a été très subjective.

Par la pratique du culte au sein du même autel, l'autel bouddhiste, elle témoigne de son appartenance à la communauté familiale en tant que mère, en tant qu'épouse, placée sous l'autorité de son mari, conformément à la tradition.

Par une pratique singulière à l'intérieur même de cette disposition religieuse, incluant Quan Âm, elle revendique son statut de femme, une place particulière, importante.

A propos de l'autel bouddhiste, Minh précise que s'il était d'origine chinoise, le bouddha historique ne serait pas présent sur l'autel: « *Si chinois y garde Quan Am, (sur l'autel) il n'y a pas (le bouddha historique) Thich Ca dans la maison.* ». Par la spécificité de sa pratique, il pose ainsi sa différence, liée non à la Chine, ni au Sud Viêt Nam, mais au Nord Viêt Nam. Son discours insiste sur cette double différence.

Minh souligne que chez les autres vietnamiens : « *c'est peut être pas comme ça* » signifiant ainsi, nous semble t-il, la possession par lui d'une plus grande connaissance, plus pure, plus dogmatique des autels mais également son isolement personnel. Si chez les autres vietnamiens « *c'est peut être pas comme ça.* », c'est très explicitement signifier qu'il ne s'y rend jamais. Cependant, il signifie implicitement dans ses propos une pratique différente des autres vietnamiens de Beaubreuil, « *qui ne diraient pas ou ne feraient pas la même chose* » que lui, car eux sont en majorité originaires du Sud Viêt Nam. L'autel et le discours sur celui-ci permettent la validation de cette différence.

Si, selon nous, Minh se démarque successivement dans son propos des autres pratiques, chinoises, sud-vietnamiennes, communautaires, cela lui permet de revendiquer très intelligemment une démarche très singulière, qu'il présente comme très élaborée et très réfléchie. Il rend compte dans ce processus de sa capacité à intervenir en qualité de sujet, capable d'entretenir un lien très personnel, personnalisé aux autels. Son isolement social du reste de la communauté vietnamienne est en cohérence avec ses pratiques culturelles. L'autel bouddhiste, participe de l'expression de son identité culturelle, son élaboration, les rites dédiés renseignent sur un place singulière au sein de la communauté et témoigne de son identité sociale.

Minh veut s'exprimer en français, ce qui relève par moment de l'obstination (c'est d'ailleurs une manière d'être que nous connaissions préalablement à notre entrevue).

Si le discours est à peu près compréhensible au début de l'entretien compte tenu de la concentration des uns et des autres, il devient au fil des minutes, par l'intensité des propos et la volonté qu'il a de bien expliquer, de plus en plus difficile à suivre, à comprendre.

La fille de Minh intervient de plus en plus dans l'entretien, reformulant ce que nous n'arrivons pas à comprendre, et toujours cependant vis-à-vis de son père dans un grand souci de « rester à sa place ». Le souci mutuel de ne pas blesser la susceptibilité de l'autre, et qui fait partie des règles de conduite en société vietnamienne, nuit parfois à la compréhension du discours. On parle par périphrases. Souvent Minh et nous-mêmes opinons du chef, alors que manifestement nous ne nous sommes pas compris.

Le passage par la langue française est pour Minh un incontournable avant d'accepter de s'exprimer en vietnamien, traduit par sa fille, ce qui est toujours une situation délicate, et méthodologiquement très discutable. Il nous faut au début de l'entretien accepter cette situation culturellement très marquée où le contenu de la conversation n'a en fait que peu d'importance. Minh pose entre lui et nous dans cette démarche un lien social très précis. Il n'a pas à se justifier de ne pas correctement parler la langue française. Il la parle de toutes façons bien mieux que nous ne parlons la langue vietnamienne. Il n'y a pas dans l'entretien de langue du dominé, et de langue du dominant. Minh propose une relation où il y a celui qui demande et celui qui donne, celui qui sait et celui qui ne sait pas. Dans ses premiers propos sur les autels dans cette forme d'obstination à parler français, il nous semble percevoir au fil de l'entretien sa volonté de justifier l'organisation des autels, de nous faire passer l'idée que cet ensemble s'inscrit dans une pensée complexe et qu'il en est par ses paroles le révélateur. Il veut s'adresser directement à nous, sans intermédiaire, il nous enseigne.

En abordant l'autel des ancêtres⁽³⁾ placé sous l'autel bouddhiste, les explications, y compris en langue vietnamienne nous deviennent néanmoins de plus en plus difficiles à saisir : « *C'est la famille. C'est les sept noms de famille. Ça c'est le grand-père maternel.* (Il se lève et nous montre la photo sur l'autel). *Ce grand père c'est le chef de la famille V.* ». Il y est question d'une organisation particulière toujours en lien avec le Nord Viêt Nam à propos du culte des ancêtres.



Autel des Ancêtres consacré au grand-père maternel

La question concernant l'autel des ancêtres au Viêt Nam renvoie MINH à une réponse où il souligne que c'est sa mère qui s'en occupait : « *Ma mère toujours la mère, moi regarder.* »

Il s'empresse aussitôt de justifier la place de sa mère : « *Parce que mon père était parti ... Si il y avait eu quelqu'un c'est le père qui l'aurait fait. Mon père s'en fout de ma mère.* »

L'importance de celle-ci est ensuite constamment soulignée dans le discours : « *j'apprends en regardant ma mère. C'est ma mère qui me montre. Depuis tout petit. [...] je participais je mettais les fleurs, les fruits sur l'autel. C'est ma mère qui me disait* » ce qui renforce d'autant plus l'absence du discours sur le père.

Ce père, originaire de la Guinée, alors colonie française, qui s'est engagé dans l'armée française au moment de la guerre d'Indochine, sera peu évoqué au cours de l'entretien : « *il est parti après Dien Bien Phu. J'ai cherché mais pas retrouvé. Il est parti en Guinée. J'avais 4 ans. Il est peut-être mort.* »¹¹⁷

MINH sera élevé sans présence paternelle.

Sur les autels, aucun objet matériel ne provient du moment du départ du Viêt Nam, hormis la photo du grand-père maternel. « *Je l'ai ramené. Je suis parti avec des petites photos. Juste des photos. Je les ai fait agrandir à Cora. (Centre commercial de Beaubreuil) rien d'autre.* »

Il ne semble pas qu'il s'agisse seulement d'une impossibilité liée aux conditions de l'exil : « *à cause Viêt-Cong.* », mais également d'un choix opéré sciemment par Minh : « *je n'ai rien pris sur l'autel au Vietnam ; quand j'ai quitté la famille c'est à moi de faire mon autel ; après tout*

¹¹⁷ Il s'agit d'une situation récurrente chez les métis vietnamiens, nés pendant ou à la suite de la guerre d'Indochine, qu'ils soient eurasiens ou afrovietnamiens.

Il leur est, notamment pour les afrovietnamiens, souvent impossible de connaître si leur père est toujours en vie ou décédé. Parfois, le retour du père après la guerre dans son pays d'origine, alors colonie française, a correspondu à des mouvements d'indépendance entraînant souvent un grand désordre dans le pays. Cela a été le cas notamment pour la Guinée qui obtint son indépendance en 1958.

Cette situation les conduit, en ce qui concerne l'élaboration des autels, à ne pas savoir s'il leur revient ou pas d'effectuer le culte des ancêtres à leur propos.

seul. » On peut davantage saisir dans cette partie du récit l'engagement très fort de Minh quant à la réalisation des différents autels à Beaubreuil. Celui-ci paraît, nous semble-t-il, lui permettre d'affirmer, de revendiquer d'une part dans l'autel bouddhiste notamment cette place de chef de famille que son père biologique a laissé vacante, et d'autre part en dressant un autel pour son grand-père maternel, de répondre à la question de son identité. Seul l'exil, et non pas le contact avec la société d'accueil, il n'y a ici aucune forme d'acculturation, a pu rendre possible cette construction subjective de sens. Au Viêt Nam, l'élaboration de ce type d'autel, pour son grand-père serait « impossible », la prescription de l'identité sociale omniprésente au sein-même de l'habitation s'y avérant trop puissante. C'est l'exil qui permet à Minh d'exprimer son identité personnelle. L'autel (8) est consacré à Quang Công¹¹⁸, génie de la guerre : « *lui dans la guerre* ». Lié historiquement à la mythologie chinoise, Quân Công est perçu comme un puissant génie, dont le culte est plus particulièrement rendu au Nord Viêt Nam. Ici aussi, le lien tant avec la Chine qu'avec le Viêt Nam du Nord, est affirmé. De plus, il indique de nouveau une pratique singulière, puisqu' « à Beaubreuil ils ne sont que deux à avoir un autel de ce type ». Tout comme son épouse qui revendique le culte rendu à Quan Âm, Minh revendique le culte rendu à Quang Công. L'autel : « *c'est pour moi* » dira-t-il.

Lors de leur arrivée dans cette habitation, les autels sont la première chose que réalise Minh : « *avant d'entrer dans la maison, c'est la première chose avant même d'avoir les meubles. C'est obligatoire dans la maison* ». Tout d'abord placé au centre du salon, les différents objets nécessaires à l'élaboration des autels « *montent après des prières* » et prennent leur place sur le buffet. « *Ma femme met les fruits (sur les autels) mais c'est tout* ».

Au Viêt Nam, Minh signale la présence d'un autel dédié à Ông Dia, le génie du sol. « *Obligé, commerçants obligés, c'est pour faire rentrer l'argent beaucoup* ». Une discussion s'engage à propos de ce culte, le génie du sol qui fait venir les personnes dans le commerce, associé traditionnellement chez les vietnamiens à Ông Thanh Tai, celui qui fait venir l'argent.

Cette discussion permet de nouveau à Minh de signifier tout à la fois des racines chinoises et vietnamiennes communes : « *Ông Dia c'est le côté vietnamien et Ông Thanh Tai c'est le chinois.* » et dans le même temps de revendiquer son appartenance à la culture vietnamienne : « *Je garde que le côté vietnamien. Je fais pas Ông Thanh Tai. C'est normal de l'avoir (Ông Dia) alors que l'autre (Ông Thanh Tai) c'est en plus.* » Pour MINH, la nécessité d'un culte pour ce génie ne se discute pas : « *Il faut comme ça, c'est pas obligatoire, il faut, il*

¹¹⁸ Il s'agit d'un général chinois exécuté à l'époque des royaumes combattants. « *Quân Công est vénéré comme un génie protecteur. Son culte est très répandu.* » <http://oldmc.blogspot.com/2005/06/la-mort-de-quan-cong.html>

faut comme ça pas obligatoire, oui il faut comme ça, pas obligatoire, il faut comme ça, pas obligatoire .il faut comme ça pas obligatoire ». Il distingue à plusieurs reprises la notion d'obligation, de contrainte qui s'imposerait à lui, de celle de rites à accomplir, dans la continuité de la manifestation d'une appartenance à la culture vietnamienne et ici plus spécifique à l'exercice de la profession de commerçant. Cela relève tout à la fois de l'exercice de la liberté individuelle, de l'affirmation de la part du sujet, « *c'est pas obligatoire* » et de l'injonction culturelle de se livrer à ce même exercice, de la part du social « *c'est comme ça* ».

La question sur le devenir de l'autel des ancêtres interroge de nouveau la question des origines et de leur transmission. Il indique qu'au moment du départ de sa mère aux Etats-Unis : « *L'autel des ancêtres est parti chez mon frère (qui réside au Viêt Nam)* ». L'apparition de ce frère : « *métis aussi ; français blanc, pas français den (la couleur noir en vietnamien)* » rend compliqué la compréhension de l'histoire familiale. Il est possible cependant, selon nous, que la mère de Minh ait rencontré durant la guerre du Viêt Nam, un militaire blanc-américain. De cette union serait né ce demi-frère, qui est resté dans ce pays. Cela peut évoquer dans son enfance une instabilité de la structure familiale. Les conséquences dans son développement psychoaffectif rendent plausible des difficultés dans la construction de sa personnalité. L'organisation des autels paraît constituer en une projection psychologique de cette identité et contenir dans leur élaboration la formulation d'éléments de réponses. Minh continue de conduire l'entretien. Il en imprime le rythme.

Du Viêt Nam, quelques bougeoirs ont été rapportés par l'épouse au court d'un récent voyage. « *Mais à chaque fois que l'on amène quelque chose sur l'autel on doit l'amener à la pagode pour que ce soit purifié ; sinon ça ne marche pas.* ». Sur ces objets, il est nécessaire d'effectuer un double processus au sein duquel se dégagent deux idées : d'une part, l'idée de purification renvoyant à une possible souillure préalable, à un contact possible avec l'étranger et d'autre part, la manifestation d'une intention, la mise en œuvre d'une dynamique chez ces mêmes objets. « *A la pagode y sont chargés.* ».

Chaque 17 juillet, date anniversaire du jour du départ du Viêt Nam, est l'occasion d'organiser une fête - les vietnamiens n'utilisent jamais le terme « cérémonie »- pour les autels De fait, cette manifestation confirme les autels dans leur rôle de lieu de conservation de la mémoire familiale, faisant immédiatement ressurgir les souvenirs : « *Ah oui ; ma fille avait vingt jours quand on est parti. Là c'est sa photo dans le consulat français à Saigon. On devait partir*

plus tôt mais ma femme a accouché plus tôt. L'aéroport n'a pas voulu nous prendre parce que ma femme allait accoucher »

L'élaboration des autels à Limoges tient compte de l'espace disponible. Il y a l'adaptation à l'espace proposé par la culture d'accueil : « *Au Vietnam ils sont plus grands ils ont soit une pièce juste pour l'autel ou ils ont tout le pan de mur. Ici on est réduit par la taille de la pièce [...] ici on a pas la place, on rassemble et ça fait des étages. [...] et aussi pour l'encens on n'ose pas brûler c'est pour ça qu'il y a des faux encens électriques. Normalement il y a neuf bâtons d'encens qui doivent brûler en permanence. Mais ça fait trop de fumée.* » MINH tient compte de l'espace disponible. Il ne fait aucun lien qui pourrait entretenir celui-ci avec les autres espaces à proximité. Ceux-ci sont niés : « *je n'en tiens pas compte. Quand je suis arrivé dans l'appartement la première fois j'ai vu tout de suite où serait la place de bouddha. Je savais qu'il serait à cet endroit comment il serait ; dans ma tête Il ne pouvait être que sur ce mur.* » L'espace privé apparaît ainsi comme isolé de la culture d'accueil, » au point que si « *Normalement l'autel doit être dirigé vers le sud* » et que ceci est impossible compte tenu de l'orientation de l'habitation, alors « *Ce qui compte dans cet appartement c'est la lumière* ». Il s'agit ici d'une adaptation à la configuration de cet espace : « *Il faut que ce soit face à la lumière* ». Les pratiques quant à elles, sont indiquées comme immuables : « *y'a pas de plus ou de moins. Je ne prie pas plus je ne prie pas moins [...] par rapport à ce que je faisais au Viêt Nam c'est resté tel quel, Je ne peux pas le changer. Il faut que ce soit comme ça donc je fais comme ça.* » Elles semblent assurer la permanence du système, sa conservation. Mais les prières s'adaptent cependant à la migration et les ancêtres sont tenus au courant de la situation de la famille : « *je parle de l'endroit où je suis, de Limoges, en France, de la rue, du quartier, du numéro de l'appartement* ». Les offrandes également s'adaptent : « *On peut mettre des fruits de Limoges, tout ce qu'il y a en France pour Thi ca et les ancêtres, on peut lui donner, si on est en Espagne c'est pareil.* »

La mise en rapport entre ses croyances et d'autres, potentiellement présentes à proximité, dans le voisinage immédiat, n'influence pas non plus ces mêmes croyances, ni les rituels. « *Y'a rien qui influence* ». Le système est élaboré :

- Comme clos : « *Il ne faut pas prendre les influences des autres sur l'autel. J'ai choisi d'être bouddhiste je ne peux pas être autre chose.* »,
- A destination des proches : « *Je prie pour ma famille et tout le monde que tout se passe bien je ne demande pas à être protégé contre d'autres religions ou personnes* »,
- Dans le respect des autres : « *Tout le monde est pareil je ne veux pas différencier les autres cultures. C'est bouddha qui l'a dit.* »

L'élaboration des autels est définie, puis précisée. Elle est spécifique pour chacun des autels. Pour bouddha, en offrande, il ne sera pas servi de viande « *pas pour bouddha parce que végétarien* ». Le sens de chacun des objets est détaillé : « *Tu dois préparer cinq plantes que tu trouves dans le commerce et que tu mélanges avec du riz pas cuit, dans un pot et c'est dans ce pot que tu plantes trois bâtons d'encens* » mais l'éloignement, la perte de l'espace social d'origine amènent à établir des adaptations : « *ça c'est en France mais au Vietnam tu ferais cuire tes plantes avec ton riz.* »

La question de l'élaboration de l'autel des ancêtres engage de nouveau MINH à préciser le lien indispensable entre la famille et la connaissance précise du nom de leurs ancêtres. Ceux-ci doivent être incorporés dans les prières : « *dans ta prière tu dois connaître le nom exact de ton ancêtre et tu pries pour cet ancêtre et il y a quelque chose qui se donne de lignée en lignée* ». L'autel des ancêtres s'inscrit en tant que lieu de conservation de l'identité culturelle et plus particulièrement de l'identité personnelle. En l'absence du nom : « *ça ne marche pas.* », il semble s'agir d'un nom à caractère secret : « *son vrai nom et son nom de reconnaissance. Avec ce nom là tu peux savoir d'où tu viens, ton appartenance.* » Celui-ci sera transmis à J. son fils aîné. (Nous ne sommes pas absolument sûr de retransmettre l'exactitude des propos tenus par MINH à ce moment précis de l'entretien). Cependant, la question de l'héritage de l'histoire familiale, de sa transmission et de sa continuité paraît bien être au cœur de son discours.

Témoins de l'activité en cours des autels, de son opérationnalité, deux objets symbolisant des fleurs de lotus rouge ont récemment été disposés. Témoins de la rencontre entre les deux cultures, des premiers temps de l'acculturation : « *c'est ce bol de porcelaine où je mets l'encens et que le foyer (le foyer du Centre Provisoire d'Hébergement Gatrem de Limoges) m'avait offert lorsque l'on est arrivé à Limoges.* ». Sur les autels, chaque objet raconte une histoire qui le légitime à occuper cette place : « *J'ai pas mis les choses n'importe comment* ».

Les trois autels présents dans le salon nous paraissent constituer un bloc organisé en système. Les fleurs, les offrandes, la présence d'un briquet pour allumer les bâtons d'encens, etc., témoignent de leur opérationnalité. Leur élaboration appartient à des règles très précises, qui permettent d'établir pour chacun d'entre eux une place spécifique au sein de cet ensemble. Tout à la fois isolés, indépendants, et en interactions les uns avec les autres, les autels constituent un ensemble structuré cohérent, tant du point de vue architectural par la recherche constante de symétries, que par les explications qui sont données quant à leur conception. En

tant que système, il semble proposer un lieu commun à la famille, accessible à tous et qui s'impose à eux, un espace témoignant de la conservation de la culture d'origine et de l'adaptation à la culture d'accueil. Ici, la dimension de la conservation paraît primer très nettement sur celle de l'adaptation. En fait, celle-ci ne nous semble pas rencontrer le processus d'acculturation, ou du moins à la marge dans un lien pragmatique avec la société d'accueil par la présence d'offrandes ou d'objets provenant de la culture d'accueil.

Il s'agit pour nous d'une construction spécifique à la migration vietnamienne, d'une structure précisément. Ce type de structure en bloc n'existe pas sous cette forme, à notre connaissance, au sein de la culture d'origine, où les autels sont généralement plus distants les uns par rapport aux autres, notamment en raison d'un espace disponible plus important, marquant plus nettement leur appartenance à différents courants religieux. Les autels au sein de ce bloc, constituent un instrument de communication, un indicateur culturel. Les rituels paraissent en constituer le langage traduisant la double dynamique de conservation et d'adaptation.

2. Présentation et analyse de l'entretien de Mr ALBERT.

a. Connaissance de la personne.

C'est au café du centre commercial que je sollicite ALBERT pour un entretien. Celui-ci indique son peu de connaissance des « *bàn thờ* », et dit que c'est « *compliqué* ».

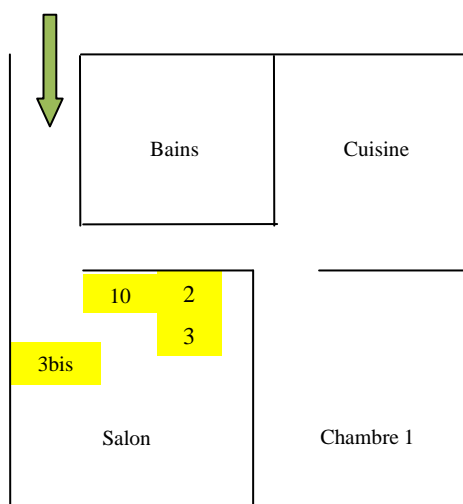
Nous connaissons ALBERT depuis environ dix-huit années. Il a une place particulière au sein de la communauté vietnamienne. Il y possède une identité forte où il est qualifié souvent par ses compatriotes de « *vieux célibataire* ».

Catholique, il assiste assez régulièrement aux messes du dimanche matin à l'église de Beaubreuil. Il ne fréquente cependant pas beaucoup les catholiques vietnamiens en dehors de ces moments-là. Il se sent toujours plus proche des vietnamiens qui ont fui leur pays en tant que *boat-people*, et qui ne parlent la plupart du temps que quelques rudiments de français alors qu'il est lui-même bilingue. C'est un positionnement au sein de la communauté relativement atypique. Il pourrait en effet, il devrait pourrions nous écrire, de par sa condition d'eurasien, né de père français et de mère vietnamienne, revendiquer, occuper légitimement une place au sein de la communauté catholique vietnamienne. Il « *navigue* » en fait entre les différents groupes qui constituent la communauté.

Il entretient une très forte relation d'amitié avec un vietnamien, père de deux enfants, depuis que celui-ci est arrivé à Limoges. Il intervient souvent, pour lui auprès des différents agents sociaux et ce en qualité de traducteur.

Extrêmement proche de sa mère, il a démissionné de son emploi au moment où celle-ci est tombée malade. Il l'a accompagnée jusqu'à ses derniers instants faisant preuve d'un très grand dévouement. Durant les années où nous l'avons côtoyé il n'a jamais occupé un emploi plus longtemps que quelques mois, alternant travail en agences d'intérim, stages d'insertion, de reclassement, etc. A plusieurs reprises, il a voulu revenir momentanément au Viêt Nam mais à chaque fois, pour des raisons très diverses, ses démarches n'ont pas abouties. Très souvent, durant ces années, nous avons fait appel à lui pour des traductions. Il s'y est toujours engagé le plus souvent avec prudence cependant.

b. Disposition spatiale des autels à l'intérieur de l'habitation.



Commentaires :

Quatre autels sont présents dans le salon. Il n'y en a pas dans les autres pièces.

L'autel catholique indiqué par le chiffre 2 fait face à la lumière.

Il est placé sur un meuble, au-dessus de l'autel pour les ancêtres signalé par le chiffre 3.

De nombreux objets ayant trait à l'église catholique sont présents sur l'autel.

Deux photos, celle de sa mère et celle de son père sont placées sur l'autel des ancêtres.

L'urne contenant les cendres de sa mère est disposée entre les deux photos.

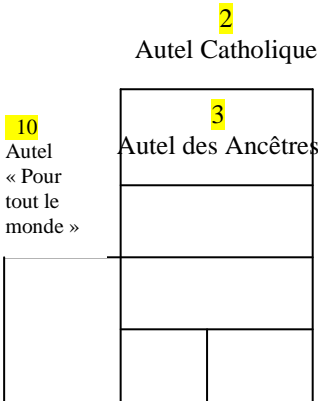
Un autel, qualifié de « *pour tout le monde* » par ALBERT et signalé par le chiffre 10 est placé à proximité du meuble sur lequel sont disposés l'autel catholique et l'autel des ancêtres.

Un autel, signalé par le chiffre 3bis, est présent sur le mur gauche du salon. Il est dédié au beau-père et au demi-frère d'ALBERT.

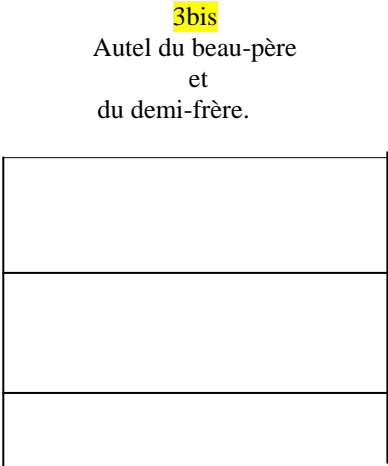
Les autels sont très ordonnés.

c. Photographie des autels.

Autels : 10.2.3 –salon



Autel : 3bis –salon-



d. Retranscription analytique de l'entretien.

L'entretien débute par une recherche d'indicateurs sociaux « classiques » avant d'aborder la discussion autour des autels religieux. ALBERT va souvent se déplacer pour expliciter l'organisation des autels. Les premières questions permettent tout de suite à ALBERT d'affirmer un rapport singulier à la société française puisqu'il indique être eurasien : « *père français mère vietnamienne* », chrétien : « *mon père il est chrétien ; ma mère aussi* », et rapatrié : « *Je suis venu en avion comme rapatrié.* », cette précision nous apparaît comme une volonté de nous fournir des preuves de sa légitimité à être en France. Il ajoute avoir fait son service militaire : « *à Orléans je suis canonnier.* » Il exprime très rapidement les conditions de son arrivée : « *Je suis arrivé en France cinq mois avant ma mère, tout seul [...] A part, mes frères mes sœurs y sont arrivés vers 1955- 56* ». Cette séparation d'avec ses frères et sœurs pendant vingt années est immédiatement exprimée. Dès cet instant nous avons déjà le sentiment qu'elle va constituer le point central de l'entretien, l'axe autour duquel va s'enrouler le discours.

Ses deux sœurs et ses trois frères arrivent en France dans le prolongement de la fin de la guerre d'Indochine en 1954, parce que dit-il : « *nous sommes tous de nationalité française.* ». Il a un peu plus d'un an lorsque ses frères et sœurs quittent le Viêt Nam. Il reste, avec sa mère jusqu'en 1975 car « *ma mère voulait que je reste auprès d'elle dans le cas où elle est malade [...] y'a personne qui s'occupe d'elle donc elle veut que je reste avec elle parce que je suis le dernier le plus jeune dans le cas où elle est malade, ya quelqu'un à coté d'elle pour surveiller* ». Le père, militaire, repart tout seul vers la France en 1954 : « *après Dien Bien Phu. [...] il voulait ramener ma mère mais elle voulait pas parce que ma mère elle a encore mes grands parents maternels, tata, tonton ; c'est pour ça elle ne peut pas quitter le Viêt Nam donc elle garde les enfants et elle dit à mon père tu t'en vas tout seul moi je reste avec tes enfants* ». ALBERT clarifie ici que son père n'a abandonné ni sa mère, ni ses enfants ; bien au contraire, il voulait les emmener avec lui. Sa mère, quant à elle, n'a pas voulu suivre le père de ses enfants pour ne pas abandonner ses propres parents. Les décisions de ses parents sont tout autant justifiées que légitimées par le discours d'ALBERT.

La mère d'ALBERT le rejoint cinq mois après son arrivée en France, en 1976, à Sarcelles car : « *Pour les réfugiés politiques, les boat people c'est Créteil. Sarcelles c'est pour les français rapatriés* ». Au travers de ce commentaire sur le lieu du premier accueil en France pour sa mère, ALBERT précise a priori de nouveau, la possession par la famille de la nationalité française, et marque ainsi la différence avec le statut de réfugié politique ou de boat people.

L'entretien à propos des autels commence alors véritablement.

Dans le salon, on observe la présence de trois autels. Sur un meuble bas à proximité de l'autel catholique et de celui des ancêtres, se trouve un autre autel que nous ne savons identifier. Sur un autre mur du salon, un second autel à destination de personnes décédées, afro-vietnamiennes. Cette configuration nous interpelle de par la présence de cet autel



particulier, non identifiable, et du deuxième autel qui évoque également le culte des ancêtres. C'est pour nous une situation inédite et singulière, étrange même. ALBERT établit rapidement le lien entre les deux autels pour les ancêtres (3 et 3bis). : « Ça, (autel 3) c'est

mon propre père et ma mère et le monsieur là-bas (autel 3bis) c'est mon beau-père parce que ma mère elle a deux maris ». Il indique que ce premier mari est d'origine réunionnaise : « *il est mort en 1945 tué par les japonais en faisant son service* ».

De cette union naissent cinq enfants : « *mes grands frères mes grandes sœurs* » (il s'agit de demi-frères et de demi-sœurs).

Deux décèdent au Viêt Nam, trois viennent en France, un frère et deux sœurs « *vers les années cinquante* ». En 1980, le frère décède. Les deux sœurs sont aujourd'hui toujours en vie. Les enfants de ce premier mariage resteront toujours en contact par courrier avec leur mère restée au Viêt Nam. Ce sont ces lettres qui permettront à ALBERT à son tour de nouer, par écrit, le contact avec ses demi-frères et sœurs : « *parce que bon, quand mes frères mes sœurs y sont arrivés en France, ils ont toujours écrit des lettres au Viêt Nam pour contacter avec ma mère* ».

L'autel 3bis est à destination de ce premier mari, qualifié par ALBERT de beau-père, alors même qu'il ne l'a jamais connu. C'est dit-il : « *plutôt souvenir pour moi, plutôt du respect* ».

ALBERT évoque le mariage de cet homme avec sa mère : « *il est tombé amoureux de ma mère [...] c'est le premier amour de ma mère* » et de son respect de la tradition : « *il a demandé une permission de mes grands parents [...] mariage à la mairie et tout ça comme ici* ». Le couple aura : « *cinq ou six enfants, mais y'a trois qui sont vivants seulement ; les autres y sont morts* ». Sur l'autel 3bis, sont placées une photo du premier mari de la mère d'ALBERT et une photo du frère décédé en 1980. ALBERT n'emploiera jamais le terme « demi-frère ou demi-sœur ». « *Cet autel c'est pour honorer ce monsieur et ce qu'il a apporté à ma mère et son fils qui est mort [...] c'est mon grand frère* ». ALBERT relate avec



beaucoup de solennité ce lien particulier qu'il entretient avec ce beau-père et ce « frère » qu'il n'a jamais rencontré. Il est particulièrement conscient du rôle que cet homme a tenu dans le déroulement de sa propre existence.

L'autel témoigne de ce lien affectif. Il permet l'inscription et la transmission de cette singulière histoire. Il crée le lien avec le père d'ALBERT. L'autel 10, manifeste cette préoccupation : *« c'est pour tout le monde [...] Ce n'est pas un autel exactement c'est un lieu où tu mets un encens pour souvenir, pour rappeler ou pour respecter les grands personnes de la famille qui sont disparues...mais c'est pas exactement un autel tu vois. »* Il s'agit d'une élaboration particulièrement personnelle, d'une forme de « bricolage », permettant l'articulation, un lieu de rencontre improbable entre les deux autels des ancêtres tout à la fois proches et séparés. Cet autel propre à ALBERT permet d'inscrire la cohérence et la continuité de l'histoire familiale : *« je mets l'encens tous les jours pour mes grands parents, mon Beau-père, et mon père et ma mère, tout ça »*. L'autel rassemble, en permettant la création d'un espace transitionnel, l'ensemble des membres qu'il considère comme faisant partie de sa famille. Dans sa pratique cultuelle, ALBERT indique faire *« des prières pour tout le monde ensemble »* ce qui nous paraît manifester sa volonté d'établir des liens entre les différents autels, mais dans un sens précis et hiérarchisé : *« je pense à mes grands parents paternels comme maternels puis après à mon beau père ce monsieur là et après à mon père »*. Mais si ceux-ci se rassemblent dans les prières d'ALBERT, ils reprennent aussitôt après leurs places sur leurs autels respectifs. Le temps de la rencontre dure le temps de la prière.

L'élaboration de l'autel catholique est similaire à un autel bouddhiste. Il inclut la présence de Jésus-Christ au centre (bouddha chez les bouddhistes), la Vierge Marie (la déesse de la compassion chez les bouddhistes), de saints à proximité, Thérèse de Lisieux, Antoine de Padou (génies protecteurs dans le taïisme ou le confucianisme).

Suite au décès de son premier mari, la mère d'ALBERT va toucher une pension de veuve de guerre. Pour lui, ceci explique les raisons de sa vie avec son père *« et (au Viêt Nam) mon père il vit en concubinage avec ma mère ; elle est pas mariée »*. Le remariage conduirait

à l'arrêt de la pension, pense t-il. C'est en grande partie la pension de veuve de guerre, qui va permettre à la mère de ALBERT de vivre correctement au Viêt Nam jusqu'à son départ en 1976. L'autel pour ses parents est placé sous l'autel catholique. La photographie de son père réalisée au Viêt Nam a été rapportée par ALBERT en 1975.

ALBERT dit que c'est lui qui a réalisé les autels et qu'il doit s'en occuper en qualité de fils : *« je dois respecter c'est moi qui doit le faire »*. Les différentes photographies proviennent du Viêt Nam et les nombreuses statues de la vierge Marie : *« C'est ma mère qui a trouvé en France ; à Lourdes je crois parce que ma mère elle a fait plusieurs pèlerinages à Lourdes avec les autres tatas vietnamiennes. L'expression « tatas » indique des personnes vietnamiennes d'âge équivalent. Elle ne signifie pas un lien familial.*

Dans l'élaboration des autels, ALBERT indique devoir respecter une hiérarchie : *« c'est toujours la sainte vierge et dieu au dessus des ancêtres, toujours, toujours, ou bien côte à côte comme ça mais jamais les ancêtres au dessus du dieu ou de la sainte vierge ; c'est toujours comme ça ; ça c'est l'essentiel tu vois. »*. Des lieux sont précisés comme interdits d'autels : *« jamais dans la salle à coucher jamais jamais parce que y'a des moments que tu...hein !, tu comprends bien, les saletés donc c'est pas bien. »* Les notions de propreté, de pureté, de respect sont très présentes dans le discours et exprimées de manière concrète sur les autels : *« Là c'est du respect comme ma mère elle aime bien la mangue quand elle est vivant donc je pense à elle c'est pour ça bon mon père je sais pas si y connaît la mangue ou non, sans doute y connaît quand il est au Viêt Nam, sans doute, sans doute, il a déjà goûté quand même c'est comme ma mère elle aime bien c'est du respect je mets pour elle comme ça »* Le lien avec les ancêtres, la religion, n'est pas un lien métaphysique, intellectualisé.

C'est un lien concret, visible où l'on retrouve une dimension particulière de la culture vietnamienne qui pour certains vietnamiens : *« ne s'étudie pas, mais se vit »* Si au Viêt Nam, c'est sa mère qui s'occupe des autels, ALBERT y participe également puisque, *« Les autres frères y sont tous déjà en France, j'ai vécu avec elle tout seul jusqu'à l'évènement 75 »* ; c'est elle qui lui apprend, par imitation : *« C'est grâce à ma mère que je connais les coutumes, je regardais »*. En France, rien ne change : *« (les prières) les mêmes pas changer, elles ont pas changé, en langue vietnamienne plutôt je prie en vietnamien parce que je connais par cœur, c'est les mêmes prières ; c'est toujours pareil, ça change pas, les mêmes prières »*. La proximité d'autres appartements, d'autres occupants, ne partageant pas les mêmes croyances, provenant d'autres cultures n'a pas d'importance : *« Non ça change pas, c'est toujours pareil.*

[...] *Les autres, bon, y fait ce qu'il veut, ça ne me regarde pas* ». La présence d'un processus qui serait en cours est ici visible, très à la marge, dans les offrandes : «*Si tu vois de bons fruits y faut acheter. Y'a pas besoin que ce soit vietnamien. [...] C'est sucré, c'est très bon aussi.* ». Les autels «*c'est pour moi, l'autel y me protège moi-même, pour ma famille, même si je suis célibataire, je suis chef de famille quand même, y me protège moi et puis mes frères mes sœurs, dans ma famille, mes neveux, mes nièces* » Les autels, dans leurs élaborations décrites comme similaires à ceux présents au Viêt Nam, semblent traduire cette continuité, l'affirmation d'une identité culturelle, : «*chez nous les vietnamiens ou les asiatiques c'est comme ça, on vit plus du passé que de l'avenir* »¹¹⁹ et d'une appartenance religieuse qui doit se manifester au travers des rites : «*quand tu mets un autel ça veut dire que t'es croyant et plus ou moins pratiquant, croyant d'accord mais si croyant et pas pratiquant c'est pas bien non plus il faut pratiquant* ». La pensée religieuse, le « discours à propos de » ne suffisent pas, ils doivent être associés à des rituels.

Dans notre questionnement à propos de l'évolution éventuelle de ces mêmes croyances à son arrivée en France, au contact de la culture d'accueil, ALBERT nous livre un propos qui nous interpelle : «*C'est en arrivant en France que j'ai abandonné mes croyances* ». L'arrivée en France produit pour ALBERT un véritable choc culturel: «*Quand je suis arrivé en France j'ai abandonné l'église, tout ça, pendant des années pas beaucoup ; 3, 4 ans* ». Les propos d'ALBERT semblent évoquer l'apparition d'un traumatisme provoqué par une perte de sens, de repères, causés par sa rencontre avec la culture d'accueil : «*Tu sais pourquoi je suis perdu parce qu'en France on a la liberté à 100% tu peux faire ce que tu veux, jusqu'à deux trois heures du matin* ». ALBERT n'est pas préparé à cette rencontre : «*Et puis en plus une nouvelle vie, un autre monde qui s'ouvre devant toi, c'est pour ça de ce côté là tu as perdu un peu, Dieu, tout ça, je préfère trop la vie humaine que la vie spirituelle. La fête tous les week-ends. Nuits blanches, nuits blanches, à Paris. Boite, discothèque et puis à l'époque je n'avais que 21ans, encore jeune plein dynamique, c'est normal et puis tout est nouveau, tu fais des connaissances...* ».

Nous pensons alors que cette liberté soudaine retentit sur son psychisme qui s'est structuré d'une part à partir d'un modèle confucéen d'éducation où la notion d'individualisme est proscrite, et d'autre part au sein d'un espace social extrêmement difficile. Cette situation, nouvelle, crée un stress atypique chez ALBERT, et ses mécanismes de défense se retrouvent

¹¹⁹ On peut retrouver une des caractéristiques de la culture vietnamienne exprimée précédemment et ici l'isolement du Viêt Nam au 19^{ème} refusant toute idée de contact culturel avec l'étranger, s'enfermant dans un ritualisme absolu qui conduira à sa colonisation.

inadaptés, provoquant une déstabilisation psychique. Devoir prendre seul sa vie en charge va le bouleverser. La liberté brutale éprouvée par ALBERT pourrait dans le contact culturel entre deux systèmes différents entraîner une forme de traumatisme, ou à tout du moins, influencer considérablement son psychisme au point de l'entraîner dans des fonctionnements décrits par lui comme insensés : *« je suis comme quelqu'un qui n'est pas catholique, comme quelqu'un qui n'a pas la même religion, je suis timide, j'ai honte de moi-même [...] je suis perdu complètement.[...] j'ai abandonné ma mère, la messe, le dimanche tout ça ».*

« Après je pense dieu y nous a dit je ne t'abandonne jamais même si tu m'abandonnes. [...] Puis petit à petit quand je pense de l'évangile, ça va réchauffer mon cœur et petit à petit je vais souvent à l'église et les choses qui reviennent automatiquement et je reprends du courage, je suis fier de moi, je suis chrétien, toi tu es ALBERT. »

La religion, dans l'apaisement intérieur qu'elle procure et le sens qu'elle donne au monde qui l'entoure apparaît alors dans le discours d'ALBERT comme le moyen lui permettant d'engager un retour à une situation d'équilibres psychiques et sociaux.

Les autels participent et témoignent de ce processus : *« Les autels m'ont aidé à revenir. »*

Dans la continuité de cette recherche de sens et d'apaisement, il va rencontrer plus de vingt années après leur départ, ses frères et sœurs. Cette rencontre lui permet de retrouver les coordonnées de son père qu'il n'a jamais vu et de prendre contact : *« J'ai vu mon père pour la première fois à la gare du nord, un rendez vous ; aie, aie, aie. J'avais une fleur, une rose, une vraie, dans la poche de ma veste parce que j'avais mis une veste tu vois, bien comme ça (il rit fort) pour se reconnaître. J'avais dit à mon père au téléphone si tu vois un type un peu asiatique qui a une belle fleur rouge sur la poche de la veste c'est moi, papa. Mais mon père il n'a pas besoin de la fleur, il reconnaît tout de suite que je suis son fils. C'est l'amour paternel, oh la la ! »* Il ne reverra ce père que trois ou quatre fois.

De ce père il nous dit : *« plus il est âgé plus il se renferme sur lui-même. Je ne sais pas s'il a senti qu'il a (commis) une faute ou un défaut de nous occuper trop quand nous sommes trop jeunes. Je sais pas, mais c'est pas sa faute, c'est la guerre qui faisait comme ça. Mais je pense que mon père y pense comme ça. ».* Les phrases deviennent confuses. Il nous semble que ALBERT veut justifier le départ de son père du Viêt Nam et de ce qu'il nous paraît ressentir comme un sentiment très fort d'abandon : *« Mon père y pense comme ça, je suis pas digne, pourtant j'ai trois fils pourquoi j'ai laissé tomber comme ça. C'est peut-être à cause de ça que mon père y voulait se renfermer lui-même. »*

ALBERT ne pourra pas établir de relations avec son père : *« Il est âgé, et je suis très très mal. Il est mort tout seul, le corps décomposé, 4 jours. C'est la dame qui fait les courses pour lui*

qui l'a trouvé. [...] C'est triste hein, ah oui. » Dans le discours d'ALBERT, c'est l'articulation des liens qui existent entre tous les autels qui semble prédominer. Leur place dans l'habitation conduit nécessairement à les interpeller les uns en interactions avec les autres. Ils se comprennent difficilement seuls, et ne peuvent s'envisager isolés. A ce titre, les deux autels consacrés aux ancêtres, révèlent chez ALBERT une double filiation :

- celle réelle, d'un père rencontré à Paris, mais qui ne souhaitera pas entretenir de relations avec ALBERT, puis finalement décédé dans des conditions dramatiques, abandonné.
- celle d'un beau-père héroïque, jamais rencontré, mort à la guerre, et qui l'aura fait vivre lui et sa mère avec la pension de veuve de guerre.

D'un point de vue de sa construction identitaire :

- d'un côté, c'est la réalisation par devoir, pour son père, d'un autel des ancêtres forme caractéristique de la piété filiale vietnamienne, où prédomine l'expression de son identité sociale, de l'identité culturelle.
- de l'autre, c'est l'affirmation en tant que sujet, de son identité personnelle, par la réalisation, atypique, difficilement justifiable par rapport aux règles qui régissent le



culte des ancêtres, d'un second autel à destination de ce beau-père qui semble révéler la réalité de ses relations à ces deux figures paternelles.

L'établissement d'un lieu nouveau (autel 10) destiné à réunir momentanément les deux

familles à l'occasion des prières fait l'objet d'un discours extrêmement pertinent, très élaboré.

Les propos sur les autels, dans leur élaboration et leur fonctionnement, permettent à ALBERT de révéler une grande part de l'histoire familiale et ainsi de son identité. Les liens qu'il établit entre les différents autels, sont particulièrement cohérents. Impossible au Viêt Nam, cette disposition spatiale particulière lui est permise par l'exil. En ce sens, les autels participent et témoignent de la continuité de l'existence d'un processus de construction identitaire.

Au sein de ceux-ci ont pu prendre place deux autels dont la présence serait totalement improbable dans la culture d'origine, ou du moins constituerait la transgression très forte de la norme :

- l'élaboration d'un autel consacré à cet « héroïque » beau-père et à son fils permet à ALBERT de manifester l'expression d'un lien très fort.

- l'élaboration d'un autel dont l'objectif est de créer du lien entre les deux autels consacrés aux ancêtres permet de rendre cohérente ces mêmes constructions.

3. Présentation et analyse de l'entretien Mr FRANCIS.

a. *Connaissance de la personne.*

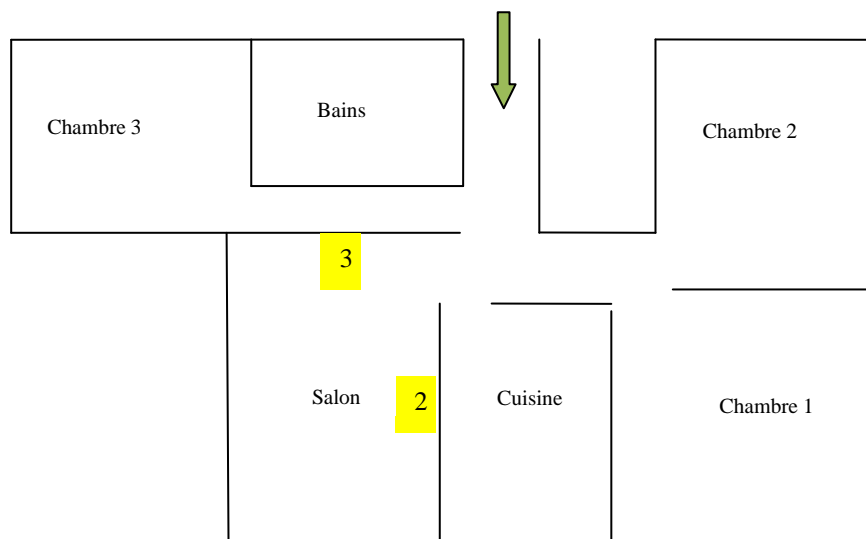
Nous connaissons FRANCIS depuis plusieurs années, à titre professionnel et à titre amical. En 1992, nous avons emmené sa fille aînée accompagnée de sa mère au Viet Nam, pour leur premier voyage de retour depuis leur départ de Saigon en 1976. Puis, de nouveau en 1996, à titre professionnel. C'est au café du centre commercial du quartier où se réunissent les vietnamiens, matins et soirs, que nous demandons à FRANCIS de bien vouloir répondre à quelques questions sur les autels. Il accepte, mais indique qu'il n'y « *connaît pas grand-chose* » et qu'il « *ne parle pas correctement le français* ». FRANCIS est une personne plutôt réservée et membre d'une famille importante sur le quartier. L'un de ses frères a longtemps été le responsable des catholiques vietnamiens à Limoges. Il est père de cinq enfants : deux filles et trois garçons. Les quatre premiers sont nés au Viêt Nam. Ils portent tous des prénoms français, ce qui est en général, le signe d'une appartenance à la religion catholique¹²⁰, ou d'une naturalisation en France¹²¹.

Dans le logement, l'ambiance est relativement détendue. Nous nous connaissons depuis longtemps. Nous avons voyagé ensemble au Viêt Nam. Nous sommes assis dans le salon. Dès le début de l'entretien, FRANCIS rencontre des difficultés à s'exprimer en français, ce qui me surprend quelque peu dans la mesure où je le sais capable de mieux utiliser la langue française. (Ceci durera tout l'entretien mais il n'utilisera pourtant jamais un seul mot de vietnamien durant celui-ci.)

¹²⁰ Prénom de baptême

¹²¹ Lors de la demande de naturalisation auprès des services préfectoraux il est proposé à la personne la possibilité soit d'adjoindre un prénom français à sa dénomination d'origine, soit de remplacer ce qui aux yeux des autorités françaises constitue le prénom dans le pays d'origine par un prénom français.. Il est également possible de « franciser » son nom. L'adjonction de l'apostrophe à la dénomination NGUYEN la transformant en N'GUYEN est une adaptation de la langue française devant l'impossibilité de celle-ci de prononcer le son NG.

b. Disposition spatiale des autels à l'intérieur de l'habitation.



Commentaires :

2 autels sont présents dans le salon.

Il n'y en a pas dans les autres pièces.

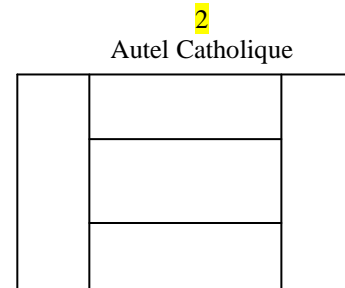
L'autel catholique et l'autel consacré aux ancêtres sont très sobres.

Il n'y a pas d'offrandes sur l'autel catholique.

Quelques fruits sont présents sur l'autel des ancêtres.

c. Photographie des autels.

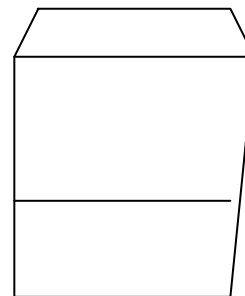
Autel : 2 –salon



Autels : 3 – salon



3
Autel des parents



d. Retranscription analytique de l'entretien.

Les premières questions concernant la recherche de réponses aux indicateurs sociaux permettent rapidement d'entrer dans l'entretien. FRANCIS naît à Saïgon en décembre 1944. Il arrive en France en 1976. En avion. « Je suis rapatrié » dit-il. Dès le début de notre entretien, il nous indique ainsi son statut « administratif ». Il est rapatrié parce que déjà de nationalité française au Viêt Nam.

Il habite alors à Cholon, le quartier chinois des affaires, poumon économique du pays.

Il y travaille dans une usine qui fabriquait de l'alcool de riz : « la Distillerie de l'Indochine »¹²². « *Mon père aussi, en 1959* » précise-t-il. FRANCIS se déplace et nous montre une photo sur le mur du salon où l'on voit une partie du personnel de la distillerie posant devant l'usine. Son père est placé au milieu de la photographie vêtu d'un costume occidental. Il explique qu'il a effectué le traditionnel trajet des rapatriés : Saigon-Paris-Sarcelles. Il est envoyé à Limoges, en 1977, dans un appartement, un F4, où nous sommes installés pour l'entretien. Soit 33 années plus tard. La famille y vit depuis son arrivée à Limoges

Dans l'appartement FRANCIS désigne deux autels :

- l'un catholique (2) « *pour mettre comme Dieu et sainte vierge ensemble* »,
- le second, pour le culte des ancêtres. (3) « *Celui de mes parents y doit être plus petit que le bàn thờ de Dieu.* »

L'autel catholique et l'autel des ancêtres sont nettement séparés.

C'est lui qui les élabore « *Avant je mets là bas (désigne un autre mur), mais j'ai déplacé un petit peu sur l'autre mur parce qu'il y a plus de place, c'est comme dans l'église* ». Il s'en occupe « *chaque matin et tous les soirs quand j'ai le temps [...] ma femme de temps en temps* ». Il n'y a pas de fruits, ni de boissons sur l'autel catholique : « *Non, le bàn thờ de dieu, catholique, y'a pas besoin de ça, que des fleurs c'est tout. Pour le bàn thờ de la famille, quand il y a la fête anniversaire, quelque chose, on met des fruits, des bols de riz pour le jour anniversaire de la mort, c'est comme ça c'est tout. [...] Pour le têt (nouvel an vietnamien) aussi* ». Les différents objets proviennent de Lourdes, ou d'un achat effectué pendant les vacances d'une de ses filles au Viêt Nam. Une statue plus petite du christ attire notre attention ; nous lui en demandons la provenance « *Je vois qu'il y a quelqu'un qui a jeté le Christ dans les poubelles. C'est pour ça je prends et je le lave et je le mets sur le bàn thờ . C'est peut-être une personne elle est fâchée après Dieu* ».

La justification de la présence sur l'autel de cette statue: « *C'est peut-être une personne elle est fâchée après Dieu* » renseigne sur la présence au sein du sentiment religieux vietnamien, de la notion toujours très présente de pragmatisme. Il y est toujours possible, de se séparer d'un culte qui ne rendrait pas le service escompté, ou avec lequel les relations se seraient dégradées. L'autel catholique est ainsi pourvu d'objets qui témoignent d'un moment

¹²² « Cette société française fut de 1903 à 1933 détentrice du monopole de la fabrication de l'alcool et était l'une des plus puissantes compagnies d'Indochine » <http://www.ambafrance-vn.org/spip.php?article332> consulté le 15 juillet 2011

particulier de l'histoire familiale, qu'il s'agisse d'un voyage au sein de la culture d'accueil, à Lourdes ou dans la culture d'origine, au Viêt Nam. Les objets traduisent ainsi les mouvements, les dynamiques autour de l'autel. Ils témoignent de son opérationnalité.

Le nettoyage apporté à l'objet poursuit, nous le pensons, un double objectif : à caractère profane, l'objet était dans les poubelles, à caractère sacré, l'objet demande à être purifié.

Deux petits cerisiers du Japon, en plastique, témoignent du lien avec l'Asie.

Bien que nous nous connaissions à titre amical, l'entretien est difficile dans les premiers instants. Ses réponses sont courtes ce qui nous contraint à le relancer très souvent.

Lors de l'installation dans l'appartement, c'est à partir d'une planche fixée sur un des murs de l'appartement que FRANCIS installe l'autel catholique. Celui-ci doit toujours être plus haut que celui des ancêtres précise-t-il : « *Normalement il faut une planche plus haute pour le bần thờ de dieu et les ancêtres dessous.* » Rien ne doit être au-dessus, ce qui va contraindre FRANCIS à le déplacer sur une armoire (2) lorsqu'il s'aperçoit que le dessus de l'armoire est plus haut que la planche de l'autel. « *Mais je laisse sur la planche quand même quelque chose de dieu, au milieu.* » Dans ce déplacement, FRANCIS semble vouloir conserver la trace du premier autel. Il la marque avec un objet religieux, pour, peut-être, indiquer une continuité, le point de départ de son histoire dans cette habitation.

« *Avant (au Viêt Nam) tu dois donner (les statues) au curé à l'église y fait quelque chose pour que ça marche.* » La statue en elle-même ne suffit pas. Il faut l'activer, par une intentionnalité. Elle n'est plus un objet matériel inerte, mais elle devient animée. Cette disposition nécessite un mode opératoire, que seuls les « officiels » du culte connaissent.

L'autel catholique est utilisé pour « *la santé, surtout la santé, pour toute la famille, que ça se passe bien, et pour (l'autel des) ancêtres c'est prier pour eux, qu'ils soient bien montés vers le paradis ; s'il y a des fautes avant...* »

Préalablement à son départ, FRANCIS possède sa propre maison au Viêt Nam. Il est marié avec une vietnamienne de religion bouddhiste.

Le départ du pays se fait en 1976 « *quand je suis en train de travailler, je suis licencié, tous ceux de nationalité française allez sortir, dehors, obligé. [...] Obligé ! Je voulais partir mais obligé aussi, tous les français rapatriés y doivent dégager du Vietnam, ce jour, dans l'année.* »

Avant de quitter le pays, il avait fait fabriquer une caisse vitrée dans laquelle il avait placé « *tout à l'intérieur, avec une vitre avec les croix les saintes vierge. [...] Je donne le bần thờ à une personne catholique aussi je laisse pour lui pour qu'il continue les prières.* »

FRANCIS n'abandonne pas l'autel catholique au moment de son départ pour, selon nous, plusieurs raisons possibles :

- un respect profond vis-à-vis de son culte.
- une crainte vis-à-vis de celui-ci et dont l'abandon pourrait entraîner sa colère.
- l'idée d'un retour possible au Viêt Nam.
- la possibilité offerte, par la récupération des objets religieux contenus dans la boîte, de reprendre la continuité de son parcours.

Au Viêt Nam, il ne possède pas d'autel pour les ancêtres : « *parce mes parents sont pas morts ; les grands parents morts c'est chez ma mère* ». C'est en France que FRANCIS s'occupe de l'autel catholique et il explique dans sa pratique le souci constant de faire « *pareil tout pareil, prière tout, comme à l'église [...] J'apprends quand je suis jeune à l'école catholique ; à Taberd, et j'ai appris tout là bas sur les prières, répéter Dieu, c'est l'école qui m'a appris, les prières, les communions, c'est l'école qui m'a appris* » Il précise que ce n'est pas sa mère qui était bouddhiste avant son mariage qui aurait pu lui apprendre: « *avant, elle connaît pas trop sur le sujet de Dieu catholique* ». Le père de FRANCIS est lui, catholique, alors que sa mère: « *elle fait mariage avec mon père et alors elle est rentrée dans l'église, ma mère elle est baptisée* ». Conformément à la tradition vietnamienne, elle doit épouser également la religion de son mari : « *La femme quand elle se marie avec un catholique pour suivre son mari elle doit rentrer dans la religion catholique pour que les enfants y rentrent tous aussi, pour suivre aussi.* »

L'entretien est difficile, les propos sont hachés. Pour FRANCIS, « *Avec le bàn thờ catholique, on doit répéter (refaire ?) Le bàn thờ . On doit mettre comme il faut c'est tout, n'importe quel place dans le salon, le plus haut c'est tout* ». Peu importe la place : « *Les prières c'est dans la tête d'abord, il faut qu'il soit haut plus haut que les autres bàn thờ de mes parents. Les ancêtres y faut qu'ils soient dessous ou sur un autre côté.* » Il nous explique que l'installation des deux autels est conforme aux orientations du culte catholique, où l'utilisation des offrandes est sinon interdite, du moins déconseillée, à l'exception des fleurs. C'est la foi qui compte : « *Les prières c'est dans la tête d'abord* ». L'autel catholique est simple, les deux photos présentes sur le second autel évoquent de manière très discrète le culte des ancêtres. Une photographie de sa mère décédée en France , et une photo, plus grande, de son père, ont été emportées du Viêt Nam au moment du départ. Elles ont été agrandies et sont présentes sur

l'autel (3) dédié à ses parents. (Ces deux photos sont d'ailleurs présentes sur tous les autels des frères et sœurs résidant à Limoges).

Cette disposition familiale, commune, paraît permettre à FRANCIS de s'inscrire dans une continuité transgénérationnelle, répondant à la question des origines et manifestant par l'autel commun les liens fraternels. L'entretien qui se poursuit est toujours difficile, décousu. Depuis son installation en France, FRANCIS ne change pas de croyances : « *C'est toujours pareil je crois en Dieu toujours. [...] y' a des vietnamiens qui ont changé, y'en a des bouddhistes qui ont changé religion catholique et des catholiques qui ont changé religion bouddhiste, je comprends pas les gars* ». Les autels protègent la famille. « *On fait les prières pour protéger la famille, pour la réussite des enfants* ». Depuis l'installation dans l'appartement, les autels ont toujours été utilisés. La dernière fois c'est : « *Ce matin pour la prière* ». Peu à peu, l'entretien à propos des autels, les retours permanents que nous lui « imposons » via notre grille d'entretien, semblent permettre de lever les résistances de FRANCIS pour que finalement il en vienne à se livrer.

La discussion à propos de l'autel catholique et notamment de la photo de son père sur l'autel des ancêtres, l'amène enfin à parler de celui-ci, sommes nous tenté d'écrire. L'entretien s'engage alors très fortement sur l'histoire familiale. Son père, indien, né à Pondichéry, arrive à l'âge de trois ans au Viêt Nam avec sa mère. Ils fuient l'Inde « *parce qu'il y a des problèmes famille [...] ma grand-mère c'est catholique, et mon grand-père c'est musulman* ». L'impossibilité de mariage due à l'incompatibilité religieuse contraint sa grand-mère à la fuite, à l'exil. « *Voilà c'est comme ça, les deux on peut pas faire marier. Ma grand-mère emmène mon père au Viêt Nam parce qu'elle peut pas se marier, à l'époque c'est dur pour les deux religions, et après ça peut pas marier, elle fuit au Viêt Nam [...] Personne a voulu le mariage. C'est pas les mêmes religions.* » Cette grand-mère indienne qui fuit au Viêt Nam nous interpelle ; pourquoi ce pays, relativement éloigné de l'Inde ? : « *Parce que avant Pondichéry et Viêt Nam on peut passer comme aujourd'hui France et Espagne, parce que tout ça c'est l'Indochine, les deux c'est colonies de France. Pondichéry tous les indiens là bas sont français. C'est cent pour cent. Ma grand-mère elle est française et quand elle va au Viêt Nam c'est français aussi. Et mon grand-père français aussi, parce que Pondichéry, les Pondichéryens c'est tout français. C'est comme si y étaient en France.* »

L'histoire coloniale de la France, ses conséquences au quotidien sur les personnes, se déploie dans cet appartement près d'un siècle plus tard.

Le père de FRANCIS, catholique, préalablement marié une première fois, se remarie à quarante ans avec une vietnamienne, bouddhiste, puis baptisée catholique au moment de leur mariage. Elle est alors âgée de vingt ans. Le père de FRANCIS décède : *«En 1963 je crois, j'ai 17 ans c'est tout. Il est mort du diabète. Toute ma famille a diabète, c'est mon père qui nous a donné. Y parlait vietnamien et français c'est tout, pas la langue indien.»*. C'est la répétition de l'histoire familiale qui, nous semble-t-il, est ainsi exprimée dans le discours. Comme son grand-père musulman uni à une femme, catholique, comme son père catholique marié à une femme bouddhiste, FRANCIS, catholique se marie avec une femme de religion bouddhiste. Mère et épouse sont contraintes de prendre la religion de leur mari, exception faite de la grand-mère qui a préféré, ou a plus sûrement été contrainte de fuir son pays. La continuité de l'histoire familiale semble s'exprimer au travers de ces formes particulières d'alliances matrimoniales, où le culte catholique est à chaque fois réaffirmé et demande la soumission. Prépondérant dans le discours de FRANCIS, l'autel catholique témoigne de cet héritage. L'autel des ancêtres fixe le point de départ de cette histoire et permet à FRANCIS, mais sans doute plus sûrement à l'ensemble de la famille de s'y référer.

Pour FRANCIS, la question des origines et de son identité, trouve des éléments de réponse dans l'autel dédié aux parents, et s'exprime à travers celui-ci. L'autel catholique qui semblait plus témoigner d'une appartenance religieuse, raconte également cette histoire familiale. Il constitue un levier très fort pour accéder à celle-ci. Pour lui, ces autels nous paraissent lui permettre de conserver la trace de l'histoire familiale. Par l'inscription du sujet dans une continuité temporelle et par la cohérence du propos, les autels interviennent très fortement dans sa démarche de construction identitaire, et bien au-delà, dans celle de la famille dans son ensemble. Très sobres sont les autels, très sobre est le discours de FRANCIS à leur sujet. L'adéquation entre la personnalité de FRANCIS et l'élaboration de ceux-ci est ici particulièrement exprimée.

Présentation et analyse de l'entretien de Mme THI.

a. Connaissance de la personne.

C'est en croisant THI sur le quartier qu'elle nous demande d'où nous venons. Je lui explique que je sors d'un rendez-vous avec un vietnamien pour parler des « Bìn thò ». Elle me questionne sur l'intérêt et le pourquoi de cette démarche. Je la renseigne à ce sujet. Elle me dit, en souriant, qu'elle a « *toujours avec elle* » son « Bìn thò ». Devant mon étonnement, elle me montre les photos des autels qu'elle détient sur son portable. Je lui propose un rendez-vous qu'elle accepte avec empressement ; immédiatement. Je n'ai qu'une seule cassette DV disponible, l'entretien ne durera qu'une heure ce jour-là. Un second entretien, d'une durée similaire, sera effectué le lendemain. Durant tout l'entretien, son mari est présent. Il se tient derrière moi, et intervient de temps en temps dans la discussion.

Nous connaissons le couple depuis très longtemps, plus de quinze années, et sommes intervenu auprès d'eux en qualité d'éducateur dans une forme d'accompagnement socio-éducatif que l'on pourrait qualifier de global. Je suis parti dans ce cadre au Viêt Nam avec une de leurs filles en 1994. Je connais mieux le mari que je croise souvent sur le quartier.

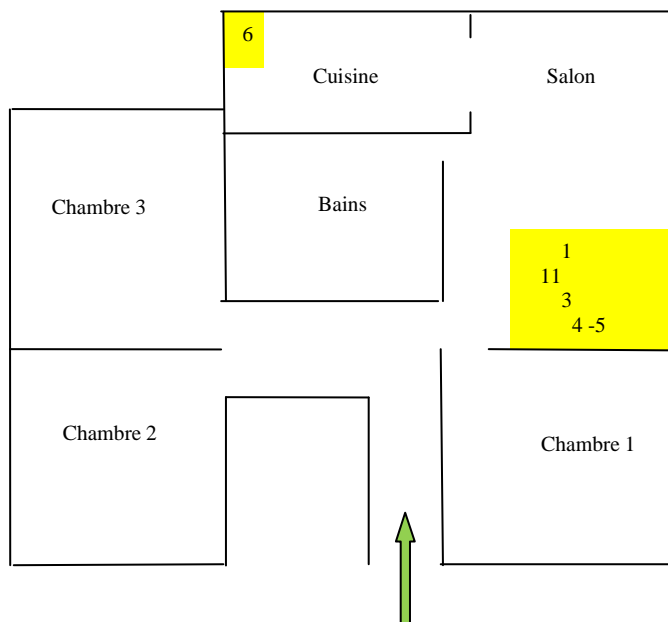
Madame possède une personnalité affirmée, qui apparaît d'ailleurs assez souvent dans les expressions de son visage. Cette même personnalité l'a de temps à autre entraînée dans des difficultés relationnelles, parfois importantes avec ses compatriotes.

Très présente sur le quartier auprès de ceux-ci, elle s'est peu à peu retirée et isolée au fil des années à l'intérieur de son habitation. Je n'ai pas connaissance à ce moment de l'entretien, des raisons qui l'ont conduite à ce repli sur la sphère privée. Les relations avec son époux ont-elles aussi été souvent compliquées, parfois tendues, les conduisant à se séparer, puis à revenir ensemble.

Nous sommes assis autour de la table du salon. Lors de l'entretien, THI est continuellement très près de nous, et va se déplacer pour indiquer, montrer certains éléments qui composent les autels ; elle tient à préciser sa pensée. Elle met en scène les mouvements à effectuer pendant les rituels, les paroles à prononcer... Lors de la prise de photographies, elle insiste pour mettre les autels « en activité » en déclenchant l'installation lumineuse. Elle revêt l'habit traditionnel des pratiquants bouddhistes et prend la pose devant les autels. Nous parlerons français pendant tout l'entretien. L'expression en langue française, est parfois mal aisée mais la forme en est compréhensible même si le fond s'est avéré souvent difficile à

saisir. Le mari intervient parfois pour aider à la recherche du mot juste. Les questions que nous posons sont parfaitement comprises.

b. Disposition spatiale des autels à l'intérieur de l'habitation.



Commentaires :

Les autels sont présents au salon et dans la cuisine.

Il n'y en a pas dans les autres pièces.

Les autels du salon constituent un ensemble qui fait face à la lumière.

5 autels composent cet ensemble.

D'innombrables objets relevant de la culture vietnamienne et de nombreuses photos des membres de la famille sont partout présents sur les murs du salon ou sur les meubles.

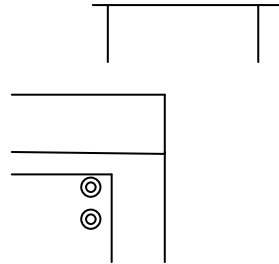
L'autel Ông Tao, -les génies du foyer, est placé au-dessus des appareils de cuisson.

c. Photographie des autels.

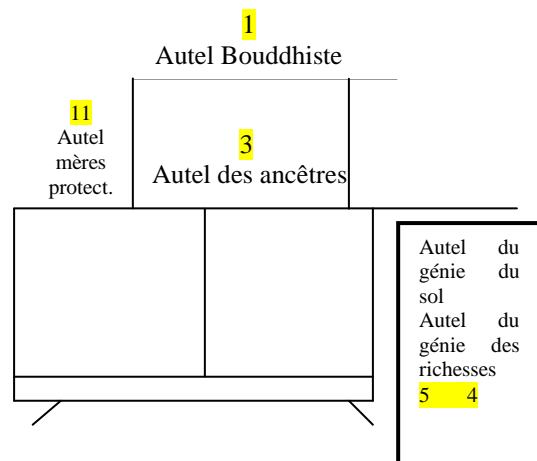
Autel 6 –cuisine



6
Autel des génies du foyer



Autels : 11.1.3.4.5 –salon



d. Retranscription analytique de l'entretien.

Je présente le déroulement possible de l'entretien, la liberté qu'elle a d'aborder celui-ci comme elle le souhaite, notamment dans son déroulement chronologique. Toutefois, je propose que l'on réponde à des questions destinées à renseigner les indicateurs sociaux dès le

début de l'entretien. (date de naissance, situation familiale, emploi, nationalité, religion, etc.), ce qui nous permettra d'arriver « doucement » à l'objet de l'entretien.

THI arrive en France à l'âge de 25 ans. Au moment du départ du Viêt Nam, elle est mariée et assiste son mari dans son travail de réparateur de cycles et motocycles. Ils habitent cet appartement depuis 1992. Précédemment, depuis 1980, ils étaient propriétaires d'une maison qu'ils vendent en 1992, suite à des difficultés financières. A la question sur l'emplacement des autels, elle indique qu'ils sont toujours dans le salon. Elle désigne l'autel bouddhiste (1), puis l'autel des ancêtres (3) comme le « *bàn thờ* papa-maman ». On peut alors penser qu'il s'agit de son père et de sa mère décédés que l'on voit sur les photos. Il s'agit en réalité de l'expression vietnamienne « *bàn thờ Ông Ba* », littéralement l'autel du père et de la mère.

Elle indique que lors des prières du matin ou du soir « *d'abord c'est bouddha* », et en dessous c'est l'autel pour son père. Elle signifie que les « *autres vietnamiens, y mettent à côté bàn thờ papa maman* ». C'est à dire, selon nous, qu'ils disposent pour les prières d'un autel des ancêtres séparé de l'autel bouddhiste, situé parfois dans une pièce de la maison qui leur est entièrement dédiées. Si cette situation de lieu séparé est relativement fréquente au Viêt Nam, aucune famille vietnamienne résidant sur le lieu où s'effectue la recherche ne dispose d'une pièce spécifique pour le culte des ancêtres. La plupart du temps, celui-ci est disposé sous l'autel bouddhiste ou catholique. Plus rarement, et le plus souvent chez des vietnamiens catholiques, il peut en être éloigné, mais toujours dans la même pièce.

Cette disposition spatiale est liée à la migration le plus souvent par l'exiguïté des logements proposés. C'est ce qui est en général expliqué par les vietnamiens de Limoges. Elle nous paraît exprimer cependant très nettement la mise en œuvre de mécanismes de défense spécifiques destinés à faire face, dans ce rassemblement de cultes perçus comme puissamment protecteurs, tout à la fois au risque de perte et aux difficultés contenues dans la rencontre interculturelle. Pour THI, cette disposition spatiale est exprimée sous la forme d'une dimension très pragmatique : elle peut prier en même temps, au même endroit, à la fois pour Bouddha et pour ses ancêtres. « *Je fais les deux, c'est mieux comme ça* ». A la question concernant l'autel (signalé par le chiffre 7) THI explique : « *avant, je connais pas, j'ai bouddha c'est tout. Mais j'entends les autres, les chinois, (elle appuie sur le terme) dire c'est comme maman adoptive. J'ai acheté quand j'étais au Vietnam chez les chinois, j'achète, j'ai fait bàn thờ et je fais quand même* ». On ne se sait pas de quel « *avant* » il s'agit, ce qui

empêche de repérer une continuité temporelle dans le discours. De la même façon, elle parle précédemment des « *autres vietnamiens* » et l'on ne sait pas s'il s'agit de ceux de Limoges ou du Viêt Nam. Concernant cet autel, c'est la proximité d'avec les chinois, probablement dans le quartier de Cho Lon, le quartier économique « tenu » par les chinois, qui la met en contact avec ce culte. Il s'agit probablement d'un culte en lien avec le culte des dames médiums¹²³. Bouddhiste, elle pense qu'il s'agit d'un culte lié.

Ce n'est que plus tard qu'elle apprend qu'il ne s'agit pas de bouddhisme « *mais maintenant je connais et histoire c'est pas comme ça, c'est pas comme ça* » et que « *Ça c'est pour chinois, dans le bouddha y'en a pas comme ça* ». Bien qu'ayant appris qu'il ne s'agit pas de culte lié au bouddhisme, THI indique qu'elle continue cette pratique, « *qu'est ce que je peux faire, je peux pas mettre dehors, je fais mal mais je fais quand même* », renvoyant celle-ci à une appartenance culturelle chinoise, ce qui est inexact. « *Ça normalement c'est que pour les chinois.* » Elle pense au départ qu'il s'agit d'un culte de protection pour sa propre mère : « *J'ai commencé à faire ça au Vietnam, mais je pense que c'est pour ma mère, mais c'est pas ça, ça va pas avec bouddha* ». Elle continue celui-ci à son arrivée en France, et dit-elle : « *Je voudrais arrêter mais je peux pas* ». Cette impossibilité à arrêter ce qui lui paraît comme non compatible avec le bouddhisme, « *ce n'est pas bouddha* », indique-t-elle à plusieurs reprises peut sembler s'expliquer par plusieurs éléments. Dans un premier temps, c'est l'observation au Viêt Nam d'un rituel pratiqué par de nombreux chinois. « *Comme chinois y font beaucoup, je dis c'est bien, alors je fais* ». L'importance de ce culte témoigne pour elle de son efficacité. Elle ne semble pas saisir la nature de ce culte « *Je pense c'est comme ma mère alors je fais quand même* ». Elle associe l'image de la déesse présente dans l'autel à un lien avec les femmes ; avec les mères. Ces deux associations, l'efficacité du culte ainsi que la protection de sa mère, la conduisent, pourrions-nous dire, d'une manière « très vietnamienne », à adopter ce rituel. Dans un second temps, elle perçoit que ce culte n'est pas ce qu'elle pense, même si elle ne sait pas très bien ce qu'il recouvre. Il y a alors rupture de cohérence. Cependant, elle a, par les rituels, commencé à engager avec ce culte un véritable rapport religieux. Ces rapports sont en général régis sur le principe du don et du contre-don.

¹²³ « *au Viêt Nam, en dehors du Bouddhisme, du Confucianisme et du Taïsme, subsistent des pratiques d'un culte caractérisé par l'adoration d'un vaste panthéon de génies peu connus ou plutôt peu étudiés jusqu'ici et par des séances de médiums. Ce culte semble devoir être rattaché à celui très ancien, des déesses mères, et les séances de possession des médiums ressortissent d'un ancien chamanisme certainement très prospère. les médiums, généralement féminins, une fois en transes, sont consultés par leur fidèle sur l'avenir. Ils agissent alors comme pythonisses. Parfois ils dictent des ordonnances destinées à guérir des maladies ; ils agissent alors comme médecins. [...] au Viêt Nam on appelle communément ce culte, culte des bà dong.*(DURAND M. « *techniques et panthéon des médiums vietnamiens.* » (DURAND M, 1959. p8) Nous avons assisté, en partie, à une de ces séances en 1996, à Saigon.

À la promesse d'un culte qui lui est rendu associant prières et offrandes, le génie considéré s'engage à favoriser la réalisation des vœux exprimés. La mise en route de cette dynamique interactionnelle est difficile à stopper pour l'individu, car il prend alors le risque que l'arrêt du culte ne provoque la colère du génie¹²⁴. A la perception de la rupture de cohérence, elle oppose dans sa pratique, la continuité de sa pratique rituelle. Elle projette ce questionnement dans la place qu'elle accorde à l'autel à gauche de l'autel bouddhiste, plus bas que celui-ci, dans le coin du mur. « *C'est pour ça je laisse dans le coin mais je fais quand même* ». La démarche de THI quant à ce culte rejoint une disposition psychologique et culturelle que nous avons développée dans le chapitre 1 de la première partie de notre travail.¹²⁵

Confrontée à un culte qu'elle perçoit comme puissant, efficace - et ces deux notions sont extrêmement importantes dans l'organisation du sentiment religieux chez les vietnamiens -, elle adopte celui-ci, l'assimile au sein de son propre panthéon. Elle, et c'est bien ici toute la nature de la démarche, ne s'assimile pas à ce culte, elle l'assimile.¹²⁶ Elle développe cette même pensée pouvant apparaître comme une incohérence à propos de l'autel consacré au génie du sol ; Ông Dia, et au génie du commerce Ông Thanh Thai (signalés respectivement par le chiffre 4 et 5). « *C'est comme ça Ông dia, c'est pour chinois aussi pas pour nous [...] c'est pour commerce ; comme Antoine (le mari) il a petit garage, au Vietnam, il a toujours Ông dia ; tous les matins, je nettoie, je balaie le petit garage après je donne petit crème (café) pour lui (le génie du sol) un bâton de fumée (encens) et une cigarette et après je pense bonne chance pour le jour, il va faire venir beaucoup de sous.* » mais elle rajoute aussitôt : « *Mais dans le Bouddha y'a pas. Je croyais vous travaillez, vous gagnez de l'argent, travaille pas y'a pas sou. Mais chinois c'est beaucoup histoire comme ci comme ça.* »

Le souci du lien avec un bouddhisme épuré est de nouveau présent, ce qui peut paraître étonnant à ce moment de l'entretien.

Le bouddhisme au Viêt Nam, bouddhisme du grand véhicule, témoigne comme son nom l'indique, d'une grande tolérance vis-à-vis de ces pratiques d'origine taïste.

¹²⁴ Précisons également que si le génie ne remplit pas sa fonction il peut-être sanctionné par les humains. Cette double possibilité permet la mise en place de négociations esprits-humains dont la littérature vietnamienne a fait un large écho.

¹²⁵ Première partie. Chapitre 1. Paragraphe 2 : perspectives socio-historiques : les quatre expériences impressionnantes ». a. l'occupation chinoise.

¹²⁶ « *Si les sources de la mythologies des dongs sont chinoises, elle a néanmoins été adaptée par les vietnamiens qui l'ont nationalisée. Nous assistons là au même processus qui a conduit les historiens des époques primitives de l'histoire du Viêt Nam à nationaliser des personnages de l'histoire chinoise ayant joué un rôle dans les relations entre la Chine et le Viêt Nam ou à bâtir une tranche d'histoire nationale sur des données citées dans les annales chinoises concernant leur pays ; [...] ainsi dans le culte des dongs les mères-déeses sont vietnamisées, en accrochant leur histoire à des lieux vietnamiens et en les considérant comme des avatars des grandes déesses chinoises.*(DURAND M, 1959, p32)

La dimension pragmatique est également de nouveau présente, d'une part par l'application du principe de réalité : *si on travaille on gagne de l'argent, si on ne travaille pas, on n'en gagne pas*, et d'autre part selon l'idée qu'il vaut mieux effectuer le rituel que de prendre le risque de ne pas l'effectuer et de se « fâcher » avec les génies. Elle décrit l'autel commun aux deux génies par un souci d'efficacité : *« c'est les deux, toujours les deux. Toujours ensemble. Ông Dia il amène quelqu'un pour réparer les vélomoteurs, et lui, (Ông Thanh Thai) il amène les sous à la maison. »*. Les deux statues ont été ramenées du Viêt Nam. Celle de Ông Dia possède un trou à sa base, dans lequel on peut : *« mettre des sous dedans ; chinois penser comme ça. Si il y a des sous y fait venir des sous. Les chinois c'est beaucoup histoire comme ça ; c'est chinois c'est pas nous (les vietnamiens) »*.

Ông Dia apparaît comme un témoin participant à la continuité de son histoire personnelle : *« Pour lui je connais il y a longtemps, longtemps, longtemps, longtemps, »*. THI prend le soin d'expliquer les raisons pour lesquelles ce génie a le visage barré d'un immense sourire suite à une histoire où il triomphe des humains. C'est l'intelligence du génie qu'elle met ainsi en avant, sa capacité à vaincre les humains par la puissance de son esprit, dont il tire sa légitimité à pouvoir les aider. D'une manière constante, elle fait part d'un lien particulier avec le monde sinisé. Tout ce qui n'est pas bouddhisme est pour elle, chinois.

Concernant la présence d'autres autels dans la maison, elle répond par la négative *« Non, normalement c'est Bouddha, c'est Bouddha comme ça c'est tout, c'est tout. Les trois bouddhas comme ça c'est tout. »*. « Ça » dit-elle en désignant de nouveau l'autel de Ông Dia et Ông Thanh Thai *« y'a pas, les chinois y fait n'importe quoi les chinois c'est comme ça pour des sous c'est tout. »*.

L'alternance des cultes qu'elle rend à des génies (provenant selon elle de la religion chinoise) et la même réprobation quant à ces mêmes cultes, chinois avant toute chose, rendent la compréhension et la cohérence du discours difficiles. La question que nous lui adressons, « Mais vous faites quand même ! » brutalement, participe de ce sentiment. Se trouve ainsi ici posée la question du sens à donner au propos de l'autre, ou plutôt de l'impossibilité de lui en attribuer un, compatible en tous cas avec notre propre système culturel. L'interpellation brutale du sujet est la manifestation de cette incapacité de penser.

« Maintenant je mets où ?! Dehors non ! Ça me fait mal au cœur. Y faut continuer comme pour l'autre (culte des mères protectrices, médiums 11), Je laisse comme ça c'est un bâton (d'encens), c'est pas cher, ça va, maintenant j'ai pas petit magasin, mais comme à la maison, toujours heureux, sourire, tranquille, c'est comme ça, je le laisse. » Dans sa réponse THI signifie l'impossibilité pour elle d'abandonner ces cultes. Il y a dans son propos de la

compassion quant au devenir des génies, mais semble-t-il également, la crainte de les voir se retourner contre elle. De nouveau et en interne, THI va conserver la pratique culturelle et adapter celle-ci, notamment dans la mesure où ce culte du génie du sol et du génie du commerce ne coûte qu'un « bâton ». Cette dimension très concrète du rapport « coût du culte-effets attendus », « dépenses-recettes » est significative du pragmatisme du sentiment religieux chez THI.

THI indique la présence de l'autel des génies du foyer, les Ông Tao, (signalé par le chiffre 6) : « Dans la cuisine y'a Ông Tao je connais pas Ông Tao mais je laisse comme ça c'est tout, y'a pas de photo, c'est les chinois aussi ».

Elle nous dit que bien que non chinoise, elle a fréquenté ces cultes et leurs effets « parce que j'ai vu quelqu'un faire donc je fais c'est tout ». Pour elle, dans les maisons, il ne devrait pas y avoir ces différents cultes, seulement Bouddha. « Normalement c'est Bouddha c'est tout, parce que avant dans la maison c'est une seul Bouddha ».

Quan Âm la déesse bouddhiste de la miséricorde ne devrait pas être dans la maison « dehors, c'est Quan Âm » ; c'est le processus migratoire qui conduit Quan Âm à l'intérieur des habitations. Néanmoins, elle explique à propos de son autel bouddhiste : « je l'aime bien comme ça parce que ça (Bouddha) c'est mon père et ça (Quan Am) c'est ma mère. Au Vietnam y'a le mot pour ça, attends.... Thich ca, c'est papa, maman c'est Quan Am. »

Bien que compréhensible, le propos est difficile à suivre. Nous ne pouvons dire s'il s'agit de l'utilisation des termes *papa* et *maman* au sens spirituel ou si ceux-ci sont désignés comme ayant pris la place de ses parents disparus.

Dans son discours à propos de l'autel bouddhiste et des prières, THI précise le caractère compliqué de celles-ci : « Normalement avant quand vous priez c'est beaucoup de mots, beaucoup de mots et c'est trop compliqué, même les mémés des fois elles arrivent pas à lire le livre ». Elle dit que c'est inutile, que « c'est pas la peine de prier Bouddha avec des mots trop compliqués mais penser que six mots y suffit dire : Nam mo ai di da phat. C'est facile pour tous les mots, même tu connais pas livre vietnamien tu connais « Nam mo ai di da phat » et tu pensais toujours dans la tête, et tu répètes ».

« C'est facile pour tout le monde même les enfants, même les adultes, mémés, pépés, connaît bien comme ça, bouddha y connaît et protéger. ». C'est un discours surprenant à propos du bouddhisme que nous ne pensions pas retrouver chez THI, en tous cas sur la base de ce que nous connaissions a priori d'elle, et notamment de son rapport à la religion précédemment « assez large ». Il nous semble traduire un mouvement vers une forme de bouddhisme plus proche du dogme, plus apurée.

Un calendrier est accroché à côté des autels où sont inscrites deux dates distinctes : *« C'est le jour comme les français, (calendrier français) et ça c'est le jour vietnamien et chinois (calendrier chinois) ; en même temps, parce que les vietnamiens y connaissent pas du tout avant les chinois. Nouvel an français avant les vietnamiens et les chinois. Là ce qui a écrit dessus ; vu lan, c'est pour les enfants, maintenant c'est la fête des mères vietnamiens. »*. De nouveau dans son propos, c'est l'apport très important de la culture chinoise à la culture vietnamienne qui est souligné : *« Parce que les vietnamiens y connaissent pas du tout avant les chinois »*.-Deux temporalités se côtoient ainsi au sein de la maison : celle du temps occidental, du temps consacré au monde profane et celle du temps sino-vietnamien, du temps du monde sacré. THI circule dans ces deux espaces ; dans une perspective polychronique propre à l'Asie du Sud-Est, pouvant de fait réunir le monde profane au monde sacré en un seul lieu. L'habitation devient le lieu de rencontres, de croisement, de ces deux espaces. Elle permet la continuité du temps sacré, sa conservation et l'adaptation au temps profane de la culture d'accueil rendue obligatoire par le mouvement migratoire. *« Le calendrier y dit ce qu'on doit faire aujourd'hui. Aujourd'hui c'est le 15 ; c'est la lune. Tous les mois, le 15, y faut des fleurs, des fruits, des bâtons, même vous y'a pas de sou, y'a des fleurs, une seul, ça va, mais pas obligé, le Bouddha c'est pas obligé. Même vous y'a pas de sou, pas de bâton ; avec le cœur, ça suffit pour penser. »*. À propos des génies du foyer, le calendrier indique également les dates importantes et *« si je fais pour Bouddha alors je fais pour tout le monde. »*. Elle indique qu'il ne devrait y avoir que l'autel bouddhiste à s'occuper. *« Normalement c'est que Bouddha et Quan Âm c'est tout »*.

Elle insiste sur le bouddha : *« le monsieur chinois »* qui a les yeux mi-clos : *« pourquoi y fait comme ça ? Parce que bientôt lui mourir, dans quelques secondes vous allez mourir, alors vous pensez « Nam mo..... » une fois, ou deux fois ; tu vois la main (du bouddha) quand tu quittes le corps léger et que tu sors ça fait fuuiiitt...après tu vas dans lotus et puis monter. Il a la main comme ça parce que vous quitter le corps, léger, ça fait fuuiiitt... tu sais, même c'est pas facile ; mais même si t'as très mal au dents, tu penses pas à autre chose, tu as toujours mal, c'est bête...encore un petit peu quelques minutes, tu penses tu vas mourir et c'est pas facile pour penser dire « nam mo...c'est pour ça y'a Beaucoup comme les amis pour penser. Comme mon père bientôt mourir tout le monde y dit « Nam mo... »*.

Nous abordons la question de la fabrication des « bàn thờ ». C'est son mari qui a réalisé les autels. *« Normalement bàn thờ c'est comme ça, c'est au dessus des yeux pour que quant tu as les bâtons devant les yeux le bâton aille vers bouddha »*. Elle nous montre comment il faut tenir les bâtons d'encens pour prier. L'autel bouddhiste placé en hauteur *« plus haut que les*

yeux » contraint physiquement le corps au moment de la prière à effectuer un mouvement vers le haut, adoptant de fait une position d'infériorité. L'autel des ancêtres, placé ici sous l'autel bouddhiste, contraint physiquement le corps à s'incliner vers ceux-ci à la manière du salut traditionnel vietnamien. C'est l'organisation spatiale élaborée par le mari qui permet cette disposition. Les différents objets répartis sur les autels, nécessaires au culte, proviennent soit du Viêt Nam « *ça c'est acheté Viêt Nam (petites tasses), [...] je l'ai acheté (une statue) au Vietnam, je l'ai porté avec les mains, j'avais peur de la casser. [...] Les deux pour les bougies (chandelières), y'a pas en France, je ramène du Viêt Nam.* », soit du supermarché asiatique du quartier, ou de la pagode située à une cinquantaine de kilomètres de Limoges. « *Cette statue je l'ai achetée à la pagode* ».

Mais pour vraiment trouver ce qui est nécessaire « *y faut aller Paris, ici il n'y a pas* ». Le nombre d'objets, qu'ils soient directement liés aux cultes, mais plus généralement qui « recouvrent » l'espace de l'habitation, est considérable. Ils marquent très fortement ce même espace, l'identifient culturellement, permettant son appropriation et sa transformation et contraignant en retour celui qui l'habite où celui qui y vient, à un type de comportements spécifiques, une manière d'être. Il s'agit bien d'un processus de création tel que nous le définissons dans notre première partie.

Les deux chandeliers ont été ramenés du Viêt Nam en 1976 « *c'est lourd, il n'y a que ça* ». La question du poids des chandeliers réactive le souvenir du moment du départ, où la famille, sept personnes, ne pouvait emporter que trente-cinq kilos.

La question à propos de « qui s'occupe des autels ? » va amener le mari à intervenir de plus en plus dans l'entretien. THI précise que c'est elle qui s'en occupe : « *Antoine il aide pour faire comme ça (la construction) et quand je suis pas à la maison y s'occupe pour moi.* ».

L'entretien fait apparaître que THI s'occupe des autels « *tous les matins et le soir. Le soir c'est à lui (le mari), le matin c'est à moi. On partage les deux, de temps en temps je m'en vais trois jours y s'occupe des deux. Parce que de temps en temps y'a une fête à la pagode j'entre dedans je dors là bas. Pour prières tout le temps. Voilà c'est comme ça* ».

L'autel consacré aux ancêtres est en fait un double-autel. Il y a proximité mais il n'y a pas « communication » ; l'espace disponible pourrait expliquer cette disposition particulière que rien ne semble interdire « *Oui, oui. Et c'est pour ça, qu'il y a bâtons pour papa maman (ses parents) et bâtons pour papa A. (le père de son ex-époux) Parce que papa A, ça fait longtemps, longtemps déjà, vingt ans, trente ans, (qu'il est décédé) c'est pas la peine de mettre des lumières (d'éclairer cette partie de l'autel). Mon père ma mère y'a que deux ans,*



c'est pour ça encore lumière. ». Si cette disposition nous paraît très adaptative à cette situation particulière, elle est pour le moins non conventionnelle. Elle apparaît aux yeux du couple comme témoignant d'une continuité de liens entre les deux familles, « cela est possible », et le dispositif cohérent. Les deux parentés reçoivent des bâtons d'encens mais l'autel dédié au père du mari n'est plus éclairé car « Bouddha il pense il doit partir, pour changer la vie, il peut devenir autre chose, recommencer une autre vie ; il faut le laisser partir. Pour mes parents y'a pas longtemps c'est pour ça il faut garder lumière ». Le temps est venu pour le père du mari de se réincarner.

S'il est nécessaire d'éclairer l'autel des parents de THI, on peut émettre l'hypothèse que THI et son époux pensent que décédés récemment (deux ans), ils ne sont pas encore habitués à l'obscurité, au monde des morts. Les vivants doivent les rassurer, assurer leur sécurité. Ne plus éclairer l'autel du père du mari, ce serait lui signifier qu'il doit partir. Pour nous, ce dispositif permet dans un premier temps de protéger et de protéger des morts qui semblent actifs, au sein de la famille, de les honorer, puis de mettre un terme à leurs activités (symbolisé par l'arrêt de la lumière) mais d'en conserver le souvenir (conservation des bâtons d'encens) .

Les différents autels placés dans le salon ont été réalisés par le mari : « Elle connaît pas, c'est moi qui fait tout ». « Tu cherches le meuble, y faut un meuble. Normalement tu vas acheter aussi [...] Je fais tout seul, je fais tout, tous les meubles c'est moi qui fait ».

L'élaboration des autels obéit à des règles explicites : « celui-là c'est des fleurs, celui là c'est des fruits », à des interdits : « Les parents décédés y faut que ce soit dessous, pas à la même hauteur que bouddha, c'est interdit », des obligations : « Oui toujours même la nuit, ça reste toujours allumé ». Les statues demandent à être mise en mouvement afin de devenir opérationnelles : « il (le mari) emmène à la pagode, y laisse les statues dans la pagode, un jour, deux jours, une semaine ».

THI pense que son époux n'a pas besoin de les emmener à la pagode, que de nouveau : « Si quelqu'un y croit comme les chinois ; encore les chinois [...] Les chinois eux c'est toujours compliqué ». Ses propos nous ramènent sur la question des liens qu'elle entretient avec la culture chinoise, où dit-elle, dans sa famille il n'y a pas de chinois : « Non, c'est vietnamien, que vietnamien. ». THI paraît chercher du sens à ses croyances, des

questionnements sur le pourquoi de celles-ci, et le ritualisme chinois lui apparaît comme ne contenant pas ce sens mais essentiellement des obligations : « *Tu vois, même dans la famille des bouddhistes, quand je vois des vietnamiens je dis pourquoi toi t'es bouddhiste alors y dit moi je sais pas les parents c'est comme ça, alors je fais* ».

Autour de ces notions de destin et de fatalité, elle construit peu à peu une réflexion autour de la possibilité pour elle d'intervenir sur son futur. En ce sens, elle peut nous paraître comme étant engagée dans une problématique identitaire très forte où elle souhaite être actrice ici de son propre cheminement intérieur : « *C'est comme avant moi aussi, mais après je rentre dans bouddhisme, tous les jours y'a le temps je regarde les livres, maintenant j'ai la tête ouvert ; je connais. C'est comme ça* ». En questionnant le sens, THI questionne ses appartenances. Dans ce mouvement, elle semble se tourner vers une forme de bouddhisme plus proche du dogme, où les références à la pagode vietnamienne proche de Limoges deviennent d'ailleurs de plus en plus fréquentes. C'est dans une forme de repli sur soi qu'elle paraît s'être engagée. Concernant les autels et les autres vietnamiens, ses propos paraissent confirmer cet isolement en cours : « *Chacun fait comme y veut. [...] C'est chacun son histoire, sa famille [...] Chez moi je fais comme je veux [...] Mais moi c'est comme ça je fais comme on dit à la pagode* ».

Ce cheminement intellectuel l'a conduit à préciser le lien entre elle et les autels. L'autel est l'expression à un moment donné d'un état psychosocial particulier de celui ou de ceux qui s'en occupent. Il donne à voir par la mise en scène et les expressions de celui-ci : « *Si les bàn thờ c'est bien, la famille c'est bien* » et plus particulièrement, de manière cohérente dans la continuité de son discours avec l'autel bouddhiste. THI indique la nécessité de trouver les équilibres justes, entre elle et ces mêmes autels car : « *si y'a quelqu'un y travaille bien, gagner beaucoup de sous, jamais penser le Bouddha mais si perdu, y'a quelque chose problème y veut pas parler avec toi, parce que y penser si y parle avec toi après les autres (vietnamiens) y connaît tout, alors garder (dans) le cœur, alors y penser bouddha. [...] c'est pour ça souvent y'a quelqu'un qui a des ennuis, il ne parle pas avec les autres, il ne parle pas avec Bouddha, il prend des médicaments ; y tuer (il se tue ou il tue ?) parce que c'est les ennuis.[...] c'est pour ça c'est (les autels) important.* ».

Peu à peu, dans son discours, elle souligne plus clairement ce cheminement et notamment ses liens avec son mari : « *Maintenant moi ça va, y'a pas histoires, y'a pas quelque chose pour penser...mais avant y'a des petits problèmes, je suis nerveuse avec Antoine, je pense je peux pas parler avec lui, je parlais avec elle (Quan Âm), je parlais avec*

lui (Bouddha). *Je parlais toute seule. Je parlais tout, tout, tout, tout, tout... je racontais tout et après c'est-à-dire ; comme le verre est fini de l'eau, (dans le verre y'a plus d'eau). Voilà, c'est vide, c'est mieux. »*. Elle indique avoir à ce moment là réengagé une démarche plus complète et plus accomplie vers les autels. Cette démarche lui permet d'analyser l'opérationnalité ou plutôt ici la non-opérationnalité de ses autels : *« Avant, j'ai pas fait comme ça (les autels). Je fais n'importe quoi. Je fais par ci par là. C'est pas la même. Je fais un seul à Bouddha c' est tout, (elle ne fait que l'autel bouddhiste) ce n'est pas complet comme ça. Avant je mets Bouddha comme ça. Ce meuble là était là- bas (sur un autre mur) quand je suis arrivé dans l'appartement le meuble c'est ici, c'est pas bien. (L'arrivée dans l'appartement est la conséquence de la vente de leur maison. Ce fut un moment de grandes tensions). Mais je connais pas, je fais quand même. »*.

Elle poursuit: *« Et moi avec Antoine, beaucoup la guerre. Pas content, toujours pas content. C'est pour ça divorcé. Mais je ne l'aime pas, je veux le tuer, y boit trop, y parler trop, par ci, par ça. Et après je sais pas, j'ai changé meuble là bas, (elle change de place une première fois le meuble sur lequel sont disposés les autels) mais c'est pas bien aussi pour les enfants. Jamais tranquille. Et après mon père, ma mère décèdent, j'ai pensé, y faut faire le même qu'à la pagode. Et je l'ai mis là (à l'emplacement actuel), ça fait trois ans maintenant, et maintenant tranquille. Avec Antoine on fait comme copine, copain. Maintenant jamais gueule. C'est à cause des bàn thờ. »*. Elle précise avoir une relation apaisée avec son ex-mari, *« Comme « ban » (ami en vietnamien). [...] Si y'a un de nous deux qui meurt, si lui partir avant moi, je lui ai dit, je m'occuperai de tout ; et après je pars à la pagode, je vis là-bas. Mais si je pars avant lui, j'ai demandé Antoine, laisse moi là-bas, laisse moi tranquille là-bas. »*. THI énonce ici qu'elle veut finir sa vie à la pagode ce qui peut indiquer la raison de son discours ambigu à propos des autels chinois, génie du sol, du commerce, etc. L'expression de l'autel dans son ensemble manifeste la séparation du couple à la fois dans l'espace, par le partage de l'autel des ancêtres entre les deux familles (parents et beau-père), et dans le temps (le matin pour elle, le soir pour l'ex mari). Lorsqu'elle est au Viêt Nam, c'est sa belle-mère qui s'occupe toujours des « bàn thờ », et qui lui apprend à s'occuper des autels, parce que *« mon père, ma mère, c'est pas bien, mon père policier toujours occupé par le travail et ma mère c'est comme toutes les femmes, elle est mère-foyer. C'est comme ça. Et tous les soirs avec les bàn thờ elle fait un bâton, c'est tout, elle connaît pas du tout. Elle fait comme ça, faire, faire, faire... Elle fait comme les autres. Et je connais que je suis bouddhiste mais c'est quoi, je connais pas. C'est comme ça. »*.

Les parents ne lui transmettent que peu d'éléments quant à l'élaboration et le fonctionnement des autels. Après son mariage, elle part vivre dans la maison familiale de son époux.

A partir de ce moment-là de l'entretien, il n'y aura quasiment plus aucun discours à propos de ses propres parents : « Après mariage, la famille d'Antoine ça devient ma famille ». L'autel des ancêtres est au centre de la maison : « *c'était grande maison, (pour l'autel des ancêtres) y avait beaucoup. C'est pour ça quand ma mère (la belle-mère) fait, (les cultes), ça va mais quand je fais, j'ai peur parce que je ? c'est trop. Je cours devant les autels, un bâton et je dis « Nam di..... » Mais c'est comme ça, c'est obligé, je fais comme ça c'est tout. Après je cours.* » C'est vers 12 ans qu'elle « *connaît les bần thờ [...] c'est obligatoire, toujours connaître les bần thờ , c'est comme manger* ». La comparaison avec la satisfaction d'un besoin vital, l'alimentation, est édifiante sur l'importance des autels. La question de la compréhension des rituels, du culte, n'a ici pas d'importance, ou plutôt elle n'a pas réellement de sens : « *Même si la tête elle connaît pas, mais y faut faire. C'est comme ça. [...] La tête, rien du tout, je fais comme ça, obligé* ».

Dans les premiers temps de ces apprentissages, elle évoque indirectement la présence de sa grand-mère: « *Tu sais au Viêt Nam toutes les grands-mères elles obligent la fille à faire bần thờ* ». Elle ne reçoit pas véritablement d'enseignement religieux et entretient une relation très pragmatique à la religion : « *toujours demander ; des sous, des porte-bonheur, tout ça ; pour la vie je demandais comme ça ; des sous, jamais demander pour la santé. Parce que je suis jeune j'ai pas besoin la santé, j'ai besoin de sous maintenant, oui, je suis vieille je demande la santé.* ».

Spontanément, THI engage la discussion sur le départ du pays. La guerre du Viêt Nam conduit toute la famille à quitter le pays. Des autels au pays, il ne reste que les deux chandeliers (FRANCIS. supra). Tout les biens sont saisis : « *au moment de quitter Saigon, y'a quelqu'un qui est communiste, y vient à la maison et y compte les meubles de ma maison. Même une petite bouilloire, y garde tout et y note tout, le lit, les chaises, les assiettes, Y garde tout* ». Son père, « *convoqué par les communistes pour quelques jours* » va être envoyé en camp de rééducation pendant huit années, ce qui pourrait laisser penser qu'il s'agissait d'un haut gradé de la police sud-vietnamienne. Sa mère et ses six sœurs se retrouvent sans argent, son mari sans travail, avec leurs cinq enfants. « *J'ai 25ans, Antoine 31* ». Le mari n'est pas inquiet « *parce qu'il a des papiers de nationalité française. Y laisse tranquille.* »

Retourner, aujourd'hui, au Viêt Nam pour récupérer les biens s'avère compliqué « Il (le mari) dit souvent il faut retourner pour récupérer les maisons. Mais y (les pouvoirs publics vietnamiens) disent oui on rend la maison, mais la terre à moi, y faut payer impôt ».¹²⁷

« Y'a papier, (titre de propriété) mais maintenant y a les autorités vietnamiennes) qui ont construit dessus un monument pour les communistes morts. ». La maison familiale à Saigon a été vendue par sa sœur. Il ne reste plus rien. La maison familiale du mari est perdue définitivement. Des autels non plus il ne reste rien : « Les communistes ont tout gardé. ». Les parents du mari partent à Hawaï rejoindre leurs filles. Celles-ci sont mariées à des américains. THI et son mari restent eux dans la maison familiale pour la garder: « pour occuper la terre, les bần thờ , comme ci comme ça. Et parce qu'il y a quelque chose à manger avec la mangrove, et les cocotiers aussi. ». La mère de THI reste à Saigon, ne pouvant payer le passage comme boat-people. Elle ne partira jamais.

La famille parvient en France, comme rapatriée en 1976, « on arrive en France on a perdu le contact avec la famille aux Usa. On peut pas envoyer sous et y peuvent pas envoyer sous. », La famille aurait préféré partir aux USA. La fin de la guerre projette les deux familles dans l'espace géographique et leur fait rompre le contact, entraînant ainsi des déséquilibres sociaux extrêmement importants. Le discours de THI est relativement distancié par rapports à ces événements, très peu chargé en affectivité. La parole est réaliste, décrivant ce qui semble être plus de l'ordre de la réalité des faits que d'une perception subjective de ceux-ci. Faire les « bần thờ » en France lui apporte des difficultés mais : « A Limoges c'est la première fois que je fais pour moi ; je suis heureuse et très contente. ». Ce déplacement l'a conduite vers la connaissance, la compréhension de ce qu'elle doit réaliser. C'est, semble-t-il, une façon d'affirmer dans la construction des autels, sa capacité à élaborer une pensée qui lui soit propre et d'affirmer la part du sujet qui la concerne dans la construction de son identité. « C'est à moi(les autels), avec mon mari. A Tay Ninh (maison familiale des beaux-parents) c'est pas à moi, c'est à la famille de ma belle-mère ». Elle paraît libérée d'une appartenance contrainte à la famille de son mari, et d'un ritualisme obsédant où la compréhension intellectuelle de la

¹²⁷ Le gouvernement vietnamien indiquait que si les biens matériels pouvaient être rendus, souvent après des enquêtes extrêmement longues, pointilleuses, le sol sur lequel étaient bâtis ces mêmes biens appartenait au peuple vietnamien et était, en principe, inaliénable. Il est toujours aujourd'hui difficile pour les vietnamiens s'estimant avoir été spoliés au moment de la fin de la guerre du Viêt Nam de recouvrer ces biens, les procédures sont longues et souvent extrêmement onéreuses ; cela reste possible néanmoins.

Dans les premiers temps de l'ouverture économique au début des années 1990, cette règle de l'inaliénabilité du sol a considérablement freiné les investisseurs étrangers. S'ils pouvaient, mais cependant toujours sous forme de joint venture, posséder le bien matériel, le sol sur lequel celui-ci était édifié ne pouvait jamais leur appartenir. (loi foncière vietnamienne de 1993 conserve à l'état la propriété du sol).

Il a été également, pendant de nombreuses années, interdit de ramener dans ses bagages ne serait-ce qu'une poignée de terre vietnamienne.

démarche lui apparaît comme niée. La migration lui a permis d'accéder à une forme de liberté individuelle qu'elle revendique explicitement : « *Ici, (à Limoges) c'est le premier de notre famille. Si j'ai envie de changer quelque chose je fais, c'est bon. Mais à Tay Ninh j'ai pas droit, je peux pas toucher, je peux pas bouger. Je laisse comme ça, parce que c'est pas à moi ; là c'est à moi !* ». THI s'affirme comme le chef de la famille.

Nous entendons que ses relations avec les autels se modifient au fil des années, semblent moins pragmatiques, plus spirituelles, plus en lien avec les enseignements qu'elle reçoit à la pagode : « *je connais Bouddha, maintenant j'ai changé, tout changé. Tranquillement.* ».

L'ex-mari amène sur la table les photos en noir et blanc de la maison à Tay Ninh ainsi que de toute la famille posant sur le perron, de son père, de sa mère, du grand-père qui prend la pose avec la légion d'honneur « *plus grand (important) que le préfet de Limoges* », du monument communiste sur son terrain puis celles avec ses parents, celles aussi de son mariage.

Ce sont des photos emmenées par l'ex-mari au moment du départ du Viêt Nam. Le moment est alors extrêmement chaleureux et très émouvant. THI et son ex-mari parlent maintenant sans arrêt, précisant, indiquant, expliquant les photos. Le discours sur celles-ci permet de préciser la continuité de la famille au travers des années, mais aussi ses interruptions.

THI mène l'entretien, les photographies sont éparpillées sur la table du salon. J'insiste pour revenir aux autels et à leur élaboration. Celle-ci apparaît répondre à des règles précises, non écrites : « *Toujours devant la lumière* ». THI va indiquer comment elle va, après l'avoir nié, tenter d'articuler l'espace proposé par la culture d'accueil, l'appartement, avec les exigences de sa culture d'origine quant aux règles qui y régissent l'élaboration des autels. Tout son discours rend compte de cette négociation. Dans un premier temps, elle dispose les autels dans l'espace « *comme au Viêt Nam* » mais cette disposition l'a contrainte à installer l'autel en vis à vis avec l'appartement voisin : « *si j'ouvre la porte y'a l'autre porte en face ; c'est pas bien, c'est pour ça la maison toujours pas bien... Et si y'a l'autre porte ouverte ça rentre chez moi.* » Elle explique avoir fait plusieurs essais, avoir recherché plusieurs causes possibles au fonctionnement qu'elle perçoit comme peu satisfaisant car : « *je le connais pas après je sais pourquoi comme ça, peut-être à cause du meuble. J'ai changé, j'ai changé celui-là. J'ai pensé peut-être à cause du meuble (où elle a posé l'autel) alors j'ai changé. Parce que le meuble c'est trop haut* ».

Sur la proximité du voisinage, elle indique qu'il s'agissait de noirs qui sont partis depuis. Elle dit qu'avant, elle avait peur de leurs croyances : *«Alors j'ai mis la glace sur la porte»*. Il s'agit d'un miroir de 4cm x 3cm collé sur la porte d'entrée, à l'extérieur, à hauteur des yeux. Elle précise qu'avec Bouddha, elle n'a plus peur. Les autels la protègent également des influences extérieures. THI revient sur l'année 1992 où elle met en place les autels : *« je mets bàn thờ ici et je connais pas du tout, c'est pour ça ma maison pas tranquille.»*

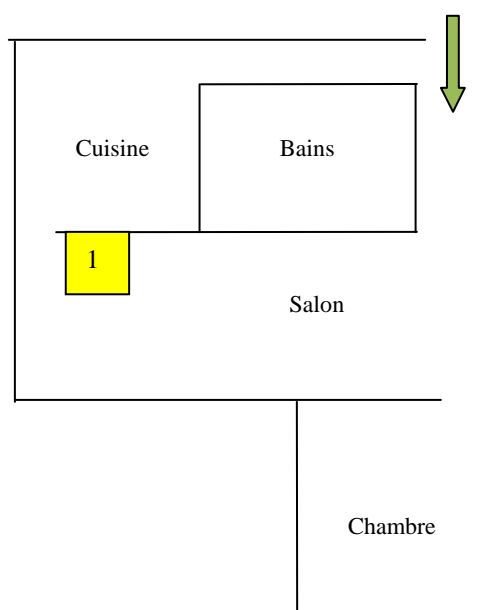
En nous approchant des autels pour prendre des photos, THI énonce la provenance des objets présents sur les autels. Il y a tout à la fois, des objets votifs, des offrandes sous forme de cadeaux pour les autels, de la nourriture... Les autels, et particulièrement de nouveau dans la cohérence du discours de THI, l'autel bouddhiste, sont actifs et activés.

4. Présentation et analyse de l'entretien Mme MUI

a. Connaissance de la personne.

Nous rencontrons MUI au café du centre commercial où elle a l'habitude de se rendre le matin en compagnie d'une grande partie de sa famille. Je sollicite dans un premier temps sa belle-fille que je connais depuis longtemps et avec laquelle je suis allé au Viêt Nam à titre professionnel en 1999. Très réticente, celle-ci me propose de rencontrer sa belle-mère que je connais également mais à titre personnel. Aidé d'une amie vietnamienne, je lui fais traduire ma demande. Celle-ci accepte. La famille arrive du Viêt Nam en deux temps. Dans un premier temps, ce sont le père et ses deux fils qui quittent le pays en 1990 comme boat-people, avec l'espoir d'être ensuite accueillis dans un pays qui leur permettra de faire venir le reste de la famille. MUI, accompagnée de ses deux filles et de son fils le plus jeune, les y rejoint effectivement en 1992. Sa fille aînée reste au Viêt Nam. Nous interviendrons professionnellement à leur arrivée à Limoges pour les trois enfants les plus âgés. Les parents, de nationalité vietnamienne, sont d'origine chinoise, et parlent parfaitement les deux langues. Ce sont des personnalités très discrètes, qui vivent relativement à l'écart du reste de la communauté. De 1990 à aujourd'hui, les parents n'apprendront que quelques rudiments de la langue française. Les enfants arrivés relativement âgés auront toujours des difficultés d'apprentissage de la langue française. Tous sont aujourd'hui mariés ou vivent en concubinage avec des vietnamiens.

b. Disposition spatiale des autels à l'intérieur de l'habitation.



Commentaires :

Un autel bouddhiste indiqué par le chiffre 1 est présent dans le salon.

Il n'y en pas dans les autres pièces.

L'autel est placé face à la fenêtre.

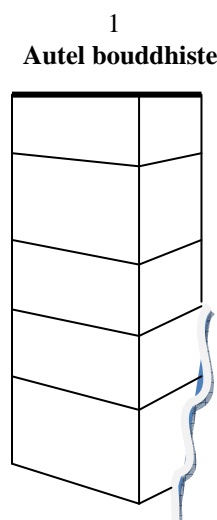
Le meuble sur lequel il est installé est rempli d'objets appartenant à la culture vietnamienne.

Nous pénétrons dans l'habitation avec la certitude que celui-ci sera très investi d'autels religieux, compte tenu de la connaissance que nous avons de la personne.

C'est pour nous une surprise de constater qu'il n'y a qu'un seul autel et très peu d'objets rappelant la culture vietnamienne ou chinoise.

c. Photographie des autels

Autel : 1. – emplacement salon



d. Retranscription analytique de l'entretien.

Les conditions de l'entretien sont difficiles, compte tenu des difficultés linguistiques mutuelles.

Ceci nous demande de faire préciser à plusieurs reprises les réponses apportées à nos questionnements. Cela rend parfois l'entretien fastidieux, essentiellement pour l'interprète. Celle-ci va vouloir épisodiquement apporter des informations complémentaires, préciser certaines choses qui lui semblent importantes à me faire savoir. La connaissant suffisamment, et sans la froisser je lui rappellerai quelquefois de rester en retrait, ce qu'elle comprendra très bien mais cette position lui sera difficile à tenir. Nous sommes assis à la table du salon. Lors

de l'entretien, MUI est très attentive à nos questions et s'attache à être précise dans ses réponses. Pour l'interprète, que ce soit la traduction des réponses en français ou des questions en vietnamien, cela est difficile. A plusieurs reprises, l'entretien relève d'une sorte de « cacophonie » où les sons des deux langues s'entremêlent, et ponctué de plus par des expressions chinoises. Le processus migratoire posséderait donc bel et bien une sonorité.

L'ambiance dès le début de l'entretien est extrêmement chaleureuse. MUI reformule à plusieurs reprises ses réponses afin d'être bien comprise de l'interprète. Nous arrivons dans cet appartement avec des représentations a priori très marquées. Il s'agit d'un des derniers entretiens pour notre recherche et si notre intérêt pour celui-ci est très présent, sans doute avons-nous une forme de certitude prétentive quant à ce que nous allons rencontrer. MUI est une femme, relativement âgée, de nationalité vietnamienne certes, mais de culture chinoise. Nous abordons ainsi l'entretien avec la conviction que nous serons face à de nombreux autels religieux, dont certainement un ensemble très important, regroupant bouddhisme et culte des ancêtres associé à différents cultes dédiés à des génies. Nous lui indiquons dans un premier temps le besoin de quelques renseignements (indicateurs sociaux). Les entretiens précédents ont montré que cette partie des dialogues permettait d'aborder plus facilement les questions autour des autels.

Madame MUI naît à Lang Bang, au Nord Viêt Nam, localité proche de la frontière chinoise. Ses parents sont chinois et migrent au Viêt Nam dans la première moitié du XX^{ème} siècle. En 1954 la famille quitte Lang Bang, pour s'installer à Saigon dans le quartier chinois de Cho Lon. Madame MUI parle les deux langues, chinois et vietnamien. A la question concernant son identité culturelle, elle affirme avec vigueur : « *Je suis chinoise. Ma culture c'est chinois.* ». Elle inscrit sa pratique religieuse dans une continuité familiale ; toute sa famille et celle de son mari étaient bouddhistes. Elle se marie au Viêt Nam avec un chinois. La fin de la guerre du Viêt Nam en 1975 va placer les chinois (les Hoa) de Saigon dans une position extrêmement délicate vis-à-vis des nouvelles autorités politiques vietnamiennes compte tenu d'un antagonisme très fort à partir de 1976 entre les deux pays, qui conduira d'ailleurs à la guerre sino-vietnamienne de 1979. En 1978, le Viêt Nam nationalise le commerce, ce qui va provoquer un exode massif des chinois du Viêt Nam, principalement de Saigon. Ils vont constituer une part importante des premiers boat-people.

De fait, Madame MUI inscrit son parcours dans une série de ruptures depuis sa naissance au Nord Viêt Nam. Un premier exil faisant suite à la guerre d'Indochine, qui fait

lui-même suite à une migration familiale de la Chine vers le Viêt Nam, conduit la famille à Saigon. Puis, des menaces vont peser en permanence sur celle-ci notamment à partir des années soixante-dix. La diaspora chinoise est directement menacée. Son mari accompagné de deux de ses fils fuit le Viêt Nam par bateau en 1990. Parvenue en France, Madame MUI, accompagnée de deux de ses filles et d'un fils arrivent en France en 1992 dans le cadre du regroupement familial. L'aînée des filles restée au Viêt Nam se marie avec un chinois et entretient un commerce avec la Chine. C'est dans ce qui peut nous apparaître comme une forme de détachement, de manière très appliquée, que MUI nous raconte cette aventure humaine. C'est une attitude que nous avons souvent rencontré chez les vietnamiens lors de discussions à propos de leur exil. La notion de « destin », d'inexorabilité de celui-ci est très présente.

L'entretien est difficile, non dans sa forme, mais dans le saisissement du propos, sa retranscription également. Si la langue vietnamienne est commune à l'interprète et à MUI, cette dernière aborde un domaine qui est étranger à la première, celui de la culture chinoise. À ma question sur les raisons qui la poussent à changer deux années plus tôt d'appartement, l'interprète intervient en indiquant des motifs d'ordre économique. « *Tu sais bien...* » Les difficultés économiques, conduit en effet le couple à se séparer officiellement, afin de percevoir chacun en tant que personne isolée des prestations familiales plus importantes. Cette situation, si elle permet effectivement un gain financier parfois déterminant pour la vie de tous les jours, même peu important, a un coût psychologique et social souvent conséquent. Coût psychologique pour les enfants qui ne saisissent pas toujours très bien ce processus mais qui sont par loyauté ou/et par injonction familiale, contraints de mentir sur leur situations familiales auprès des différents agents sociaux. Coût social par les modifications apportées dans ce mouvement aux rapports qu'entretient la famille à l'espace social. Le sentiment de l'identité personnelle et sociale en est altéré.

C'est sans aucune question préalable de notre part que l'entretien autour des autels s'engage. « *Nous ne sommes pas pareils que les vietnamiens. Pour les autels, les vietnamiens mettent des images sur les autels nous (les chinois) on ne met que des lettres. Même pour les ancêtres on ne met pas les photos on ne met que des noms.* » La référence à la culture chinoise est d'emblée exprimée, au travers d'une ligne de démarcation très nette : « *nous ne sommes pas pareils* ». L'identité culturelle est d'ores et déjà revendiquée.

S'en suivent des discussions de plus en plus longues entre MUI et l'interprète à propos du seul autel présent dans l'habitation. Leurs traductions en sont peu claires. Il nous semble

important de laisser faire. Une transcription mot à mot serait absurde. L'interprète traduit l'idée d'une hiérarchie de forme militaire. Les termes capitaine, sergent sont utilisés, liés semble-t-il aux génies ou aux ancêtres. Or, il n'y a dans l'appartement aucun autel faisant référence à un culte des génies. « *Si vous voulez y allez je peux vous y emmener.* ». Le discours, ou du moins sa traduction, devient pour nous incohérent et procure chez nous et l'interprète beaucoup d'agitations. De quel endroit s'agit-il ? Pas de réponse.

L'accès à la pensée de MUI nous est compliqué. Celle-ci s'exprime toujours cependant avec beaucoup de sérénité. Un seul autel est présent dans la maison. Un autel bouddhiste associé à Phat Ba Quan Âm, le bouddha de la déesse de la compassion.

Puis, MUI fait référence à l'autel des ancêtres alors qu'il n'y en a pas dans l'habitation. Elle explique comment est organisé cet autel, les règles de son élaboration, « *il faut mettre Phat Ba (Quan Âm) côté gauche pas côté droit.* », et, à un moment donné, nous ne savons plus de quel lieu elle parle, ni où nous sommes. Il y est question de cadre sur « *lequel on marque le nom des gens décédés.* »

Les réponses paraissent confuses, les traductions très incertaines. L'interprète demande constamment des précisions.

Notre expérience nous fait penser qu'il est interdit de faire ce que nous indique MUI, de placer l'autel bouddhiste et celui des ancêtres sur le même plan horizontal, à la même hauteur. Toutes les rencontres dans les appartements, tous les entretiens menés jusqu'alors démontrent cette impossibilité. Soit la personne décrit un autel « interdit », ce qui indiquerait une variation très importante par rapport à la norme, soit l'interprète ne traduirait pas correctement. On commence à rire, ce qui au Viêt Nam n'est pas toujours bon signe.

Nous nous rendons compte petit à petit que l'interprète vietnamienne éprouve d'importantes difficultés à saisir ce que lui indique la personne, non pas sur la forme, la compréhension de la langue, mais plutôt sur le fond, la compréhension du système religieux proposé. Elle pense les autels « en vietnamien ». De notre côté, les différentes recherches menées jusqu'alors, la proximité avec ces aspects depuis de nombreuses années, ont construit des connaissances de base quant à ces mêmes autels qui semblent bien établies. Cela dit, nous, nous les pensons « en français ».

Les fondations intellectuelles sur lesquelles repose la structuration de notre pensée quant à l'élaboration de ces mêmes autels vacillent tout à coup dans la rencontre avec la pensée chinoise exprimée dans la langue vietnamienne. L'insistance de MUI à expliquer, sa volonté de transmettre, nous conduit à intégrer l'idée qu'elle s'inscrit en fait résolument dans la pensée chinoise à propos des autels, ainsi que dans leur élaboration.

Il ne s'agit pas donc d'une transgression par rapport au modèle vietnamien, mais d'une construction des autels à partir d'une autre pensée qui puise ses racines dans la culture chinoise. Celle d'un autre système, à la fois si proche et si éloigné du modèle vietnamien, conformément aux liens historiques séculaires qui unissent les deux cultures.

La discussion autour des ancêtres remplit l'entretien. « *On fait un grand buffet (meuble) pour prier et on met les noms de tous ceux qui sont décédés sur les vitres (sur un cadre vitré). Puis il ya des jours pour faire les fêtes* » De nouveau, la proposition de « *nous y amener* » est formulée. « *Parce qu'il est là ?* » répondons-nous. « *Oui, c'est compliqué* » répond l'interprète. L'idée d'un autre lieu est évoquée de plus en plus régulièrement. Nous ne savons toujours pas de quel lieu il s'agit, ni où il se situe. Au Viêt Nam, ou à Limoges-Beaubreuil.

Le discours sur les autels au Viêt Nam, antérieurement au départ du pays fait apparaître la place prépondérante du chef de famille dans le fonctionnement des autels. Ce doit être un homme qui s'en occupe : « *parce qu'un homme il est plus propre qu'une femme.* » L'apprentissage des rituels se fait par imitation, « *en regardant* ». La question de l'apprentissage renvoie Madame MUI à son histoire familiale, au décès de ses parents lorsqu'elle a douze ans, ou du moins à leur disparition dans des conditions obscures où des éléments de l'histoire du Viêt Nam surgissent dans son discours de manière peu cohérente. Il y est question des japonais, « *qui ont tué tout le monde* », du Viêt Minh, (guerre d'Indochine) , des Viêts Công (guerre du Viêt Nam) . « *Mes parents sont décédés. Y'a la guerre. Y sont partis, courir, courir.* » Comment sait-elle qu'ils sont décédés ? « *Je suis partie pour voir une voyante et la voyante dit que mes parents sont morts, à cause de mourir de faim.* ». La réponse suffit à « *valider* » le décès des parents.

Son mariage avec un chinois à Saigon l'amène à passer « *du côté de son mari* ». Elle doit se soumettre à ses ancêtres au cours de la cérémonie du mariage. Les siens restent sous la responsabilité de son frère, devenu par le décès de son père, chef de famille. « *Sur l'autel des ancêtres il n'y a que ceux de mon mari [...] Et après c'est mon fils aîné qui s'en occupe.* » La continuité du culte est assurée par les hommes de la famille et permet l'établissement de liens indéfectibles entre les générations. Au moment du départ, les ancêtres prennent eux-aussi le chemin de l'exil : « *J'ai amené, j'ai mis dans une valise propre et j'ai envoyé par bateau* ». Dans son départ deux années plus tôt, le mari ne peut « *emmener les ancêtres* » avec lui compte tenu des conditions particulièrement difficiles du voyage, car s'il vient à mourir, les ancêtres disparaîtront également avec lui : « *il vient boat people, c'est pas possible.* » Les deux années qui passent avant le départ de MUI, l'amènent à s'occuper des autels.

En France, dans ses croyances, dans l'élaboration des autels, leur fonctionnement, MUI indique que : « *C'est pareil, je pense comme au Viêt Nam quand on a une maison on prie et on fait comme au Viêt Nam, y'a pas de changement.* ». Rien ne change. Le système est conservé à l'identique. Nous avons parfois l'impression que rien dans l'histoire familiale ne peut modifier ce fonctionnement religieux. Le voisinage n'a aucune importance : « *Ça change pas.* »

Ce fonctionnement paraît assurer avec force la continuité et la cohérence de l'histoire familiale. Aucun élément présent sur l'autel ne provient de la culture d'accueil : « (les statues viennent) *du Viêt Nam; elles ont été bénies au Viêt Nam. C'est ma fille qui les a ramenées du Viêt Nam.* ». L'idée même d'un arrêt de cette pratique est impensable : « *Je ne veux pas penser à ça. C'est pas possible. Tant que je suis là, je fais comme je peux.* » Mais la persistance du système au-delà d'elle l'inquiète : « *après je ne sais pas avec les enfants* ». La dimension de conservation de la culture d'origine prend largement le pas sur celle d'adaptation à la culture d'accueil. » Peu ou pas de trace d'une quelconque forme d'acculturation, y compris dans l'expression verbale, où régulièrement chez les migrants, des expressions linguistiques appartenant à la culture d'accueil prennent place dans le discours.

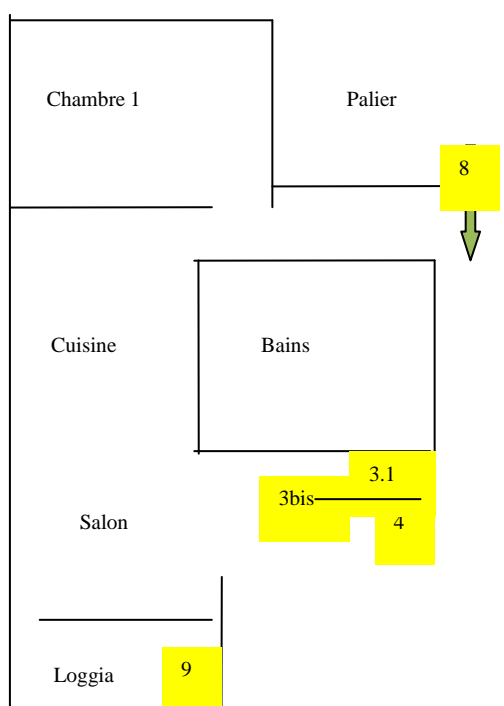
Peu à peu, les règles présidant à l'élaboration de l'autel religieux nous sont précisées : « *face à la fenêtre. [...] Toujours il faut avoir de l'eau. Mais dans le mois il y a le 15 vietnamien, pas le 15 français, ça change tu mets du thé, des fruits. [...] regarder le jour sur les calendriers.* ». Sans être détaché, le discours de MUI investit très peu l'autel bouddhiste de l'appartement. L'appartement est lui-même peu investi, quelques meubles seulement, aucun élément, hors l'autel, pouvant laisser penser à un lien avec la culture chinoise. L'autel paraît remplir une fonction essentielle et nous serions tenté d'écrire, basique, à minima, exprimée par : « *Je fais (l'autel) pour que Quan Âm elle me protège qu'elle me donne bonne santé et je lui demande l'aide pour ce que je peux pas faire. Je prie pour la famille* ». Ses propos apparaissant néanmoins sans commune mesure avec ce que MUI nous indique de son rapport à la religion. Il y a, selon nous comme une incohérence entre l'expression orale du sentiment religieux et la pratique effective du culte.

Cette forme d'incohérence semble également lui apparaître, puisqu'elle nous propose de continuer l'entretien dans cet autre lieu, plusieurs fois implicitement évoqué au cours de l'entretien : « *Un appartement vide que pour les bàn thờ* ». L'appartement est situé dans un immeuble à proximité du précédent. Il s'agit de l'appartement autrefois habité par le mari,

qui, malade, vit aujourd'hui chez une de ses filles. La famille conserve cet appartement spécifiquement pour les autels. Il nous faut attendre car c'est le fils aîné qui en détient les clefs. Sur le palier, est installé devant la porte de l'habitation, un premier autel que nous ne remarquons pas sur le moment, et sur lequel on a déposé des fruits et fait brûler des bâtons d'encens. L'interprète me fait remarquer avec malice que je ne l'avais pas vu.

Un ensemble d'autels est placé dans le salon. Un autre est installé sur le balcon. L'ensemble de l'habitation paraît, toute entière, dédié aux différents cultes.

e. Disposition spatiale des autels à l'intérieur du 2^{ème} appartement.



Commentaires :

Cinq autels sont présents dans le salon, indiqués par les chiffres 3bis.3.1.4

Un autel indiqué par le chiffre 8 est présent sur le palier de la porte d'entrée. Cette disposition est extrêmement rare à Limoges- Beaubreuil.

Un autel est présent dans la loggia indiqué par le chiffre 9

Sur l'autel des ancêtres 3, il n'y a aucune photo des membres de la famille, uniquement des inscriptions chinoises.

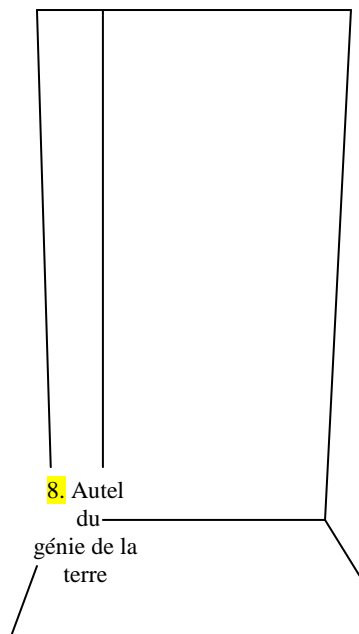
L'autel des ancêtres **3** et l'autel bouddhiste **1** sont à la même hauteur.

L'habitation est inoccupée.

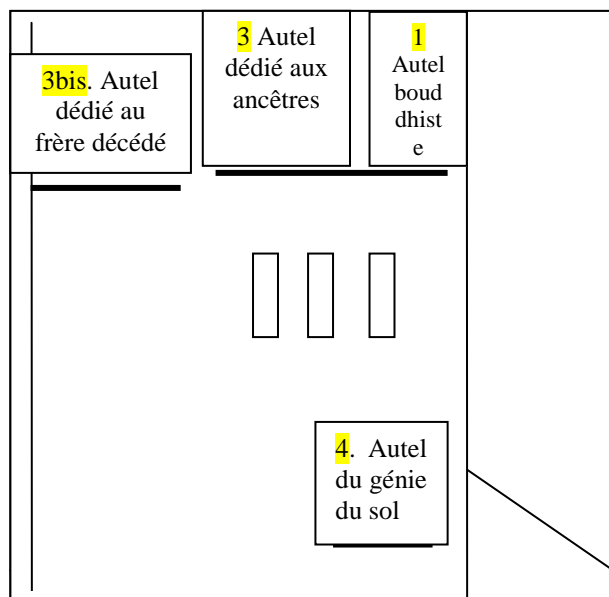
Les accès qui ouvrent sur l'extérieur sont investis par les autels **8** et **9**.

f. Photographie des autels

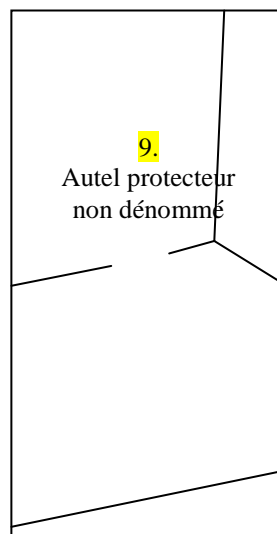
Autel : **8** - palier



Autels: **3bis.3.1.4** - emplacement salon



Autel : 9. emplacement balcon



g. Reprise de la retranscription analytique de l'entretien.

MUI nous indique que c'est le lieu où se retrouve la famille. « *C'est pour toute la famille. Quand il y a des grandes fêtes.* » Mais ce n'est pas une pagode : « *non, c'est que pour la famille.* »

Il s'agit de l'ancien appartement de son mari, loué par celui-ci au moment de leur séparation. C'est dans cette habitation, conformément à la tradition chinoise, et par lui, que doivent s'effectuer les différents cultes.

Un autel 3bis est dédié à un des fils de MUI mort au Viêt Nam peu de temps avant son départ d'un accident de la circulation. Rien ne semble indiquer que cet autel est pour lui. Il faut s'approcher de très près pour apercevoir sur un porte-bougies, écrit sur du papier collant transparent, des signes chinois. Le fils aîné nous indique qu'il s'agit en fait du nom de son frère.

L'autel 3 est associé, sur le même plan, à l'autel 1, conformément nous est-il indiqué, à la culture chinoise. Nous ne saisisons pas très bien en quoi consiste cet autel. Les explications du fils aîné sont foisonnantes, et paraissent plonger l'interprète dans un abîme de perplexité. « *C'est compliqué* » répète-t-elle à plusieurs reprises.

« *Ça veut dire que mais ce n'est pas leur nom qui est inscrit dessus.* (Le fils aîné intervient souvent dans la discussion). *Les lettres chinoises contiennent l'âme des ancêtres. Les lettres*

sont bénies. Les âmes sont cachées dedans. Il y a aussi des grands seigneurs pour protéger (dans le cadre) la famille. C'est bần thờ, mais pas comme bần thờ vietnamien. »

De ce que nous avons entendu, il ressort que le tableau, s'il est directement lié au culte des ancêtres, « *Le cadre c'est seulement notre famille.* », contient au sein des différents signes chinois qui le composent, un ensemble de génies protecteurs. Ce sont « *des grands seigneurs* » à destination de ces mêmes ancêtres : « *toutes les générations avant sont inscrites sur ce cadre* ». Le cadre provient du Viêt Nam, emmené par MUI au moment de son départ. Les véritables âmes, nous semble-t-il avoir compris, sont au Viêt Nam dans une pagode. L'autel du fils est à part. Il ne peut pour le moment rejoindre ses ancêtres au Viêt Nam, ni s'incorporer au tableau. En mourant avant ses parents, il risque d'entraîner la famille dans une discontinuité temporelle, dans une forme d'inversion de générations, incompatible avec la pensée chinoise où doit régner, même dans la mort, l'ordre confucéen. La traduction matérielle de cette pensée pourrait être que l'autel du fils est conçu comme un lieu d'attente pour son âme, avant qu'elle ne rejoigne dans l'ordre confucéen, celles de ses parents.

La terre, le sol est protégé à deux endroits différents par deux autels dédiés à deux génies :

- L'un, dédié à *Ông Tho Dia* et placé à l'extérieur de l'appartement, sur le palier, **8.** : « *C'est celui qui surveille l'entrée, c'est le surveillant de la porte d'entrée* ».
- Le second, placé dans le salon, dédié à *Ông Dia*, **4.**

C'est la première fois que nous voyons un autel placé sur un palier, à l'extérieur de l'appartement. Si les portes sont régulièrement l'objet de marquages religieux dont l'objectif est le plus souvent de se protéger du mauvais œil par un miroir, un autel opérationnel est en ce lieu extrêmement rare. Pour nous, il ne s'agit pas de faire face à une menace perçue comme importante et provenant du voisinage. Il s'agit de répéter par cette manifestation une configuration d'autels classique au Viêt Nam et en Chine. De nouveau, la lecture de l'autel conforte la dimension très nettement conservatrice dans le processus migratoire. MUI ne parle plus que rarement. Nous avons l'impression qu'il n'y a plus en fait le besoin de s'exprimer au sujet des autels. Le discours est devant nous. Les autels témoignent par eux seuls d'un passé et racontent un présent. Elle laisse sa place à son fils aîné, qui semble prendre peu à peu, la place de son père malade. En complément de l'autel placé sur le palier, de ceux situés dans le salon, un autel est placé sur le balcon, indiquant une protection pour ce qui pourrait venir de l'extérieur. Le nom de ce génie ne nous est pas indiqué. Il s'agit probablement d'un autel dédié au génie du ciel.

L'entretien enregistré ne pourra être retranscrit en l'état. Peu de phrases peuvent être extraites en l'état du discours, et demande à être reformulées pour pouvoir être retranscrites. En ce sens, les autels participent de la communication de MUI. Ils constituent une forme complémentaire au discours oral. L'ensemble, nous l'avons souligné, paraît s'inscrire très nettement au sein d'un processus migratoire à dominante conservatrice de la culture d'origine, et notamment de l'identité culturelle revendiquée comme chinoise. Le sujet et sa famille semblent avoir développé au cours de leur histoire faite d'exils, de migrations, de déménagements successifs, une capacité particulièrement pertinente de résistance aux risques psychosociaux contenus dans ces phénomènes. Ils paraissent toujours prêts à affronter un nouveau départ, un nouvel exil. Les autels apparaissent ainsi pragmatiquement très mobiles, physiquement légers, transportables instantanément.

Par son caractère immuable, l'agencement des autels témoigne de la permanence du système culturel et semble permettre de toujours reprendre le cours de la construction identitaire des sujets par la cohérence et la continuité de l'histoire familiale qu'il propose notamment dans le culte rendu aux ancêtres, quel que soit l'endroit où la famille se trouve. Chaque individu, vivant ou mort, a une place qui lui est préalablement assignée. La part de l'identité personnelle, la part du sujet est in extenso peu importante. Celle de l'identité sociale, de l'appartenance à la famille, mais plus encore à la culture et non à la communauté, est prépondérante dans cette démarche.

5. Présentation et analyse de l'entretien de Mr TRINH.

a. Connaissance de la personne.

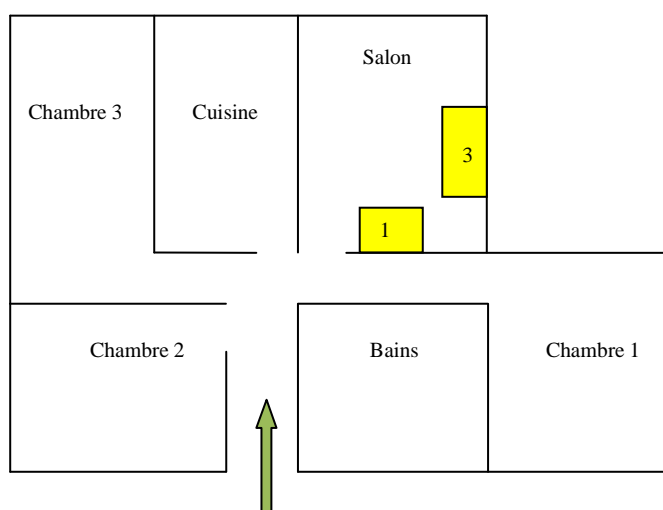
Nous connaissons TRINH depuis très longtemps, à titre professionnel et personnel. Nous avons partagé de nombreux moments ensemble.

TRINH quitte le Viêt Nam comme boat-people. Le voyage dure « 6 jours, 5 nuits » et il est marqué par la mort dramatique de son frère jumeau. Peu de temps après, il aide au cours du voyage une femme à accoucher. Lui et ses compatriotes sont sauvés par un navire et débarqués en camp de réfugiés en Malaisie où il restera trois années, dans l'attente d'un pays d'accueil. Il n'a aucune famille en France et s'installe à Paris où il vit des premières années très difficiles, dans l'infortune. Il y rencontre celle qui deviendra la mère de ses enfants, vietnamienne, originaire de Limoges.

Ils se séparent à Limoges peu de temps après la naissance des enfants. TRINH obtient la garde de ses enfants, qu'il conserve aujourd'hui et ne se remettra jamais plus, jusqu'à ce jour, en

couple. C'est dans ce contexte extrêmement difficile que nous l'avons rencontré lui et son premier enfant en 1992, à titre professionnel. Nous l'avons accompagné dans l'éducation de ses enfants en tant qu'éducateur pendant de nombreuses années. En 2007, lui et ses deux enfants participent à un projet que nous avons organisé et qui lui a permis de revenir vers sa famille au Viêt Nam, vingt cinq années plus tard. TRINH partage son temps entre un travail très pénible en usine, les week-ends avec les amis, tous vietnamiens, et l'éducation de ses deux enfants, qui aujourd'hui devenus adolescents, sont très autonomes.

b. Disposition spatiale des autels à l'intérieur de l'habitation.



Commentaires :

Deux autels sont présents dans le salon.

Il n'y en a pas dans les autres pièces.

L'autel bouddhiste (1) fait face à la fenêtre.

Il est placé sur un meuble plus bas que l'autel consacré aux ancêtres (3)

Les deux meubles ainsi que les autels sont recouverts d'innombrables objets, non religieux, dans un grand désordre.

La frontière entre espace sacré et espace profane n'est pas clairement définie, notamment sur l'autel des ancêtres où des photographies de ses deux enfants sont posées, à proximité immédiate de celles des membres de la famille décédés.

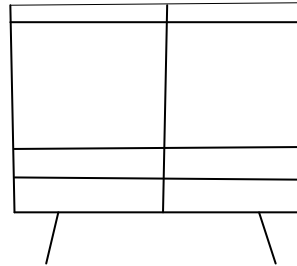
c. Photographie des autels.

Autel 1 –salon –

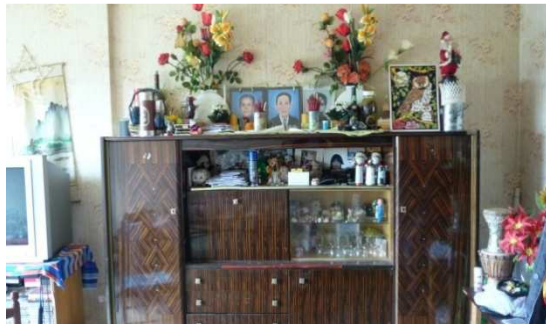


1

Autel Bouddhiste

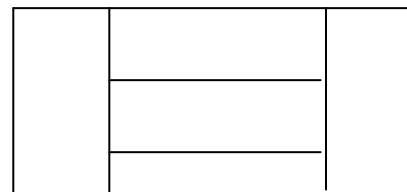


Autel 3 –salon –



3

Autel des Ancêtres



d. Retranscription analytique de l'entretien.

Dès le début de l'entretien, TRINH va s'exprimer très rapidement avec le souci évident de nous apporter toute l'aide possible pour notre recherche. L'interprète s'engage à plusieurs reprises dans la conversation, ce qui nous amène à lui demander de marquer un peu de distance. C'est une démarche toujours délicate, car l'interprète non rémunéré, et donc sans statut, va le plus souvent tenter de s'en octroyer un au cours de l'entretien. Il va ainsi par moment, vouloir valider ou invalider les propos de TRINH quant aux autels, leurs élaborations, les significations, etc.

Les questions liées aux renseignements sur les indicateurs sociaux mettent très vite en évidence les difficultés de TRINH à s'exprimer en français, alors qu'il habite en France depuis 1985. TRINH est extrêmement chaleureux. Nous nous connaissons très bien. Il s'exprime difficilement en français, ce qui l'empêche de préciser sa pensée et contribue à l'agiter. Nous lui proposons de parler en vietnamien pour qu'il puisse livrer sa pensée dans les meilleures conditions possibles. Il connaît très bien l'interprète qui est un ami et sait qu'il ne sera pas trahi dans ses propos. Cependant, il faut que nous lui laissions la possibilité de s'exprimer également en français. La retranscription manuscrite de l'entretien rencontre cette difficulté. Celle-ci ne reproduit pas fidèlement au mot près le contenu du discours.

TRINH est un peu en retard pour le rendez-vous. L'interprète s'impatiente. Nous sommes assis à la table du salon. L'appartement est relativement petit et de plus surchargé d'objets divers, appartenant à différents univers. La table du salon est également encombrée. L'espace réduit qui nous est proposé, les nombreux objets, font que nous sommes très près des deux autels religieux. Nous sommes très étonné d'observer que l'autel bouddhiste est plus bas que celui consacré aux ancêtres. Cette disposition est très inhabituelle. C'est la première fois que je la rencontre dans un appartement.

Nous lui reprecisons le cadre de l'entretien, la nécessité pour nous de poser quelques questions « obligées » et notamment de remplir les quelques indicateurs sociaux indispensables, ainsi que sur la liberté qu'il a de répondre ou non. L'entretien s'engage immédiatement, sur le nombre d'autels présents dans la maison familiale au Viêt Nam juste avant son départ. Nous sommes allé dans cette maison en 2007, lors d'un séjour professionnel au Viêt Nam avec TRINH et ses deux enfants. L'habitation que nous y avons trouvé est extrêmement modeste, sans confort moderne, à proximité d'un axe routier qui devient chaque jour de plus en plus important. Le bruit de la circulation est incessant. La famille, très nombreuse, continue à vivre ensemble sous le même toit.

Les parents décédés, c'est son grand-frère qui prend en charge les autels, conformément à la tradition mais celui-ci décède également. TRINH évoque la présence d'un petit frère qui a « *un petit peu problème* » mais le discours demeure confus et ne permet pas d'aller plus loin.

TRINH indique la présence de nombreux autels dans ou aux abords de la maison familiale : six autels au total. S'il précise avoir commencé vers sa dixième année à participer aux rituels, il indique que « *Aujourd'hui je suis le plus grand (l'aîné) ; les autres morts. Tous les grands sont morts.* ». Une dizaine de minutes seulement après le début de l'entretien, TRINH a pu évoquer la disparition de tous ses frères.

Les autels dédiés aux génies sont omniprésents dans le discours de TRINH. L'autel des ancêtres n'est pas évoqué, ni celui consacré au bouddhisme. TRINH s'arrête sur un épisode très fort dans sa relation à un de ceux-ci. Il s'agit de Quan Công, génie de la guerre, d'origine chinoise, assimilé par les vietnamiens à leur propre panthéon taïste. TRINH précise avoir mangé un aliment interdit : « *comme le chien, et lui (Quan Công) il est entré chez moi,* », ce qui aurait provoqué la colère du génie. Quan Công prend possession de TRINH. Lorsque TRINH dit en français, « *il est entré chez moi* », il ne s'agit pas ici d'une faute de langage, mais bien de la perception, pour lui réelle, d'avoir été totalement envahi. Cela nous semble marquer une réalité du sentiment religieux vietnamien où la séparation espace-profane, espace-sacré, si elle est rituellement marquée, notamment dans les cérémonies, offre beaucoup plus de champs de rencontres possibles avec le monde « invisible ». ¹²⁸ TRINH nous dit que le génie a pris possession de son corps pour dévaster la maison familiale à la suite de cette pratique interdite. Quan Công apparaît dans le discours de TRINH comme celui qui encadre très fortement les comportements et qui punit sévèrement les transgressions des règles. Extrêmement puissant, son culte semble demander des précautions : « *Au Viêt Nam, dans la maison, il est de l'autre côté tout seul enfermé. On peut pas (le) regarder lui et quand tu veux faire prière tu ouvres (l'autel) mais après faut fermer.* » De plus, « *c'est un homme, pas de femmes, il déteste les femmes* ». Si les rites de possession sont relativement courants au Viêt Nam, notamment chez les médiums (dông, en vietnamien), généralement de sexe féminin, dans nos recherches, nous n'avons pas trouvé trace d'une telle pratique en lien avec le culte rendu à Quan Công. (ce qui ne signifie nullement que cette possibilité n'existe pas mais témoigne, nous pensons, de sa rareté). ¹²⁹

TRINH exprime avec beaucoup de pertinence cette manifestation, et fait montre d'une finesse certaine dans son analyse, bien que le discours soit relativement difficile à suivre : « *Son esprit est rentré dans mon corps et il m'a fait tout casser. C'est pas moi.* ». Ce qu'il indique paraît correspondre manifestement à un rite de possession. Il n'est plus lui-même et à la fin de ce que l'on pourrait envisager comme une forme de transe, il redevient lui-même : « *Et quand il quitte mon corps je reviens normal comme vous mais je ne sais rien (il ne se rappelle de rien) je me rappelle absolument de rien du tout dans cette colère, mais c'est pas ma colère, c'est la colère de Quang Cong* ». Cet événement a pris place, nous l'avons dit (et vu), dans un

¹²⁸ Au début de leur installation sur le quartier de Beaubreuil plusieurs vietnamiens m'ont indiqué y avoir vu le fantôme d'une femme vêtue de blanc.

¹²⁹ Le recours au Viêt Nam aux médiums est fréquent, que ce soit en ville ou à la campagne, notamment pour intercéder avec les morts. Les demandes qui y formulées sont souvent extrêmement pragmatiques et peuvent avoir par exemple pour objet de se renseigner sur l'état de santé du défunt. Nous y avons assisté.

environnement socioculturel particulier, extrêmement défavorisé, à la campagne. L'enculturation de TRINH lui offre la possibilité d'interpréter culturellement une manifestation psychique et physique en y donnant un sens compréhensible pour les membres du groupe, et pour lui-même, ici une possession par un esprit. Expliquant le phénomène par la possession, cette interprétation permet de donner du sens à ce qui vient de se dérouler, et à l'individu de retrouver sa place au sein du groupe. L'explication du phénomène est donnée par une manifestation extérieure et non un dysfonctionnement intérieur. Il prend ainsi sa source dans une désorganisation sociale liée à une problématique de liens entre monde visible et invisible, TRINH et Quang Công, plus que dans une déstructuration psychique du sujet. On pourrait, avec prudence, envisager que la possibilité est offerte à TRINH d'intervenir en qualité de sujet. Cependant, il transgresse un interdit, un tabou, dont nous le rappelons, nous n'avons pas trouvé de trace dans nos recherches. Dans la possession, il devient alors objet de quelque chose de plus grand que lui, et dont l'objectif est de lui rappeler la règle commune au groupe et la puissance de celui-ci.

TRINH n'entretient aucun lien avec les femmes. Il élève seul ses deux enfants depuis sa séparation et a toujours refusé, malgré de nombreuses sollicitations notamment en provenance du Viêt Nam, à se remettre en couple. Depuis cette séparation, il entretient une amitié très forte avec un vietnamien qui l'assiste notamment dans les démarches administratives et l'éducation de ses enfants. Il évoque une femme qui l'attend au Viêt Nam et dont il a fait tatouer le portrait sur sa poitrine. (il la rencontrera d'ailleurs lors du voyage de 2007).

Au sujet de l'autel des ancêtres présent au Viêt Nam, et de sa place par rapport à l'autel bouddhiste, TRINH précise bien que : « *Les parents (l'autel) c'est toujours à côté ou en bas (de l'autel bouddhiste) parce que tu vois nous ne sommes pas dignes* ». Nous lui faisons remarquer que ce n'est pas le cas dans son appartement : « *Oui, je sais. Celui-là il est plus bas mais dans mon cœur il est plus haut. Je sais, je sais, exactement. Ça c'est dieu, ça c'est famille c'est pas pareil.* » Le discours à ce moment-là de l'entretien devient confus, nous apparaît peu à peu comme incohérent. Au départ du Viêt Nam, il a six autels dans la maison familiale : « *bouddha, Ông Tao (les génies du foyer), y'en a beaucoup ; tho Dia (génie du sol), Quang Công, (génie de la guerre) Thien (génie du ciel) [...] Et y'a Cha Me (l'autel pour les parents)* ».

TRINH va en élaborer quatre à son arrivée dans le camp de réfugiés de Malaisie où il va rester trois ans : « *Bouddha, Thanh Tai (génie du commerce), Quang Công (génie de la guerre), et Thien (génie du ciel)* ». Deux autels ne sont plus présents : l'autel des ancêtres

pour lequel il indique que : « *c'est interdit en Malaisie de mettre des photos de famille* », (nous ne connaissons pas la raison de cette interdiction) et celui des génies du foyer.

Un nouvel autel apparaît : celui de *Thanh Tai*, le génie du commerce. En ce qui concerne son habitation à Limoges, il y a deux autels : « *Bouddha et la famille* », l'autel bouddhiste et l'autel des ancêtres qui ont réapparu. TRINH ne donne pas d'explications, hormis celle concernant l'interdiction des photos de famille en Malaisie, à ces apparitions-disparitions.¹³⁰

Nous sommes convaincus que différents cultes migrent avec lui, et l'accompagnent dans son exil. Nous formulons l'hypothèse que l'apparition du génie du commerce en Malaisie, puis sa disparition en France relève de l'exercice d'une activité commerciale en camp de réfugiés et son arrêt à Limoges. (ce qu'il ne nous indique pas dans l'entretien).

La disparition des génies du foyer dans le camp de réfugiés peut sembler logique dans la mesure où le foyer d'hébergement est d'une part collectif, d'autre part temporaire. Sur leur absence à Limoges, TRINH ne fournit pas d'explications

L'autel de Quang Công est absent ; que ce soit en camp de réfugiés ou à Limoges même si : « *c'est quelqu'un de très important dans mon cœur, c'est comme Bouddha* ». TRINH indique ne plus vouloir rendre de culte à celui-ci : « *Quang Công très méchant. Quang Công, c'est pour la guerre* ».

L'absence de culte pour les ancêtres en Malaisie a dû fragiliser TRINH durant ces années, menaçant de rompre la continuité de l'histoire familiale. Nous savons depuis plusieurs années que le voyage d'exil en bateau a été particulièrement dramatique puisque le frère jumeau de TRINH est décédé à cette occasion. Au fur et à mesure de l'entretien, TRINH se livre de plus en plus par rapport aux autels et plus largement aux liens qu'il entretient avec ce/ces mondes. Il exprime une relation directe avec les différents cultes. L'élaboration ou la non-élaboration des autels constitue toujours une réponse à une situation concrète. C'est la dimension de l'utilité de ces systèmes qui paraît prédominer dans le discours. Une sorte de *toolkit à autels* dans laquelle TRINH puise les éléments qu'il juge, nécessaires, ou/et utiles, à sa situation. Ceux qui ne conviennent pas restent dans la boîte. Dès lors, la boîte à outil s'avère un moyen de conservation d'une pratique culturelle originelle très intéressante. Le maniement de ces mêmes outils offre la possibilité d'une grande adaptation aux situations rencontrées. Dans cette relation très personnelle à la religion, même s'il est dominé à quelques moments par celle-ci au point d'avoir été possédé par un génie « *très puissant* », Trinh peut finalement les dominer à son tour ; soit en ne leur rendant plus de culte, soit en les enfermant. L'impression de confusion et d'incohérence apparue jusqu'alors dans le discours et justifiée par nous de par

¹³⁰ L'interdiction des photos de famille en Malaisie pourrait peut-être se rattacher à l'influence de la religion musulmane en cette région du monde.

ses difficultés d'expression en langue française, et/ou d'élaboration d'une pensée ordonnée y compris en langue vietnamienne, cède peu à peu la place à une tout autre.

TRINH semble développer un ensemble de stratégies très élaborées qui lui permet de faire face aux difficultés. Cette possibilité lui est offerte par un lien de proximité très fort entre lui-même et les différents esprits, au point d'avoir été possédé par l'un d'entre-eux. C'est, nous semble-t-il, un positionnement à mettre en lien avec l'environnement socioculturel très traditionnel au sein duquel il a été socialisé, et où prédomine, nous l'avons constaté, un sentiment religieux très fort. La présence de ces esprits est manifeste et régulièrement manifestée. Les interactions entre monde visible et invisible y sont nombreuses. Extérieurs au sujet, les esprits sont considérés comme responsables des dysfonctionnements physiologiques ou psychiques chez celui-ci. Il convient de s'en protéger, de nouer des alliances, de conclure des contrats.

Des six autels au Viêt Nam, puis quatre en Malaisie, il en subsiste deux à Limoges. Sur l'autel bouddhiste est présente Quan Âm : la déesse de la compassion. Cette disposition nous amène à questionner TRINH sur cette présence. Nous savons que le culte rendu à Quan Âm est en général effectué par les femmes. Au sein des habitations, l'autel bouddhiste associe alors souvent le Bouddha Thich Ca, le Bouddha historique à Quan Âm, la déesse bouddhiste de la compassion. Une femme vivant seule par exemple, pourra disposer d'un autel bouddhiste composé uniquement d'une représentation de Quan Âm. La présence d'un culte rendu à Quan Âm chez TRINH où il n'y a pas de femme, nous interpelle. TRINH explique cette présence « *parce qu'elle a guéri mon frère* ». Le frère était atteint de troubles de l'élocution et la mère de TRINH a demandé l'intercession de Quan Âm pour qu'il recouvre la parole. De nouveau, TRINH désigne un contact direct avec la déesse : « *Je l'ai vu de mes propres yeux chez moi au Viêt Nam, mais je peux pas parler, je la regarde c'est tout faire avec mon petit frère* ». Le culte rendu à Limoges à Quan Am présente dans son appartement est ainsi associé à un événement très précis, celui de la guérison de son frère. De ces deux situations, celle de la guérison de son frère et celle de sa vision, TRINH justifie le culte rendu chez lui à Quan Am.

L'impression ressentie à l'écoute du discours de TRINH est de plus en plus étrange. Le discours semble, si nous faisons référence à notre système culturel, parfois totalement insensé, une possession, une vision, terme qui nous renvoie à une problématique psychique importante chez TRINH et dans le même temps, son discours à propos de ces événements est extrêmement cohérent. Discours insensé, dans la possession évoquée plus haut, discours

insensé dans la vision de la déesse soignant son frère. Discours culturellement cohérent dans la pertinence du raisonnement, la rapidité des réponses, la justification de celles-ci.

Nous sommes bien ici au cœur d'une rencontre interculturelle.

Notre volonté de « tordre » le discours de TRINH pour lui donner un sens nous a empêché momentanément d'accéder à une autre forme culturelle possible d'élaboration de sens. Il aurait fallu mieux nous abandonner, avec toujours le risque de nous perdre, pour finalement nous laisser porter et rencontrer l'autre. Ce qui nous est parfois apparu comme un discours insensé, manifestation d'un dysfonctionnement psychique d'un point de vue occidental ethnocentré, peut dès lors que s'effectue l'indispensable décentrage interculturel, prendre sens. Ce même discours à propos des autels rend alors compte de stratégies très élaborées, de recherche de réponses pertinentes aux problématiques rencontrées. Trinh nous cite un autre exemple relativement édifiant. L'indication de la présence d'un fantôme dans l'habitation à Limoges-Beaubreuil confirme cette impression. Il nous parle ainsi d'une jeune femme, voisine de son appartement et qui s'est suicidée. Celle-ci lui rend régulièrement visite. TRINH s'accommode de cette présence en satisfaisant ses demandes « *Elle entre chercher café, cigarette, moi je donne beaucoup c'est tout* ».

Il s'agit là d'une négociation culturelle classiquement effectuée par les vietnamiens dans ce type de situation où il convient de satisfaire l'âme errante afin de s'en protéger. En général, cela s'explique par le résultat d'une négociation donnant lieu à l'établissement d'un pacte, d'un contrat de partage de l'espace. Dans celui-ci le jour appartient aux humains et la nuit aux esprits.¹³¹ Cependant, il n'y a ici rien qui indique le lien entre TRINH et cet esprit qui justifierait de ces offrandes. Nous apprendrons plus tard que TRINH, suite à un pari, s'était couché à l'endroit où la jeune fille était tombée, disant « je suis mort, je suis mort ». Pour les vietnamiens, il est dès lors normal que l'esprit de la jeune fille vienne réclamer un dédommagement, ici sous forme de boissons et de cigarettes.

Notre question sur l'origine de ces visions, qui de nouveau nous laisse perplexe, ne rencontre que peu d'écho chez TRINH « *Je ne sais pas. Je vois Quan Am c'est tout* ». Nous ne sommes pas ici dans un système de pensée « explicatif ». TRINH indique ne faire le culte des ancêtres que pour ses parents et pour un seul de ses frères, alors que tous sont décédés. :

¹³¹ Ce qui rend ces moments de passage de l'un à l'autre de ces temps comme lieux possibles de rencontres entre les humains et les esprits. L'expression « entre chien et loup » évoque ce moment dangereux du passage du jour à la nuit. Le chien renvoyant à l'animal domestiqué, sous contrôle, le loup quant à lui évoque la dimension sauvage de l'animal.

« *Lui (celui présent sur l'autel) il est gentil. Et les autres pas gentils. C'est comme ça* ». Bien que disposant des photos nécessaires, il ne leur rend pas de culte. A notre question sur la raison de cette pratique, il signale laconiquement : « *qu'ils disent n'importe quoi sur mes parents* ». Des raisons qui poussent à agir TRINH de la sorte, nous n'en saurons pas plus. Dans l'élaboration des autels, dans leur mise en scène et des rites dédiés, TRINH construit un lien direct avec les divinités, les esprits, concernés. Chacun des autels correspond à une situation clinique extrêmement concrète, rencontrée dans sa vie quotidienne au Viêt Nam. Aucune situation retrouvée dans la culture d'accueil n'est cependant traduite dans les autels. La difficulté de compréhension de cette pensée singulière réside pour une part, des difficultés d'expression dans la langue française, des nôtres dans la langue vietnamienne, (et ce malgré la présence de l'interprète), mais pour une autre part, de l'inadéquation des deux systèmes à se penser respectivement. Notons cependant, que TRINH ne cherche en aucun cas à saisir notre pensée, restant fondamentalement lui-même ethnocentré. A plusieurs reprises, il nous faut reconnaître que nous penserons néanmoins TRINH à la limite d'une pathologie mentale tant il paraît y avoir chez lui une perception très altérée de la réalité. Se pose alors la question de la limite à la compréhension de l'autre, porteur d'un autre système culturel, dans la recherche en psychologie interculturelle.

TRINH explique ne pas avoir modifié ses croyances en France : « *Non toujours les mêmes pas bougé* ». Il a malgré tout abandonné une protection, non assimilable à un autel, qu'il avait installé à l'extérieur sur sa porte d'entrée. Il s'agissait d'un *Bat Quai*, s'apparentant à un dispositif de protection de la maison. Les services HLM ayant changé la porte en bois contre une porte de sécurité, TRINH précise ne plus pouvoir le réinstaller. C'est la raison selon lui, de la présence régulière de l'esprit de la jeune fille dans la maison : « *Avant quand y a Bat Quai la fille (le fantôme) elle peut pas rentrer. Maintenant elle est toujours là.* ». Au point de l'avoir accompagné dans son voyage de retour au Viêt Nam en 2007 : « *Quand je suis parti au Viêt Nam elle est partie avec moi et moi peur très peur.* ». Le lien avec les différents cultes, et bien au-delà encore, est très concret, lisible. La présence régulière de l'esprit de la jeune fille est expliquée par le changement de porte d'entrée entraînant l'impossibilité de replacer la protection. Sans protection, la porte est ouverte. Le culte des ancêtres, lui, n'est pas rendu aux frères décédés et qui n'auraient pas été corrects avec TRINH. Ce qui constitue un acte extrêmement fort et dont la portée échappe à notre entendement. Il ne nous a pas été possible d'y apporter d'éclaircissement, ni de comprendre le sens de cette pratique. Les deux autels présents dans l'habitation constituent très nettement une projection de son psychisme. Leurs dispositions, que nous avons préalablement souligné comme très particulières, très

inhabituelles (l'autel bouddhiste placé plus bas que l'autel des ancêtres), l'amoncellement d'objets divers extérieurs au domaine religieux autour et sur l'autel des ancêtres (lunettes de soleil, médicament, photographies de ses enfants...), le désordre dans l'habitation nous renvoient l'image d'une personnalité tourmentée, instable. Pourtant, force est de constater que le discours autour de ces deux autels, et sur les précédents, est très élaboré, riche de sens, pertinent, cohérent.

Se pose alors pour nous une question interculturelle dont la réponse ne peut-être que complexe : « agit-il de manière très cohérente à une perception très altérée de notre réalité ? » ou « s'adapte-t-il de manière particulièrement cohérente à une réalité qui nous échappe et que nous ne pouvons saisir ? » La dimension de la conservation de la culture d'origine au travers des autels est très nettement établie et lui permet de préserver son identité culturelle. Pour TRINH, dans sa maison, les autels l'autorisent à dire qu'ici : « *On est au Viêt Nam. Quand je rentre chez moi je suis au Viêt Nam. Ici je pense toujours là-bas pas ici.* ». Les autels religieux semblent utilisés comme pouvant fournir un moyen d'adaptation aux nouvelles situations. Ils signifient une attention particulière à un moment donné. Par leur utilisation ou par leur retrait à des situations précises, ils offrent la possibilité de faire face. Ils permettent de prendre en compte ce qui surgit à l'extérieur de soi, que ce soit dans sa propre culture ou dans la rencontre avec une autre. Pour TRINH, les croyances, les cultes et les autels sont fondamentaux : « *Oui exactement, nous oui, mais vous (les français), jamais. Vous parlez n'importe quoi. C'est pour ça vous cherchez toujours quelque chose de très important mais vous ne trouvez pas mais nous oui. Vous cherchez mais vous trouvez pas.* ».

6. Présentation et analyse de l'entretien de Mme JANE.

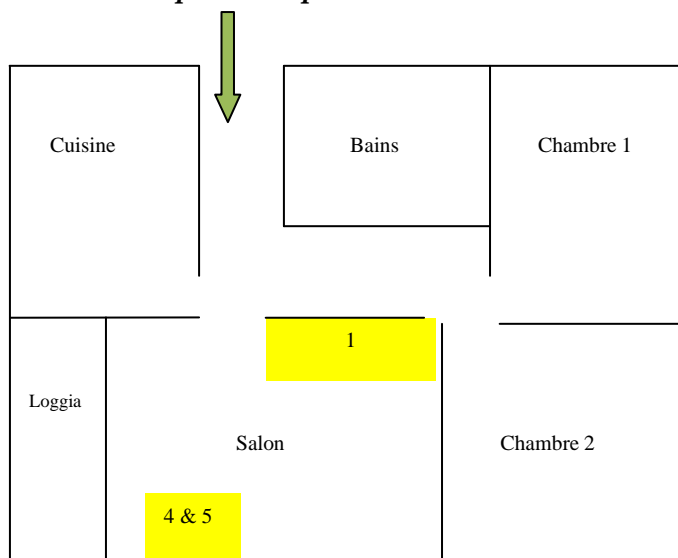
a. Connaissance de la personne.

Nous connaissons JANE depuis plusieurs années. Nous sommes intervenu professionnellement en qualité d'éducateur auprès de deux de ses enfants, qui ont aujourd'hui environ quarante ans. C'est dans ce cadre que nous sommes allé au Viêt Nam en 1996 pendant trois mois avec sa fille. Nous n'avons jamais rencontré cette dernière à titre professionnel pour ses enfants.

Elle est tous les matins au café du centre commercial, toujours légèrement à l'écart des autres vietnamiens. Elle entretient des relations privilégiées avec des femmes cambodgiennes. Elle

est souvent très critique à l'égard de ses compatriotes. Elle se qualifie volontiers comme quelqu'un d'entier « *qui aime ou qui n'aime pas* ».

b. Disposition spatiale des autels à l'intérieur de l'habitation.



Commentaires :

2 autels sont présents dans le salon.

Il n'y en a pas dans les autres pièces.

L'autel bouddhiste indiqué par le chiffre **1** est très chargé, en offrandes, en statuaire et en objets.

Trois vases chargés de fleurs sont présents sur l'autel bouddhiste et rendent la vision de la statuaire religieuse relativement difficile, obligeant à se déplacer.

De nombreux objets semblables à des ex-voto, sont déposés sur, ou à proximité immédiate des statues. Cela témoigne pour nous d'une grande opérationnalité des autels, peut-être également à destination de tiers et non seulement à celle de JANE.

L'autel signalé par les chiffres **4** et **5** est opérationnel.

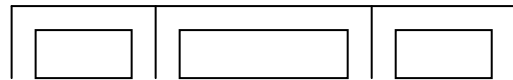
Le salon est rempli d'objets appartenant à la culture vietnamienne.

c. Photographie des autels.

Autel : 1. – salon



1
Autel bouddhiste



Autel: 4 et 5 –salon



4
Autel
du
génie
du
Sol

5
Autel
du génie
des
richesses

d. Retranscription analytique de l'entretien.

JANE est réticente à participer à un entretien. Plusieurs rendez-vous sont reportés. Elle indique ne disposer que de très peu de temps pour celui-ci. L'entretien durera 85 minutes. Après avoir précisé le déroulement possible de celui-ci, je propose à JANE de répondre à quelques renseignements concernant les indicateurs sociaux. JANE s' imagine que l'entretien a pour objectif de contrôler l'élaboration des autels et il est primordial de continuer à lui assurer qu'il ne s'agit pas de cela. C'est une des raisons pour laquelle selon nous, elle a reporté les rendez-vous précédents. JANE arrive en France à l'âge de trente ans accompagnée de ses trois enfants. La réponse à la question du moyen utilisé pour partir du Viêt Nam va immédiatement déclencher la problématique de son identité. Elle arrive en avion : « *Oui. Parce que je suis métis. Mon père est français* ». Aussitôt, elle signale la présence de ce père français qui la reconnaît à sa naissance et qui lui permet la possession de la nationalité française jusqu'en 1963.

C'est sa mère qui lui donne son nom : « *et je deviens vietnamienne* » car celle-ci a peur : « *parce qu'à l'époque, la France elle veut rassembler tous les enfants moitié orphelin ; alors ma mère elle a laissé ma nationalité française à côté, elle me reconnaît sous son nom* ». Le père, militaire, quitte le Viêt Nam après la défaite française et part continuer la guerre en Algérie où il décède en 1956. « *Il doit revenir chercher ma mère mais il est mort et à cause de ça on reste au Viêt Nam.* ». JANE retrouve sa nationalité française opportunément, au début des années soixante-dix : « *on n'a pas perdu. Juste tu sais au Viet Nam c'est pas la peine de ... on le met à côté et après y vont en faire une autre.* ». L'acquisition de la nationalité lui permet ce départ en avion. Née française, orpheline de père à six ans, JANE devient vietnamienne à 13 ans.

L'entretien s'engage directement sur les autels. Fille unique, Jane se marie à 22 ans, à Saïgon, avec un militaire américain avec lequel elle emménage. Dans cette maison, il n'y a pas d'autels : « *Aucun bàn thờ [...] parce que tu sais pour moi un bàn thờ c'est sacré on peut pas faire des conneries d'amour ou faire des bises devant les ban tho. On fait ... c'est à cause de ça pour moi les bàn thờ* ». Pour elle, ce lieu destiné à faire la fête est impur : « *Pour moi c'est pas propre* ». Les autels sont dans la maison de sa mère, où elle indique se rendre régulièrement, et notamment : « *à chaque occasion de pleine lune... Dès que j'entrais chez ma mère j'allume les encens* ».

Le discours sur les liens qu'elle entretient avec les autels religieux au Viêt Nam fait apparaître, pour nous, une confusion importante au sujet de l'identité de la personne qu'elle désigne par « ma mère ». À plusieurs reprises et ce dès le début de l'entretien, JANE évoque à la fois sa mère et sa grand-mère. Nous savons que l'utilisation du mot mère ne renvoie pas toujours à une idée de filiation mais aussi et relativement souvent, à une idée d'éducation. Le terme renvoie à une fonction. C'est celle qui élève qui est la mère et à ce titre désignée comme telle. Il en est de même pour le père. Cette disposition à dimension très confucéenne s'est révélée extrêmement pertinente dans le cas des enfants métis, nés pendant les deux guerres d'Indochine et du Viêt Nam, et dont les pères français ou américains ont quitté ce pays à la fin de celles-ci.

A cette question lui demandant de préciser de qui elle parle lorsqu'elle prononce le mot « mère », JANE indique qu'il s'agit de sa grand-mère. Sa mère, précise-t-elle : « *Elle, elle s'en fout pour elle* ». C'est chez cette grand-mère où sont présents les différents autels que JANE réside alors le plus souvent. « *Tout ça (en désignant les autels à Limoges) ça vient de ma grand-mère et ma grand-mère elle est décédée* ».

Dans cette maison au Viêt Nam, sa maison, JANE évoque la présence de plusieurs autels. Elle indique la présence de cultes rendus aux déesses mères parce que dit-elle : « *pour les chinois chacun naît avec une fée ou comment on dit, une mère qui protège* » tout en précisant que si ce culte est originaire de Chine, il est « *vietnamien-chinois* ». L'autel bouddhiste et l'autel des ancêtres disposent d'une terrasse, tout en haut de l'habitation, qui leur est réservée. « *Parce que pour nous, il faut le plus haut, le plus propre* ». L'autel bouddhiste est ainsi tout à la fois au plus haut, rien ne doit être au-dessus de sa tête et le plus éloigné possible des impuretés physiques et psychologiques¹³². L'autel des ancêtres est placé dessous, dans la : « *Même pièce, en dessous des pieds de Bouddha* ».

Ceci amène JANE à justifier de l'élaboration de l'autel bouddhiste chez elle. Elle a dû prendre en compte ce qui se trouve au-dessus de son appartement car : « *imagine qu'en haut c'est un canapé, leurs fesses vont s'asseoir tous les jours sur la tête du bàn thờ ?* ». Ce qui l'a obligé à s'y rendre : « *J'ai vu le canapé, c'est ici (elle désigne un endroit du plafond de son appartement)* ». La prise en compte de l'environnement extérieur à son appartement va l'amener à apporter des modifications à l'élaboration habituelle de cet autel : « *Normalement le bàn thờ on met ici face à la lumière mais je mets là parce que je sais que le canapé (au-dessus) est placé ici* ». La place de l'autel est ainsi justifiée. Elle ne peut non plus le mettre face à la porte d'entrée car il serait constamment dérangé : « *Là tu sais quand tu mets là (face*

¹³² C'est une disposition qui existe toujours au Viêt Nam.

à la porte) *tu forces dieu à toujours regarder dehors.* » et il faut le mettre à l'abri : « *dans un endroit où ça ne bouge pas. Ici par exemple, mes petits enfants y pourraient les toucher ou les faire tomber ça serait pas bien.* » L'autel consacré aux génies du sol (*Ông Dia*) et au génie des richesses (*Ông Thanh Tai*) amènent JANE à expliquer qu'elle ne peut pas en mettre un à l'extérieur de l'appartement, sur le palier, comme au Viêt Nam. Il s'agit d'*Ông To Dia* : « *c'est comme le maire ou le préfet de la terre* ».

De nouveau, elle légitime cette absence de pratique par la prise en compte de l'environnement extérieur: « *si moi je mets ici c'est pas bien parce que autour de moi y'a que des français et si je mets (fais rencontrer) Dieu catholique et seigneur de terre...* ».

Elle a cependant installé sur la porte de son habitation une protection contre les esprits, le *Bat Quai* dont l'objectif : « *C'est frapper sur les yeux pour contre tous les mauvais qui veulent entrer chez moi.* ». Il s'agit d'une protection contre le mauvais œil. La disposition du *Bat Quai* est plus discrète que celle d'un autel qui serait consacré au génie de la terre, ce qui selon nous justifie de son élaboration et précise la dimension adaptative à la culture d'accueil. L'adaptation à l'environnement est de nouveau très présente. C'est la recherche d'un équilibre qui paraît alors prédominer dans l'élaboration des autels : « *On peut pas faire des trucs exactement comme chez nous parce que c'est comme frapper dans les yeux des autres* ». La discussion nous ramène au Viêt Nam et sur la question des mères protectrices évoquées par JANE.

Elle nous dit ne pas avoir été en lien avec une de ces mères protectrices. Sa mère dit-elle, c'est : « *Quan Am c'est comme ma mère [...] c'est comme une mère comme sainte vierge* ». JANE explique qu'elle est passionnée par la religion au Viêt Nam. Elle suit sa grand-mère, qu'elle continue d'appeler « mère » pendant l'entretien, dans tous les voyages à la pagode et va apprendre avec elle à s'occuper des *bàn thờ* par imitation. Il n'y a pas d'autel des ancêtres dans la maison à Limoges, celui-ci est au Viêt Nam. C'est sa mère, biologique, qui s'en occupe : « *Non parce que c'est ma mère qui a (qui s'occupe de...) ma grand-mère et qui a mon père, tout. J'ai pas besoin de faire ici* ». Les discussions sur l'autel des ancêtres conduit JANE à évoquer son père décédé en Algérie. Elle nous présente une photo de celui-ci sur un cyclo-pousse dans une rue de Saïgon en uniforme de l'Armée de l'air française : « *Il est médecin. Il tue pas. Il soigne* ». JANE a six ans lorsqu'il décède. Elle se rappelle voir sa mère recevoir une lettre puis pleurer. Elle se revoit : « *toujours en robe, cheveux figés, les fleurs pour envoyer les photos à mon père* » qui est alors en Algérie. Mais « *on me dit pas que mon père est mort. On dit rien. On me dit quand je suis grande. Mais dans cette période on dit rien* ».

JANE se marie avec un militaire américain, assurant, il nous semble, une certaine forme de reproduction de l'histoire familiale au point que celui-ci décède également au Viêt Nam, assassiné « *par les Viêt-Cong. Mon mari y travaille pour la CIA.* »

Peu à peu, nous nous approchons des autels. On distingue difficilement les statues sur l'autel bouddhiste. Il y a beaucoup de fleurs, d'objets « *Ce sont des colliers pour les prières. Ça (des objets posés sur le Bouddha) c'est pour protéger tous les petits enfants. C'est bouddhiste-chinois, un petit peu phong thuy. (Feng Shui)* ». Chacune des statues présentes sur l'autel est affectée à une destination bien particulière.

Trois statues composent l'autel bouddhiste :

- Un Bouddha de couleur noire : « *Ce Bouddha c'est moi qui l'ai ramassé dehors à Limoges-Beaubreuil [...] C'est le Bouddha de soins c'est comme un médecin. On le sait parce qu'il porte différents trucs dans la main,*
- Une statue de Quan Âm achetée dans une pagode par JANE au Viêt Nam à l'occasion d'un voyage « *la première fois que je l'ai vu à la pagode, ça me frappe [...] C'est comme on dit... une bonne mère.* »
- Une image d'un bouddha qui « *guide dans un endroit mieux que l'enfer* ».

L'adaptation à l'environnement est confirmée par l'absence d'autel sur le balcon :

« *Non ici c'est trop froid, trop de vent. Et des fois, si tu allumes l'encens dehors des fois ça s'éteint à moitié et j'aime pas* ». Les autels ont été élaborés avec l'aide de son ami dès l'emménagement, en choisissant une date précise. : « *Je choisis un jour bien pour installer [...] on a le calendrier* ». Dans les questions autour de l'élaboration des autels, JANE précise, de nouveau, que c'est sa grand-mère qui lui a appris tout ça et que pour elle « *ça (la grand-mère) c'est mon cœur* ». Elle vivait le plus souvent chez elle au Viêt Nam où s'y réfugiait lorsque sa mère était trop dure avec elle. À l'évocation de cette mère biologique, JANE nous dit que : « *Si ma grand-mère me dit pas de garder ma mère je... l'abandonne [...] Elle s'en fiche de tout. Elle vit que pour elle et j'aime pas les gens comme ça.* » JANE a 21 ans lorsque sa grand-mère décède. Sa mère perd la photographie de la grand-mère de JANE sur le bàn thờ rendant le culte momentanément inopérant: « *Une femme comme ça comment tu veux que je l'aime ? Je l'aime parce que j'ai pas le choix* ».

A la question de Quan Âm et de la protection qu'elle peut apporter, JANE ne pense pas que quelque chose la protège particulièrement, mais répond indirectement qu'elle est

suffisamment forte pour se protéger elle-même : « *tu sais des fois quand y'a quelqu'un qui me voit dehors on croit que je suis méchante* ». Elle indique alors toutes les difficultés qu'elle a eu et qu'elle a encore avec sa fille « *Peut-être elle vit pas comme je veux* ». Cependant, elle aime sa fille, car souligne-t-elle, sa relation avec elle, ce n'est pas comme celle avec sa propre mère : « *C'est pas pareil. Je respecte ma mère mais je l'aime pas. [...] Je respecte ma mère à cause de ma grand-mère. [...]* » L'obligation confucéenne de piété filiale, non pas de la fille vers la mère, mais parce que sa mère est la fille de sa grand-mère lui semble justifier l'obligation de lien que JANE entretient avec celle-ci. L'affection est absente.

L'histoire familiale continue... De leur père, militaire américain décédé, JANE ne dira rien à ses enfants, tout comme on ne lui a rien dit à elle : « *C'est pas la peine de leur dire des mauvais souvenirs, des trucs pour eux. Parce que des choses qui entrent dans la tête des enfants ça reste toute la vie* ». Les croyances de JANE n'ont pas changé depuis le Viêt Nam, rien n'a bougé « *Non [...]. Non non je fais toujours pareil. [...] Non rien n'a changé. [...] pour moi, non.* ». A la question de savoir si en regardant les autels on peut connaître la personne, JANE va opiner longuement de la tête avant de préciser : « *C'est la vraie figure de la personne.* » De ses propos sur les autels, c'est l'aspect de projection de son histoire personnelle qui nous paraît prédominer. Les « mères protectrices », « Quan Am », y sont omniprésentes et font écho à l'absence de sa mère dans le discours. La répétition de l'histoire familiale est extrêmement intéressante. JANE a une vie qui apparaît comme le calque de l'histoire de sa propre mère, que ce soit dans son union avec un militaire, le décès de celui-ci, le non-dit à ce sujet, ses propres difficultés relationnelles avec sa fille. Le dialogue autour des autels, et plus particulièrement celui des ancêtres, alors que paradoxalement il est absent de l'habitation, réactive très fortement cette histoire familiale. JANE apporte beaucoup de précisions sur la réalisation des autels, leur activité, ce qu'il convient de leur demander ou non, leur fonction. Elle nous explique que la conduite de l'élaboration de ceux-ci s'appuie sur les règles du Phong Thuy, littéralement l'eau et le vent, traduction vietnamienne du Feng Shui chinois. Ceci peut éclaircir l'importance dans le discours de JANE de la prise en compte de l'environnement extérieur dans l'installation des autels : « *même une pagode pour construire les moines ils observent si c'est bon ou mauvais Phong Thuy* ».

JANE se livre dans cet exercice d'élaboration, à une gestion que l'on pourrait qualifier d'homéostatique des autels. Elle cherche à trouver les équilibres indispensables à leur fonctionnement. Le discours sur l'élaboration de l'autel bouddhiste est à cet égard révélateur. Si les autels rencontrent la dimension de conservation de la culture d'origine, la dimension

d'adaptation à la culture d'accueil » par la prise en compte de l'espace social qu'elle propose, est omniprésente dans le discours. L'espace privé n'apparaît pas ici comme clos, hermétique. Les autels font levier à l'histoire familiale.

B. DISCUSSION ET PERSPECTIVES

Préalablement à cette seconde partie de notre analyse nous rappelons de nouveau ici toute la dimension subjective assumée de celle-ci, en réaction à notre ethnocentrisme, latent qui nous conduit à aborder les choses d'une façon déterminée. Nous sommes bien ici dans une interprétation relativiste, très éloignée de toute forme d'essentialisme, abandonnant « *l'illusion référentialiste* » (COLLES 2004, p 177)¹³³, d'un fonctionnement dont l'origine se situe dans des manières singulières d'appréhender le monde. Notre hypothèse de travail propose que les autels religieux au sein de la sphère privée sont la traduction de dynamiques culturelles particulières, spécifiques aux migrants vietnamiens révélant les processus interculturels en cours. Ils constitueraient des analyseurs du processus d'interculturalisation et en seraient une possible traduction. Ils rendraient compte des dynamiques culturelles défensives et adaptatives mises en place par le sujet pour faire face aux problématiques surgies lors de l'exil, dans le contact avec la culture d'accueil.

La méthodologie que nous utilisons a pour objectif d'observer l'existence de ces dynamiques, de ces stratégies, de les identifier et les analyser. Pour ce faire, nous avons choisi de croiser l'analyse subjective du discours du sujet à propos de ses élaborations, avec ce qui nous paraît constituer des éléments d'analyse plus objectifs (photographies, dispositions spatiales). Il s'agit notamment de tenter de contourner l'écueil majeur en psychologie interculturelle de la problématique d'une expression linguistique différente entre les deux acteurs de la rencontre.

1. Une dynamique culturelle commune à tous les sujets : « *C'est comme ça !* »

De l'un à l'autre des sujets, l'analyse du discours, la mise en perspective de la disposition des autels au sein des habitations, l'étude des photographies permettent de faire apparaître un mode opératoire, « *des types de comportements [...] des savoir-faire* » (CAMILLERI, 1989, p23) commun à l'ensemble des individus, les autels constituant « *les*

¹³³ In FERREOL G. et JUCQUOIS G. « *dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles* » Ed A. Colin. 2004.

produits de l'application de ces savoir-faire » (Ibid.). Dans le prolongement de la pensée de Camilleri, l'élaboration des autels nous semble donc très explicitement constituer pour les individus l'expression d'une appartenance culturelle, des « *unités de sens collectives* » (ibid.). En cela ils témoignent pour les individus d'une identité culturelle commune dont leur élaboration constitue un marqueur particulier permettant de la signifier. L'autel, quel qu'il soit, produit d'une logique culturelle, s'inscrivant au sein d'un modèle spécifique à la culture vietnamienne porté par les sujets, nous paraît constituer un vecteur de communication à destination de soi et à destination de l'autre. Il appelle, il rappelle, il indique, il contraint.

Les autels religieux, dans une première perception physique de ceux-ci indiquent explicitement le cadre culturel de référence. En ce sens ils sont constitutifs du noyau de la culture en tant qu'éléments fondamentaux du système culturel vietnamien. En les élaborant, les vietnamiens extériorisent et rendent visible, pour eux-mêmes mais aussi pour l'étranger, une part incontournable constitutive de l'axis mundi de leur culture. Au sein de l'habitation, ils se proposent en tant que lieux privilégiés de la socialisation, au sein desquels et par lesquels les processus interculturels vont pouvoir s'effectuer. Ils sont à la fois acteurs et actés du processus par lequel les normes, les règles, les valeurs et les limites de la culture peuvent s'exprimer et se transmettre. Compte tenu de l'enculturation du sujet leur élaboration s'impose. Elle s'impose aux sujets dans la mesure où elle s'inscrit, selon nous, au cœur du processus d'enculturation fondamentale qui « *vise à la reproduction de certains éléments, indispensables à la survie du groupe* » ce qui le distingue du processus de socialisation, (GUERRAOUI, 2000, p 13) et où « *l'individu est profondément marqué par les modes de vie au sein de son groupe, jusqu'à accomplir naturellement telle ou telle tâche sans en connaître la raison, la signification, peut-être l'utilité ; et le comportement peut devenir un réflexe automatique, considéré comme naturel, à la limite n'ayant plus besoin d'être justifié* » (VINSONNEAU, 2000, p 55). L'autel se propose ainsi comme un marqueur culturel extrêmement prégnant.

Dans le discours des individus l'élaboration des autels résulte ainsi d'une évidence : pour tous, une habitation sans autel apparaît comme inenvisageable, non discutable : « *C'est comme ça* », et n'est d'ailleurs jamais envisagée¹³⁴. Elle prend la forme d'une obligation qui s'impose à tous et dont la non réalisation s'apparenterait à la violation d'un tabou, à la transgression d'un interdit: « *C'est obligatoire dans la maison* »(MINH) Elle est la première

¹³⁴ A notre connaissance il n'y a pas d'habitation concernant cette population vide d'autels.

intervention menée par les individus sur le nouvel environnement proposé, mis à disposition par la société d'accueil : « *c'est la première chose avant même d'avoir les meubles* » (MINH). Les autels nécessitent l'acquisition par les individus de règles architecturales et de rituels religieux spécifiques à leur élaboration. Chaque autel apparaît comme singulier, indépendant des autres, affecté à une fonction particulière privilégiant une des composantes de l'identité du sujet.

a. Des règles spécifiques non écrites.

Ce sont elles qui indiquent la marche à suivre, le mode opératoire et que les sujets expriment très clairement : « *d'abord c'est Bouddha* », (THI).

- Le support destiné à accueillir l'autel peut être une simple planche fixée dans le mur. (génies du foyer dans la cuisine, par exemple) Dans ce cas, chaque culte dispose de son propre autel.
- Ce peut-être un meuble classique destiné au salon relativement important et où plusieurs cultes peuvent être disposés, ou un seul lorsqu'il est de taille plus réduite.
- Dans la disposition des différents autels, l'autel bouddhiste ou catholique est toujours placé au point le plus haut du meuble ou placé sur l'étagère la plus élevée. Il fait en règle générale face à la lumière du jour, mais parfois il peut-être disposé sur un autre mur. Quelque soit cette disposition, elle est toujours justifiée par les personnes. Il est toujours placé au-dessus des yeux des officiants, ce qui pour nous signifie l'obligation de lever les yeux vers ce culte en contraignant le corps à effectuer ce mouvement : L'autel construit contraint.
- Aucun autel n'est disposé dans les pièces de l'habitation considérées comme impures : chambres, bains toilettes: « *Jamais dans la salle à coucher jamais jamais* »(ALBERT).

Disposition des autels au sein des pièces de l'habitation

	chambre	salon	cuisine	bains	loggia	palier	TOTAL
MINH	0	3	0	0	0	0	3
ALBERT	0	4	0	0	0	0	4
BE	0	2	0	0	0	0	2
THI	0	5	1	0	0	0	6
BKML 1 ^{er} app et 2 ^{ème} app.	0	5	0	0	1	1	7
MUS	0	2	0	0	0	0	2
LS	0	3	0	0	0	0	3
Total	0	24	1	0	1	1	27

Commentaires :

- 27 autels sont présents au sein des habitations Soit environ 3,8 autels par habitation en moyenne.
- Le salon avec 24 unités constitue la pièce prioritaire pour l'élaboration des autels.
- La cuisine avec 1 unité, la loggia, 1 unité, le palier, 1 unité sont des pièces peu utilisées.
- Aucun autel n'est présent ni dans la chambre ni dans la salle des bains.



Types d'autels présents dans les appartements

AUTEL	1 Boudd- Histe <i>Bàn thờ Phật</i>	2 Catho- Lique <i>Bàn thờ Công Giáo</i>	3 Ancêtres <i>Bàn thờ tổ tiên</i>	4 génie du sol <i>Bàn thờ Ông địa</i>	5 génie des richess <i>Bàn thờ thần Tài</i>	6 génie du foyer <i>Bàn thờ Ông táo</i>	7 génie de la terre <i>Bàn thờ Thổ địa</i>	8 génie de la guerre <i>Bàn thờ Quan công</i>	9 génie du ciel <i>Bàn thờ của Thiên đàng</i>	10 « pour tout le monde » (sic)	11 mères protect- rices
MINH	1		1					1			
ALBERT		1	2							1	
BE		1	1								
THI	1		1	1	1	1					1
BKML 1 ^{er} app. Et 2 ^{ème} app	1 1		2	1				1		1	
TRINH	1		1								
LS	1		0	1	1						
Total 27	6	2	8	3	2	1	1	1	1	1	1

Commentaires :

- Les autels bouddhistes et taoïstes sont toujours associés : il s'agit d'une disposition conforme à la pratique religieuse vietnamienne.
- Les autels catholiques et taoïstes ne sont jamais associés. il s'agit d'une disposition conforme à la pratique religieuse vietnamienne. Le catholicisme, religion monothéiste, dès son introduction au Viêt Nam, a interdit cette association.

- 6 des 7 appartements disposent d'un autel pour les ancêtres.¹³⁵
 - 1/7 possède un même autel des ancêtres occupé par les membres décédés de la famille de l'épouse, les membres décédés de la famille du mari. C'est une élaboration culturelle classique liée aux obligations entourant le culte des ancêtres adaptée à une situation familiale décrite comme momentanée. Il s'agit d'une disposition non conforme à la pratique religieuse vietnamienne, où l'épouse est soumise aux ancêtres de son mari. La présence de deux familles sur un même autel y est interdite.
 - 2/7 possèdent 2 autels des ancêtres. Le premier est une élaboration culturelle classique liée aux obligations entourant le culte des ancêtres, le second autel est l'expression d'une situation personnelle, utilisant une mise en forme culturelle. Concernant le premier autel il s'agit d'une disposition conforme à la pratique religieuse vietnamienne et chinoise. Concernant le second autel il s'agit, d'une disposition non conforme à la pratique religieuse vietnamienne, interdite. Pour le deuxième appartement nous ne savons pas si cette disposition liée à la pratique religieuse chinoise est possible.
- 1 des 7 appartements ne dispose pas d'autel pour les ancêtres.
- Les autels pour les ancêtres sont présents aussi bien en association avec les autels bouddhistes, que catholiques.

Rappelons que l'église catholique a déclaré incompatible la pratique du culte des ancêtres avec celle du catholicisme¹³⁶. Cette décision a eu pour conséquence de ralentir considérablement la propagation de cette religion au Viêt Nam (et également en Chine). D'une part, les vietnamiens ont adapté le culte des ancêtres à la pratique de la religion catholique et d'autre part, la religion catholique a en fait été contrainte de tolérer la coexistence des deux cultes, au risque de disparaître. Cette disposition est très nettement marquée lors des décès, par la présence d'éléments du culte des ancêtres, notamment la photo du défunt, déposé à même le cercueil dans l'église.

¹³⁵ Nous avons vu précédemment que nous utilisons l'expression « culte des ancêtres » pour les autels désignés par les individus comme faisant expressément référence à un culte rendu aux parents, aux grands-parents. Le culte des ancêtres est entendu ici dans un sens très étendu.

¹³⁶ Cf. supra 1^{ère} partie/D/b/iv p119

- 6 appartements disposent d'un autel spécifique :
 - Autel du génie du foyer.
 - Autel du génie de la terre.
 - Autel désigné comme « autel pour tout le monde ».
 - Autel du génie de la guerre.
 - Autel du génie du ciel.
 - Autel des mères protectrices.

- 1 de ces 6 autels, « *l'autel pour tout le monde* », est une construction personnelle, qui n'existe pas dans la culture vietnamienne.

b. Des rituels spécifiques appris par imitation.

Tous les individus indiquent avoir été amenés au Viêt Nam à participer aux rituels, ou à les observer. La connaissance de ceux-ci, des cultes, des croyances est non intellectualisée. L'éducation est transmise par l'imitation. Les questionnements qui pourraient y faire référence dans le cadre de cette recherche n'y auraient que peu de sens. L'élaboration des autels est liée à une perspective culturelle pragmatique, fonctionnelle et où la compréhension intellectuelle d'un phénomène y apparaît comme très largement secondaire, voire sans objet. Il n'est pas ici question de compréhension rationnelle, scientifique d'une pratique religieuse destinée à la dominer, propre à la pensée occidentale, celle des Lumières, mais bien plus l'idée de vivre avec celle-ci dans une proximité étroite entre le monde profane et le monde sacré. La question de la croyance, du discours sur celle-ci, de sa réalité, n'a en fait que relativement peu d'importance contrairement à celle des effets attendus dans les comportements. C'est selon nous une des raisons pour laquelle la compréhension de la culture vietnamienne peut nous paraître si éloignée et si proche à la fois. Ce qui se traduit, par exemple, très nettement dans une pratique du Bouddhisme très différente d'une culture à l'autre, éprise de philosophie et de quête de sens pour l'une, de destin et de rites pour l'autre. Tout comme la connaissance intellectuelle des phénomènes, la connaissance empirique de ceux-ci serait une construction singulière à une culture donnée : « *la raison serait un produit culturel* » (CAMILLERI, 1989, p33).

Au cœur des autels religieux c'est la pratique des rites qui nous paraît comme la plus déterminante. Elle l'emporte, selon nous, très largement sur la question d'un éventuel sens à

donner à la croyance. L'important n'est pas tant de croire mais de faire. Au sein de la doctrine confucianiste, chaque acte individuel, collectif, doit être ritualisé, se répéter à l'identique, conformément à la tradition, sous le regard de l'autre. Appliquée à l'origine au domaine religieux, l'observation des rites contribue à entretenir, maintenir, le conformisme social. Le rituel impose ses règles à l'individu, ce qui lui prescrit une place pour pouvoir l'accomplir. A chaque place incombe le devoir des rites, ils garantissent la stabilité de la société. « *Pour le confucianisme, le mécanisme essentiel de régulation de la société est le mécanisme des rites* ». Par ce ritualisme, la culture vietnamienne fixe le groupe d'humains dans ses comportements. « *Les rites forment l'ossature des relations. Ils rendent visible une réalité dont la vie quotidienne fait parfois oublier les contours. Ils coordonnent les pratiques nécessaires à la bonne marche de la société, en son sein et dans ses rapports avec la nature qui l'accueille et la nourrit.* » (ELISSEFF, 2003, p44). Il ne s'agit pas ici d'apparat, de rites ostentatoires, mais d'un état d'esprit, d'une philosophie dont l'objectif est de parvenir au juste milieu : « *les procédures rituelles sont plus paradoxales que significatives* » (BONTE-IZARD, 2002, p630). , Les rites consistent, ici, en des techniques spécifiques nécessaires à la pratique d'un culte. Ils peuvent se définir par: « *toute espèce de comportement stéréotypé qui ne semble pas être imposé par quelque nécessité ou par la réalisation d'une finalité selon des moyens rationnels* ». ¹³⁷ Classés par Van Gennep comme « animistes ou dynamistes, sympathiques ou contagionistes, directs ou indirects, positifs ou négatifs ». (VAN GENEPP 1981, p18), ce sont des éléments centraux de la culture vietnamienne et de manière plus général des cultures appartenant à cette région du monde, où « *on constate une plus grande prédominance du monde sacré sur le monde profane.* »(Ibid. p2).

Ces premiers éléments d'analyse permettent, nous semble-t-il, de dégager la part prépondérante qu'occupent les questionnements liés à l'identité culturelle des individus dans l'élaboration des autels. Partagée par tous les individus, elle paraît ici comme fournir les éléments indispensables à la construction des autels, aboutissant à des créations physiquement très proches. Le discours des sujets y fait très explicitement référence, d'une manière récurrente. Dans ces élaborations nous y retrouvons très nettement la présence des *quatre expériences impressionnantes* que nous avons abordées dans notre première partie : présence majeure de l'acculturation des vietnamiens à la culture chinoise (au sein de la symbolique religieuse, dans la pratique des cultes), omniprésence du confucianisme (manifesté par l'omniprésence du culte des ancêtres, des rituels) traces de la colonisation française, de la

¹³⁷ <http://www.universalis.fr/encyclopedie/rites/>

guerre du Viêt Nam (par l'existence des photos des pères militaires, du discours à leur sujet). La présence de ces quatre traits culturels significatifs légitime très nettement, s'il en était besoin, l'appartenance des autels au noyau de la culture vietnamienne, et démontre la place prépondérante qu'ils y occupent.

La connaissance, au sens occidental du terme, est absente du discours des individus. Il ne convient pas de « croire » il s'agit de « faire ». Cette connaissance est empirique, acquise par imitation, et il importe assez peu d'être cultivé au sens occidental du terme. En ce sens l'empirisme de la connaissance, l'éducation par l'imitation, produisent des relations plus égalitaires entre les vietnamiens, dans la mesure où celles-ci ne s'établissent pas sur la capacité plus ou moins avérée de certains des sujets à produire un discours, que nous pourrions qualifier d'intellectuel, à propos des croyances.

c. Une spécificité identitaire.

Les éléments constitutifs de l'identité du sujet, tel que nous l'avons défini dans notre première partie : identité personnelle, identité sociale, et identité culturelle à laquelle nous rattachons l'identité religieuse, semblent parfois révélés par des autels spécifiques.

Les autels révélateurs de l'identité culturelle et sociale :

- autels consacrés aux ancêtres et aux génies renvoyant aux origines de la culture vietnamienne, aux systèmes religieux pré-bouddhistes ou pré-catholiques.
- les autels consacrés aux génies traduisent la complexité des liens avec la culture chinoise, et permettent d'apporter des spécifications très fines du sujet quant à son identité culturelle, (génie du foyer) mais également sociale (génie des richesses.). De nombreux autels, issus du taoïsme, sont consacrés à différents génies, esprits. Ils nécessitent une statuaire particulière, exception faite de l'autel consacré aux génies du foyer ou à celui consacré au génie du ciel. Seul un cadre portant des inscriptions d'origine chinoise est installé. Dans la tradition chinoise, les cultes rendus aux esprits ne doivent pas être figurés. La pratique religieuse vietnamienne n'a retenu cette disposition que pour ces deux cultes.
- religions de l'étranger, les autels bouddhistes et catholiques témoignent des processus d'acculturation. Ils sont moins porteurs de part leur universalité des valeurs spécifiques à la société vietnamienne. En conséquence s'ils paraissent coiffer, par leur positionnement toujours au point le plus haut de la pièce, l'ensemble des autres autels

et font l'objet de rituels plus épurés, notamment ceux dédiés au culte catholique, c'est qu'ils visent à une dimension d'universalité qui dépasse très largement le cadre de la culture vietnamienne. En ce sens les rites sont moins spécifiques, ce qui peut expliquer à la fois leur prédominance et leur moindre investissement. L'autel bouddhiste peut comprendre plusieurs statues de différents bouddhas dont principalement le Bouddha historique, *Thich Ca*, et la déesse de la compassion, *Quan Âm*. Celle-ci peut disposer de son propre autel, indépendamment du Bouddha historique. Son culte est le plus souvent effectué par les femmes.

L'autel consacré à la religion catholique comporte en plus de la statue de Jésus-Christ, souvent celle de la Vierge Marie, parfois de saints catholiques ou de prêtres vietnamiens décédés. Il est souvent assez sobre.

Les autels révélateurs de l'identité personnelle :

- le culte des ancêtres permet d'assurer la continuité du processus de construction identitaire. Nous utilisons dans cette recherche le terme, autel des ancêtres, mais ceux élaborés à Limoges-Beaubreuil ne le sont pas à proprement parler. Il est très rare de trouver un autel des ancêtres dans les familles. Ceux-ci sont en règle générale restés au Viêt Nam dans la famille, où seul un membre de la famille - traditionnellement le fils aîné - peut en effectuer le rite. Ceux-ci sont des ensembles parfois très volumineux. Les autels consacrés aux défunts que l'on trouve à Beaubreuil sont consacrés aux parents (*bàn thờ của cha mẹ*) ou aux grands-parents (*bàn thờ của ông bà*). Ils respectent cependant les rites du culte des ancêtres.

2. Une dynamique singulière au sujet.

L'obligation d'élaboration d'autel engage l'individu au sein d'incontournables dynamiques, qui vont interpeller tant le rapport à soi que le rapport à l'autre. Ces dynamiques, qu'il nous semble pouvoir qualifier de dynamiques psychosociales introspectives, vont être projetées au sein des autels qui vont fournir le cadre culturel possible de leur expression. Les autels en proposent l'enveloppe culturelle nécessaire et deviennent au sein de l'habitation vecteurs de communication, éléments de langage : ce sont des messagers dont la perception demande aux individus la possession de références culturelles permettant de les déchiffrer, une appartenance culturelle commune. De l'un à l'autre des sujets, la perception du message, sa compréhension, va aboutir peu à peu par acculturations successives à des formes

d'interprétations singulières très subjectives et où le langage des autels court le risque de devenir une langue morte , parlée par quelques initiés.

Dans l'exil, l'obligation d'élaboration d'autels religieux acquiert une dimension supplémentaire, puisque pour la première fois dans l'existence des individus celle-ci va pouvoir s'exprimer physiquement, psychologiquement et socialement à l'extérieur de leur culture d'origine, au sein de l'espace proposé par la culture d'accueil, ici l'appartement. Cette expérience de l'altérité leur est inédite.

La définition de la culture que nous empruntons définit celle-ci comme le résultat de processus psychosociaux continus. C'est au sein de ces dynamiques que les modèles culturels s'élaborent, que les systèmes perdurent et s'adaptent tout à la fois, que l'individu y construit son identité. L'exil projette l'individu en dehors de son environnement culturel sous toutes ses formes, à l'extérieur des limites, il en dépasse les bornes. Certains partiront sans se retourner comme pour ne pas être envahi par ces derniers instants, d'autres jetteront un dernier regard avant ce départ comme pour éprouver sensoriellement une dernière fois leur culture¹³⁸ . Ils l'emportent avec eux, « la culture devient une madeleine ». C'est dans cette situation de profonde instabilité qu'ils entrent en contact avec la culture d'accueil qui leur propose, ou plutôt leur impose un espace social auquel ils vont devoir s'adapter. Le choc culturel demande au sujet de faire face, « *to cope* » disent les anglais, d'une part à la perte de l'environnement culturel d'origine, d'autre part au contact avec cet environnement. Dans l'exil, mais plus largement dans toute migration, la disparition de l'espace social d'origine et la rencontre avec celui de la société d'accueil conduit indubitablement à la modification de ces interactions. Il y a rupture avec l'environnement d'origine, entraînant pour une part le déséquilibre du système culturel, rendant complexe l'élaboration des autels. On pourrait penser alors que la disparition de cet environnement, la rupture de continuité et de cohérence dans le processus de construction identitaire pourraient conduire jusqu'à leur disparition, les cadres de références externes et internes étant affectés. Or, la présence des autels, au sein de tous les appartements nous amène à une première constatation : le processus conduisant à l'élaboration des autels est maintenu en situation d'exil, permet de faire face et procure une réponse possible à la problématique identitaire.

¹³⁸ Les récits des vietnamiens de leur départ du pays font toujours référence, toujours dans une grande émotion, à ces derniers moments. Tous ceux que nous avons rencontrés se rappellent de ce moment précis. Celui-ci est souvent fixé à tout jamais dans un bruit de scooter, un dernier repas, un souffle coupé... c'est lui qui la plupart du temps fixe et rappelle l'instant de la séparation, permettant à l'indispensable clivage entre le temps de l'avant et le temps de l'après de s'effectuer.

Nous avons vu que les vietnamiens ont réagi dans l'extra-muros à la disparition de leur espace social d'origine par l'organisation d'un espace social communautaire. Ceci leur a permis et leur permet encore de pouvoir réengager, maintenir les interactions perçues par eux, non sans raison, comme indispensables au maintien du modèle culturel vietnamien . Ils ne peuvent toutefois jamais se couper totalement du contact avec la culture d'accueil et le processus d'acculturation est ainsi engagé. Nous avons porté dans cette recherche notre attention sur l'espace privé. C'est au sein de celui-ci, imposé par la société d'accueil, porteur d'une signification culturelle forte et où s'exprime dans le cloisonnement des espaces de vie la primauté de l'identité personnelle sur l'identité sociale, l'individualisme sur le collectif, que les vietnamiens ont procédé à l'élaboration des autels. La conception de l'appartement, l'agencement de ses pièces d'habitation, révèlent une manière spécifique à la culture française de concevoir l'espace et dont le sens, nous l'avons vu, dans ces premiers instants du contact culturel échappe la plupart du temps à la compréhension des vietnamiens.

A Limoges-Beaubreuil, qu'il s'agisse de la surface disponible au sein de l'appartement, de la disposition des pièces, du voisinage, etc. l'espace porte ce sens, il est enculturé et enculture à son tour. Ici, l'idée de seuil, de palier, de couloir, et des rites qui entourent ces espaces sont à ces titres très évocateurs de la volonté alors manifeste d'imposer à l'étranger le contrôle de sa progression dans l'intimité de la sphère privée. En privilégiant l'espace clos la culture d'accueil indique très nettement la séparation, y compris visuelle, entre la sphère publique et la sphère privée. Au Viêt Nam le couloir est absent de l'agencement des pièces de l'habitation, et la pièce principale, où se trouvent le plus souvent la plupart des autels, s'offre à la vue de la communauté. La culture y privilégie l'espace ouvert à qui il est demandé de se montrer afin d'exprimer notamment dans l'élaboration des autels sa conformité aux rites et par la-même son attachement aux règles régissant le fonctionnement de la communauté. Le sujet est ainsi pris dans une problématique particulière puisqu'il s'agit pour lui d'exprimer, au travers des autels, une élaboration de sens propre à sa culture dans un espace qu'il perçoit comme en étant dépourvu ou porteur d'autres sens qu'il ne parvient pas à déchiffrer. L'élaboration des autels questionne l'identité de l'individu. En situation d'exil à l'intérieur de son habitation dont la configuration le protège des regards extérieurs et de la prescription d'une identité sociale, il est seul. L'exil crée les conditions de la rupture avec une identité sociale prescrite pour laisser libre cours dans cette obligation, à l'expression de l'identité du moi. L'exil devient une opportunité de création au sein de l'habitation d'un espace intime, soustrait au regard de la communauté, situation impensable dans le pays d'origine et dont le sujet va se saisir. Il lui permet d'exprimer pleinement ce qu'il perçoit comme étant la réalité intime de son identité. C'est cette situation créée par l'exil qui contraint le sujet à

l'introspection indispensable le conduisant pour la première fois à une élaboration singulière des autels. Néanmoins l'élaboration des autels ne peut se réaliser qu'en lien avec les normes, les règles et les valeurs de la culture d'origine, elle interpelle directement la question de l'identité culturelle qui en fournit les formes possibles, les modes opératoires. Elle doit en emprunter le modèle, à tout du moins la perception devenue dans l'exil pour une très grande part subjective. Les unités de sens préalablement objectives appartenant à l'espace social sont dans l'exil devenues des unités de sens subjectives, la madeleine, faisant partie intégrante du psychisme du sujet.

Dans l'exil, l'individu doit seul, élaborer une réponse qui lui paraisse cohérente et le mouvement qui en découle sollicite très fortement son psychisme. Cette dynamique crée un mouvement qui dépasse, selon notre analyse, chez certains individus très largement la seule question de l'appartenance culturelle, de l'identité religieuse pour interpeller celle de son identité toute entière. Elle va notamment faire apparaître certains éléments refoulés constitutifs de l'identité du moi qui vont être projetés sur les autels.

Pour certains individus l'élaboration des autels paraît donner la priorité à l'expression de l'identité culturelle, où les autels « se donnent à voir ». Massifs, imposants, regroupés au sein d'un même meuble, tout indique en eux et aux autres la culture vietnamienne. Celle-ci est manifestée par des quantités innombrables de marqueurs culturels qui débordent littéralement du meuble affecté à l'usage religieux pour s'imposer à l'ensemble de l'habitation. C'est notamment le cas des autels présents chez Mr MINH, Mme THI et Mme MUI. Le système apparaît comme défensif, protecteur, donnant la priorité dans ses manifestations à l'aspect de conservation de la culture d'origine. La question de la présence au sein de cet ensemble d'un réaménagement de l'expression de l'identité personnelle et sociale nécessite de notre part un examen plus approfondi de la structure de l'autel, et demande selon nous une initiation préalable pour observer cette situation où : « *l'arbre cache la forêt* ». L'autel constitue ainsi un vecteur fondamental de l'identité du sujet qui l'a élaboré et où les trois composantes de celle-ci, culturelle, sociale, personnelle, sont manifestes mais demandent à être dévoilées. L'autel communique sur cette identité, et constitue un instrument de langage particulièrement pertinent pour l'analyse des processus interculturels.

Pour d'autres, l'exil apparaît presque comme une opportunité, rendant possible, hors du carcan communautaire de la culture d'origine l'expression d'une identité personnelle affirmée et assumée. Nous sommes alors très loin du traumatisme. Les sujets semblent saisir dans le modèle culturel de la société d'accueil, où l'individualisme prime sur le collectif, où

l'expression du moi est privilégiée, cette possibilité. L'organisation de l'habitation par la culture d'accueil » favorise cette dimension dans la mesure où celle-ci accorde une grande importance à la notion de sphère privée, « à l'abri des regards », traduite notamment dans l'existence du « couloir ». Les autels, et notamment l'autel des ancêtres, sont l'expression de cette réinterprétation de leur identité, du réengagement du processus de construction identitaire. Mr ALBERT d'une part dans une élaboration très singulière de deux autels des ancêtres reliés par « *un autel pour tout le monde* », impossible au Viêt Nam, et d'autre part, Mr FRANCIS dans le discours généré par l'autel des ancêtres témoignent de cette disposition. L'expression de l'identité culturelle, ainsi que celle de l'identité sociale pouvant révéler une place particulière au sein de la communauté, reste très marginale.

D'autres enfin, et nous pensons ici à Mr TRINH et Mme JANE, au sein d'élaborations « bricolées », traduisent les difficultés qu'ils rencontrent à réengager leur propre processus de construction identitaire. Le discours à propos des autels apparaît cependant le plus souvent cohérent, paradoxalement à des élaborations physiques des autels qui ne le sont pas. Cette discontinuité entre cohérence du discours à propos des autels et incohérence dans leur élaboration nous laisse penser à des difficultés majeures à trouver une place au sein de la culture d'accueil mais également au sein même de leur culture d'origine, ou de leur communauté.

3. Retour à nos hypothèses.

Notre hypothèse de travail postule que les autels religieux, au sein des habitations, pouvaient traduire un double mouvement de continuité et d'adaptation. Ils sont, de là, des analyseurs des processus d'interculturalisation. Ils rendent compte, dans leur élaboration matérielle et symbolique, dans leur fonctionnement rituel, des dynamiques psychiques défensives et adaptatives dues à l'exil et à la rencontre de la culture d'accueil ».

Dans les entretiens menés avec les vietnamiens exilés en France, à Limoges Beaubreuil, complétés par l'utilisation d'un dispositif spécifique de recueil de données, nous avons tenté de mettre à jour l'existence de processus interculturalitatifs en cours au sein des autels.

Nous discutons ci-après de nos hypothèses opérationnelles au vu des analyses des entretiens et de la discussion menée précédemment.

a. L'autel « système » comme noyau culturel. (HO1)

Nous avons émis l'hypothèse que certains sujets élaboreraient leurs autels sur un modèle très défensif, où primerait la dimension de conservation de la culture d'origine. Ceci se traduirait par des élaborations d'autels très investis symboliquement et porteurs de marqueurs culturels en nombre important. L'ensemble constituerait le noyau de la culture, l'axe à partir duquel s'organiseraient les processus d'interculturalisation.

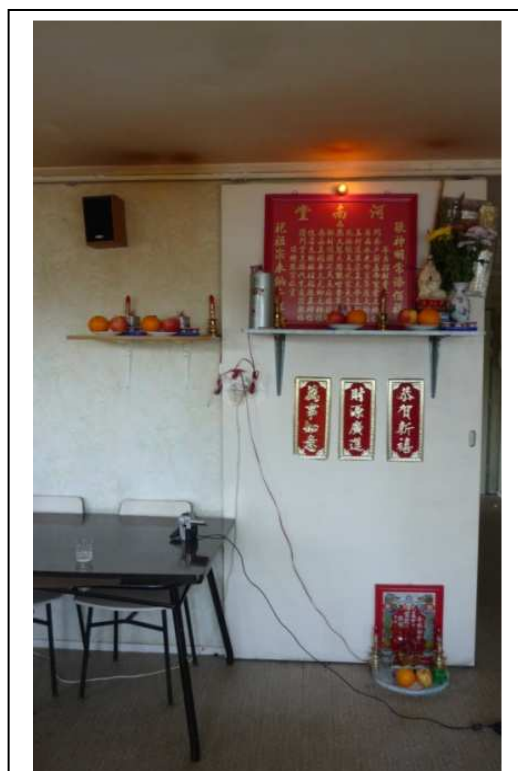
Trois analyses des entretiens, Mr MINH, Mme THI et Mme MUI, viennent confirmer notre hypothèse. Celle-ci est particulièrement vérifiée par les photographies des autels qui les montrent regroupés au sein d'un ensemble imposant, formant une sorte de suprastructure et où la philosophie qui prédomine est que « le tout est plus grand que la somme des parties ».

Au sein de celle-ci prédomine nettement l'appartenance culturelle, vietnamienne pour MINH et THI, chinoise pour MUI.

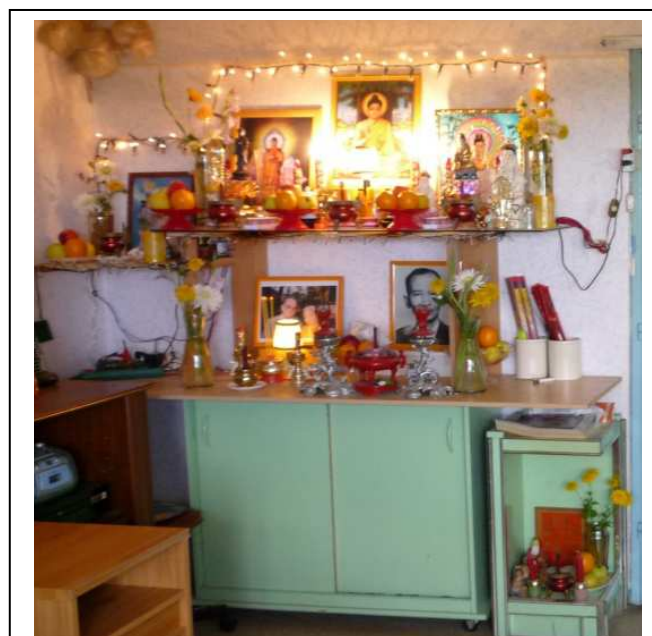
Regroupement des autels sous forme d'une suprastructure.

Organisation en système

« Le tout est plus grand que la somme des parties »



Regroupement d'autels
MUI
(Identité culturelle chinoise)



- Regroupement d'autels -
MINH
(Identité culturelle vietnamienne)



- Regroupement d'autels -
THI
(Identité culturelle vietnamienne)

Dans leur élaboration d'autels les sujets donnent la priorité à l'expression de l'identité culturelle : les autels « se donnent à voir ». Massifs, imposants, regroupés en un même lieu, tout indique en eux et aux autres l'origine vietnamienne ou chinoise de leur identité. Celle-ci, spécifiquement pour MINH et THI, est manifestée par des quantités innombrables de marqueurs culturels qui débordent littéralement du meuble affecté à l'usage religieux pour s'imposer à l'ensemble de l'habitation, alors que MUI déploie cette symbolisation dans le cadre des autels mais très peu au-delà.

Le système apparaît comme défensif, protecteur, donnant la priorité dans ses manifestations à l'aspect de conservation de la culture d'origine. L'élaboration de chacun des autels qui composent la structure obéit à des règles très précises, qui permettent d'établir pour chacun d'entre eux une place spécifique au sein de cet ensemble.

Tout à la fois isolés, indépendants, et en interactions les uns avec les autres, les autels constituent un ensemble structuré cohérent, tant du point de vue architectural par la recherche constante de symétries, que par les explications qui sont données quant à leur conception.

En tant que système, il semble proposer un lieu commun à la famille, accessible à tous et qui s'impose à eux, un espace témoignant de la conservation de la culture d'origine et de l'adaptation à la culture d'accueil».

Ici, la dimension de la conservation paraît primer très nettement sur celle de l'adaptation. En fait, celle-ci ne nous semble pas rencontrer le processus d'acculturation, ou du moins à la marge, dans un lien pragmatique avec la société d'accueil par la présence d'offrandes ou d'objets provenant de la culture d'accueil et à l'adaptation à l'espace mis à disposition.

Les deux autels vietnamiens laissent immédiatement penser par leur présence physique imposante la volonté affichée par les individus de s'installer durablement au sein de la culture d'accueil. Une extrapolation assumée nous conduit à penser que la question de l'exil et de l'impossible retour est la raison principale qui conduit à ce type d'élaboration.

Bien qu'élaboré sur le même principe, le regroupement des autels chinois au sein du même ensemble est physiquement bien moins important. En ce sens il témoigne de la possibilité d'être facilement et rapidement déplacé. Il raconte les exils successifs qui ont jalonné l'histoire familiale, et permet de faire face à la menace latente d'un nouveau.

La question de la présence au sein de ces suprastructures d'un réaménagement de l'expression de l'identité personnelle et sociale, que nous avons sous-estimé dans notre hypothèse opérationnelle, nécessite de notre part un examen plus approfondi de la structure de l'autel. L'accès à cette connaissance n'est pas immédiat et vient confirmer la nécessité d'initiation préalable, d'un apprentissage, pour rendre compte de cette situation où : « *l'arbre cache la forêt* ». Le passage par la langue d'origine constitue un préalable incontournable afin de pénétrer au cœur des autels. C'est par l'intermédiaire de celle-ci que le « système » se dévoile peu à peu aux yeux de l'observateur au travers de l'analyse du discours du sujet. Les précisions que celui-ci apporte quant à ses choix d'autels, parfois singuliers et qui n'existaient parfois pas dans l'habitation d'origine, sont cohérentes. Elles révèlent dans les justifications apportées l'interprétation qu'il fait de son histoire personnelle, et que l'exil, nous l'avons vu, a permis de réinterroger. Fleurs, offrandes, présence d'un briquet pour allumer les bâtons d'encens, etc., témoignent de l'opérationnalité et de la continuité de ce processus de construction identitaire.

Cette progression dans l'intimité de ces élaborations révèle peu à peu la présence de l'ensemble des composantes identitaires et l'autel « système » apparaît comme un vecteur fondamentale de l'identité du sujet. Il communique, et constitue un instrument de langage particulièrement pertinent pour l'analyse des processus interculturels où l'expression intense de l'identité culturelle apparaît comme le langage permettant d'accéder à celle de l'identité sociale et personnelle du sujet. L'autel « système » devient une forme de lieu « ressource »,

de lieu « refuge ». Dans l'exil, il permet au sujet de faire face aux problématiques générées par le contact culturel.

Il s'agit pour nous d'une construction spécifique à la migration. Ce type de structure formant « système » n'existe pas sous cette forme, à notre connaissance, au sein de la culture d'origine où les autels sont généralement plus distants les uns par rapport aux autres, notamment en raison d'un espace disponible plus important, et marquant plus nettement leur appartenance à différents courants religieux. Cette structure apparaît comme le lieu privilégié de projection par le sujet de son identité culturelle et qui devient comme l'enveloppe culturelle nécessaire à la manifestation de l'identité sociale et personnelle. La priorité donnée au sein d'une symbolique foisonnante d'éléments religieux considérés par le sujet comme centraux dans la culture d'origine traduit cette volonté de préservation. Cette disposition est révélée par la structure de l'autel formant un « système culturel » qui en constitue tout à la fois l'indicateur et en permet l'analyse.

Les autels pour les génies disposés hors de ces structures témoignent plus spécifiquement de l'identité culturelle du sujet.

***b. L'autel « identitaire » comme lieu de réinterprétation de l'identité.
(H02)***

Notre deuxième hypothèse opérationnelle nous conduit à penser que l'injonction culturelle d'élaborations d'autels a conduit les individus à la réinterprétation de leur identité. Projetée au sein des élaborations, cette réinterprétation donne la priorité à l'identité personnelle sur l'identité sociale. Ceci est rendu possible par le contact avec la culture d'accueil.

Deux situations viennent corroborer celle-ci, où une part très importante du discours des sujets est consacrée au travers des questionnements liés à l'élaboration des autels, à la thématique identitaire. Ce sont notamment les autels dédiés aux ancêtres qui témoignent et traduisent cette réflexion. L'obligation d'autels interpelle chez les personnes la question des origines et plus particulièrement celle de leur filiation. La réponse va s'exprimer sous deux formes différentes mais concourant au même but, d'élaborations.

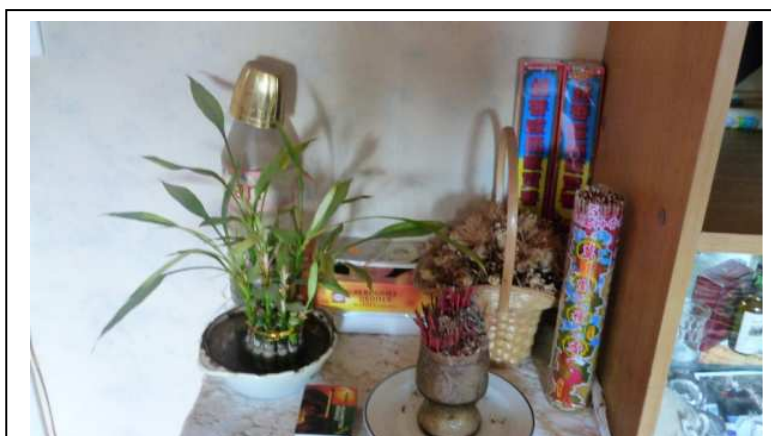
Mr ALBERT projette ces questionnements au sein de constructions très singulières où il réalise deux autels pour les ancêtres :

- d'une part, c'est la réalisation culturellement contrainte pour son père, d'un autel des ancêtres, forme caractéristique de la piété filiale vietnamienne, et où prédomine son

identité sociale, en terme confucéen de place, et mise en scène au travers d'une expression conforme au pattern culturel.

- De l'autre, c'est l'affirmation par ALBERT, en tant que sujet, de son identité personnelle, dans la réalisation atypique, difficilement justifiable par rapport aux règles qui régissent le culte des ancêtres, d'un second autel à destination de ce beau-père qui semble révéler la réalité de ses relations à ces deux figures paternelles.

ALBERT dépasse et transgresse cet interdit majeur. Ce qui l'amène à formuler une réponse apparaissant comme cohérente à la question de cette double filiation dans la création d'un autel inédit : « *pour tout le monde* », même si la norme culturelle, le poids de la culture l'amène à indiquer : « *c'est pas exactement un autel* ». Ce lieu nouveau, lieu d'un entre-deux jusqu'alors impossible, destiné à réunir momentanément les deux pères à l'occasion du culte des ancêtres témoigne de la cohérence du processus de construction identitaire.



Autel 10
Construction singulière : l'autel « pour tout le monde » est absent de toute représentation religieuse.

L'exil est vu, en générant le contact culturel, comme une opportunité rendant possible, hors du carcan communautaire de la culture d'origine l'expression d'une identité personnelle affirmée et assumée : Il libère.

L'organisation de l'habitation par la culture d'accueil favorise cette dimension dans la mesure où celle-ci accorde une grande importance à la notion de sphère privée, traduite notamment dans l'existence du couloir qui met le salon « à l'abri des regards.

ALBERT saisit dans ce qu'il perçoit du modèle culturel de la société d'accueil, où l'individualisme prime sur le collectif et où l'expression du moi est privilégiée, cette possibilité. Cependant les matériaux culturels dont il dispose dans sa culture d'origine ne peuvent permettre, conformément à la logique du système vietnamien, de projeter au sein d'une élaboration singulière ce qu'il perçoit comme la réalité de son identité. Les matériaux culturels disponibles dans la culture d'accueil sont quant à eux hors de la pensée du sujet. La réponse d'ALBERT consiste en une création unique d'autel. Cette création témoigne de son identité et au-delà cet entre-deux rend compte de ses difficultés à trouver sa place tant au sein d'une culture que de l'autre.

C'est selon nous, cette configuration inédite dans la culture d'origine de rencontre entre la dimension psychologique et la dimension sociale qui permet à ALBERT de signifier l'importance accordée à ce qu'il perçoit de la cohérence de son identité personnelle.

Mr FRANCIS, dans le discours à propos des autels élaborés très sobrement, donne la priorité à la continuité de son histoire familiale, et insiste de manière très forte sur celle-ci. L'identité personnelle de FRANCIS est très explicitement affirmée, et celle-ci est indiquée par lui comme n'ayant pas subi de modifications notables suite à l'exil. Pour FRANCIS, la question des origines et de son identité, trouve des éléments de réponse dans l'autel dédié aux parents, et s'exprime à travers celui-ci. L'autel catholique qui semble plus témoigner d'une appartenance religieuse, raconte cependant également l'histoire familiale où l'identité religieuse se conjugue avec celle de l'identité sociale. . Il constitue un levier très fort pour accéder à celle-ci.

Pour lui, ces autels nous paraissent permettre de conserver la trace de l'histoire familiale. Par l'inscription du sujet dans une continuité temporelle et par la cohérence du propos, les autels interviennent très fortement dans sa démarche de construction identitaire, et bien au-delà, dans celle de la famille dans son ensemble. L'autel des ancêtres fixe le point de départ de cette histoire et permet à FRANCIS, mais sans doute plus sûrement à l'ensemble de la famille de s'y référer.

Les autels, et notamment l'autel des ancêtres, sont l'expression de la réinterprétation de leur identité, du réengagement du processus de construction identitaire suite au contact culturel. Au sein de la culture d'origine l'autel des ancêtres témoigne de la continuité de l'histoire familiale et de la place de chacun à l'intérieur de celle-ci. Il en permet la transmission. Le contact avec la culture d'accueil généré dans l'exil permet à l'identité

personnelle, à la part du sujet, de s'exprimer de manière bien plus investie qu'elle n'aurait pu le faire au sein de la culture d'origine.

Mr ALBERT d'une part dans une élaboration très personnelle de deux autels des ancêtres reliés par « *un autel pour tout le monde* », impossible au Viêt Nam, et d'autre part, Mr FRANCIS dans le discours généré par l'autel des ancêtres, témoignent de cette disposition. L'expression de l'identité culturelle, ainsi que celle de l'identité sociale qui pourrait révéler une place particulière au sein de la communauté, reste très marginale et peu investie.

L'élaboration des autels devient le lieu de projection privilégié par le sujet de l'expression de son identité personnelle, où l'acculturation prend ici une forme singulière. C'est en effet le contact avec la culture d'accueil qui génère l'injonction d'autels et constitue le levier permettant le réengagement du processus de construction identitaire très personnelle.

Les autels sont symboliquement peu investis et ne traduisent qu'à la marge l'identité culturelle, religieuse du sujet qui les a élaborés, ici catholique. Il y a une faiblesse des marqueurs culturels. Les autels consacrés aux ancêtres en sont également très peu pourvus, et ces indicateurs d'une appartenance culturelle ne s'étendent pas au-delà des autels.

Il convient de souligner néanmoins que l'appartenance à la religion catholique peut conduire au sein des habitations à des élaborations d'autels en règle générale plus sobres ce qui peut en partie expliciter ce faible marquage. Mais notre connaissance d'autres autels exprimant très fortement l'appartenance à la culture vietnamienne vient nuancer cette assertion. Ces autels se rapprochent très nettement des autels « système » évoqués précédemment.

c. L'autel « bricolé » comme l'expression des incertitudes. (HO3)

Nous formulons lors de nos deux hypothèses précédentes la prédominance au travers de l'élaboration des autels d'une des trois composantes de l'identité du sujet : culturelle, sociale ou personnelle. Nous avançons en dernière analyse la possibilité de rencontrer des constructions que nous appelons, sans aucune forme d'irrespect, comme « bricolées ». Celles-ci se caractérisent par des écarts très importants par rapport tant à la norme culturelle d'origine qu'à la norme culturelle « de la communauté ». Ces élaborations peuvent traduire chez les sujets les difficultés à répondre aux problématiques rencontrées dans le processus migratoire et notamment à celle relevant de l'élaboration de sens.

En faisant apparaître plus haut la notion de « norme culturelle communautaire » nous souhaitons souligner que le réengagement des dynamiques culturelles nécessaires à

l'élaboration des autels met en présence les vietnamiens, chez qui l'exil a produit des modifications identitaires, avec un nouvel espace social. Nous indiquons plus avant que ce sont ces interactions qui sont à l'origine du processus de création culturelle. La variation apportée dans l'espace sociale de la culture d'accueil » par rapport à l'espace social de la culture d'origine ne peut que conduire à l'émergence d'une culture qui va peu à peu s'éloigner du pattern originel.

C'est dans cette rencontre portée par des vietnamiens affectés, modifiés, entre pattern originel et espace social de la culture d'accueil que va se construire peu à peu un propre à la communauté, mais qui, dans le cas précis de l'immigration en France conduit en règle générale à sa disparition précédé le plus souvent de sa folklorisation.

Deux situations viennent éclairer cette dernière hypothèse : Mr TRINH et Mme JANE

- Pour Mr TRINH ainsi que nous l'indiquons dans la partie « analyse des entretiens » l'autel des ancêtres est placé plus haut que l'autel bouddhiste, ce qui est une construction expressément interdite, ce que sait celui-ci.
- Pour JANE, il n'est fait aucune référence aux ancêtres dans les autels.

Le discours de l'un et de l'autre traduit ces difficultés d'élaboration. Il est le plus souvent cohérent à propos de ce qu'il conviendrait de faire paradoxalement à des élaborations d'autels qui ne le sont pas. Cette discontinuité entre cohérence du discours à propos des autels et incohérence dans leur élaboration nous laisse penser à des difficultés majeures à trouver une place au sein de la culture d'accueil mais également aux difficultés éprouvées au sein même de leur culture d'origine, de leur communauté, de leur famille. Le discours à propos de l'histoire familiale révèle des situations très difficiles vécues par les personnes au Viêt Nam et pour lesquelles on pourrait nous semble t-il émettre la possibilité de troubles du comportement, de la personnalité, liés à des carences affectives précoces.

Dans ces deux situations, d'innombrables marqueurs de l'identité culturelle sont présents au sein d'une sorte de fouillis inextricable, signifiant l'appartenance à la culture vietnamienne. L'expression très forte de celle-ci peut paraître comme une projection de l'inconscient ethnique et y opère comme écran à l'aspect idiosyncrasique de l'inconscient du sujet. Elle le cache, le protège ou l'engloutit. Chez les deux personnes de nombreux objets votifs sont présents sur les statues, témoignant de demandes particulières parfois au sein d'un même autel. C'est très nettement le cas chez JANE où chacune des statues représentant un Bouddha est porteuse d'objets renvoyant à une spécificité particulière.

Les marqueurs en débordant très largement le cadre des autels pour s'étendre à l'ensemble de l'habitation rendent compte d'une forme d'égarement, de difficultés d'élaboration de sens et rendent difficile la perception par l'observateur d'une cohérence.

Ce sont également d'autres marqueurs de l'identité sociale et familiale qui sont pour Mr TRINH très largement exposés au travers de photographies, de papiers administratifs pour Mme JANE et qui se trouvent, soit à proximité immédiate des autels, soit à l'intérieur même de l'espace qui leur est dédié. Les frontières entre les deux espaces sacré et profane ne sont pas respectées où l'exemple des photos d'identité des enfants de Mr TRINH cohabitant avec les photographies de ses parents décédés témoigne de ces désordres.

L'injonction culturelle d'élaboration d'autels contraint le sujet à des projections qui rendent compte de ses/ces importantes difficultés sociales et psychologiques. Elles prennent la forme d'une élaboration d'autels parfois culturellement incohérente qui témoigne par des modifications très importantes, très éloignées du modèle culturel, et parfois interdites des ruptures qui ont profondément modifié l'identité des sujets.

(à noter que les autels consacrés aux génies ne rencontrent pas cette incohérence : cas de Mme JANE).

d. Retour à notre hypothèse de travail

Cette étude révèle que **l'élaboration des autels au sein de l'habitation relève d'une injonction qui s'impose aux vietnamiens sous la forme d'un déterminisme culturel auquel ils ne peuvent se soustraire.** La non élaboration des autels s'apparente à la transgression d'un tabou conduisant à l'exclusion du groupe : *«L'homme qui a enfreint un tabou devient tabou lui-même, car il possède la faculté dangereuse d'inciter les autres à suivre son exemple. [...] c'est pourquoi il doit lui-même être évité.»*¹³⁹ En ce sens elle est expressément significative de l'appartenance culturelle vietnamienne.

Pour le sujet **l'injonction culturelle l'engage à satisfaire à cette obligation et lui commande la mise en œuvre de dynamiques devant le conduire à l'élaboration d'autels.** Le processus d'enculturation y est très sollicité dans la mesure où celui-ci a participé à

139 Édition électronique réalisée à partir du livre de Sigmund Freud, **TOTEM et TABOU. Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs.** Ouvrage traduit de l'Allemand avec l'autorisation de l'auteur en 1923 par le Dr S. Jankélévitch. Réimpression : 1951.

façonner l'identité culturelle du sujet. Nous montrons que les **dynamiques subjectives générées par cette injonction amènent les vietnamiens à réinterpréter dès les premiers jours de leur arrivée en France la question de leur identité**. L'injonction d'autels inscrite dans une dynamique de conservation et de transmission du modèle culturel va contraindre les sujets à questionner les moyens à mettre en œuvre pour aboutir à ces élaborations au sein du cadre particulier de l'exil et du contact culturel. Dans l'exil, le passage de la culture d'origine à la culture d'accueil va permettre de rendre manifeste certains des éléments refoulés chez le sujet et notamment ceux concernant la question de son identité.

L'injonction culturelle d'élaboration d'autels en contraignant la personne vers ces questionnements identitaires va l'engager au sein de dynamiques intrapsychiques qui vont être projetées au travers de l'élaboration des autels et où : *« la culture du sujet intégrée dans ses productions subjectives nous permet d'accéder aux phénomènes inconscients et à leur interprétation. »*.¹⁴⁰

De l'un à l'autre des individus, les autels témoignent avec précision de ces dynamiques pour aboutir à des productions très singulières :

En insistant dans leurs élaborations sur la manifestation de leur identité culturelle, au sein des autels érigés en « système », certains des sujets expriment avec force leur appartenance culturelle. *« On est au Viêt Nam »* diront-ils à plusieurs reprises pendant les entretiens. Les autels racontent à ceux qui les côtoient les origines culturelles de la famille. Ils constituent des marqueurs culturels très importants permettant d'observer les liens d'attachement du sujet à sa culture.

De cette même introspection nous constatons que chez d'autres personnes, surgissent des dynamiques plus adaptatives dans le contact avec le nouvel espace proposé par la culture d'accueil. Cet espace est lui-même enculturé, porteur de valeurs que certains sujets, plus que d'autres, vont s'approprier pour exprimer ce qu'ils pensent être la réalité de leur identité. La réalité de l'identité refoulée est ainsi rendue manifeste par l'injonction culturelle.

L'élaboration des autels pour les ancêtres permet, notamment, la continuité et la cohérence du processus de construction identitaire. Les autels témoignent de ces projections identitaires très singulières en faisant très nettement prédominer les références à l'identité

¹⁴⁰ GOVINDAMA. Y., p. 29-41

personnelle. Ce sera néanmoins au travers d'une symbolisation religieuse spécifique, de rites dédiés, d'offrandes et de prières que l'identité va être exprimée. Nous pensons alors que l'identité culturelle constitue le langage par lequel va pouvoir s'exprimer l'identité personnelle. De manière cohérente, l'identité sociale est de fait très peu manifestée.

Au terme de cette étude il nous semble que **les autels constituent bien les analyseurs des processus d'interculturalisation que nous supposons incluant les dynamiques psychiques défensives et adaptatives nécessaires à l'observation de ceux-ci.**

L'injonction culturelle contraint très rapidement les individus à questionner leur identité, à la révéler. Elle permet d'engager extrêmement rapidement le processus de construction identitaire et donc de restructuration psychique très affectée dans l'exil.

De plus, les autels constituent donc des vecteurs de communication particulièrement pertinents dans l'observation de ces processus interculturalitatifs et dont le langage est difficile à saisir. Celui-ci nécessite l'apprentissage et le rituel initiatique évoqués plus haut.

Les autels transmettent en fonction de leurs interlocuteurs une image, un message, une pensée, une philosophie. Il serait intéressant de poursuivre plus avant la réflexion autour de cette communication qui pourrait faire apparaître plusieurs niveaux possibles de compréhension du message transmis par les autels.

4. Réflexions sur la démarche : les difficiles élaborations de sens.

Nous avons souligné plus avant¹⁴¹ les difficultés qu'il y a à observer et rendre compte de fonctionnements se déroulant au sein d'une autre espace culturel, de plus ici, non occidental. Cet autre espace culturel ne peut pas toujours être décodé. Les différences de sens, et parfois l'absence même de sens, en rendent particulièrement complexes la transposition des attitudes, des comportements, de l'organisation symbolique, etc. vers un univers occidental de connaissances. « *Au-delà, cette disposition devient une façon particulièrement pertinente d'interpeller notre propre rapport à l'altérité, et de réfléchir à son élaboration.* » (MORO, 2009, p 39).

Dans cette rencontre de soi avec l'autre, notre altérité rencontre alors toujours ses limites qui ne surgissent pas nécessairement là où l'on s'y attendrait le plus, elles nous contournent, nous surprennent et viennent frapper à la porte de notre rapport à l'autre, si ce n'est

¹⁴¹ 2^{ème} partie : méthodologie A. le chercheur et les autels : questionnements préalables. p 132.

l'enfoncer. Elles empruntent parfois la forme d'une odeur, d'un bruit, de sensations étranges qui mettent en alerte notre fonctionnement psychique. « Jusqu'où es-tu capable d'aller ? » nous signifient-elles alors. La limite de soi nous renvoie à la limite de l'autre, et c'est cette démarche « hors de soi » qui nous permet de s'approcher très modestement de la compréhension de ce que l'autre a pu vivre dans son exil, de ses manques et de ses pertes.

La recherche en psychologie interculturelle nous commande de questionner âprement cette question. Il nous a fallu concevoir une méthode qui prenne acte de cette difficulté majeure d'élaboration de sens : « *la principale difficulté résultant de l'exportation de techniques d'investigation occidentales dans des cultures non occidentales* ». (CAMILLERI et VINSONNEAU, 2003, p 101). Il convenait de tenter de combler l'écart entre un objet d'étude extrême-oriental qui pouvait échapper à notre entendement et la nécessaire rigueur scientifique occidentale.

Ainsi et si « *pris dans les turbulences auxquelles nul n'est préparé, ces derniers (les migrants) doivent s'adapter et faire face aux changements rapides et parfois répétés, en se donnant de nouveaux cadres de référence, de nouvelles grilles d'interprétation du réel, une autre place dans le monde* », ¹⁴² la recherche en psychologie interculturelle doit elle aussi pouvoir mettre en œuvre un processus d'interprétation de ces dynamiques culturelles qui en tienne compte.

C'est autour d'entretiens semi-directifs que notre méthodologie s'est organisée. Ceux-ci nous posaient néanmoins la délicate question de la relation de face à face pouvant être vécue par les personnes comme : « *violente, intrusive et menaçante* » (MORO, 2009, p 164). Néanmoins la connaissance préalable que nous avions des personnes nous a permis, nous le pensons en nous rendant à son domicile « *de reconstituer avec lui, les conditions de son intimité, du déploiement de sa subjectivité* » (Ibid.)

La difficile question, récurrente dans notre travail, de la compréhension linguistique mutuelle et de l'interprétation des données recueillies nous a beaucoup interrogé. La problématique de la langue a été, bien qu'ayant une longue expérience de ces situations, pour nous un écueil difficilement surmontable. Celle-ci a rendu par moment difficile la compréhension du discours et a fortiori celle concernant des dynamiques subjectives mises en œuvre par les personnes lors de l'élaboration des autels. Mais comment pouvoir faire fi de la question linguistique dans un contexte migratoire si complexe pour les sujets ? « *L'aspect*

¹⁴² VINSONNEAU G. op. cit p. 5.

*linguistique porte en lui une charge culturelle plus qu'une fonction de communication ; il s'inscrit dans un ordre symbolique. Les différences de langues sont des distorsions de communication. Institution en soi, c'est dans la langue que les valeurs, les expériences, les pratiques et surtout les représentations sociales trouvent leurs fondements. Elle est constitutive de la réalité culturelle. »*¹⁴³ Quelles crédibilité à apporter à une étude de quelque discipline que ce soit portant sur les migrants et qui n'utiliserait pas, ne proposerait pas à ceux-ci la possibilité de s'exprimer dans la langue, qui les a embrassés, enveloppés, protégés et par laquelle ils ont pu se saisir du monde ?

Notre connaissance préalable des personnes que nous avons rencontrées permet de relativiser cette difficulté dans la mesure où nous avons souvent des relations régulières de proximité sur le quartier précédemment à cette recherche. Cette proximité a permis une relation à l'autre moins hiérarchique, du chercheur vers le sujet d'étude ou l'inverse. L'entretien n'a jamais donné lieu à la rencontre entre un sujet porteur d'une langue s'exprimant sous la forme d'un « *code restreint* » défini comme « *un langage essentiellement descriptif employé dans les milieux populaires et dépendant du contexte* » et un chercheur disposant d'un « *code élaboré, centré sur les relations entre les objets et décontextualisé* » (VINSONNEAU, 2003, p 119). Le langage universitaire est dans ce type de relations à exclure, ce qui n'exclut en aucun cas la prise de distance nécessaire. Il convient cependant de relativiser, et ici, même dans le cas d'une culture très éloignée de la nôtre, il ne s'agit pas de rencontres où ni l'un ni l'autre des individus en présence ne saurait saisir le sens des propos. Paradoxalement cette facilité donnée par la proximité a pu par moment nous laisser croire que nous avions saisi le sens du propos alors qu'il n'en était rien. L'interprète a joué dans ces moments un rôle très important. De plus lorsqu'il y avait doute, source d'erreurs, cette même proximité nous a permis de revenir vers les gens pour leur demander soit de préciser leur propos soit de vérifier que nous n'avions pas commis de contre-sens.

Sept entretiens ont été réalisés. Ce chiffre qui peut paraître relativement peu élevé peut être cependant pensé dans la continuité du travail de pré-recherche mené dans le cadre du Master2. Celui-ci nous avait conduit, au sein d'une approche plus ethnographique à présenter huit entretiens qui avait préfigurés notre travail de recherche. D'autre part notre connaissance de terrain nous a permis d'affirmer l'existence d'autels au sein de toutes les habitations de la population concernée par ce travail. D'autre part, les sept entretiens que nous avons effectués

¹⁴³ De la culture à l'interculturalité. (s.d.). Document de l'Agence de développement des relations interculturelles (cette agence a été dissoute en 2005).

n'ont pas donné lieu à sept rencontres mais se sont inscrits dans la continuité de relations engagées depuis plusieurs années avec les personnes. Ils constituent le prolongement d'un travail débuté depuis plusieurs années sur ces questions.

Cette proximité nous a beaucoup questionné durant ce travail où : « *toute situation est infléchie sous l'effet de la présence d'une personne qui interroge, même s'il n'est pas dans l'intention de cette personne de modifier l'état initial de la situation* » (CAMILLERI et VINSONNEAU, 2003, p163). Cette recherche de données s'inscrivait dans un cadre très particulier issu de cette proximité et prenait le risque, que nous espérons avoir évité, d'une perception idéologique très personnelle des situations étudiées.

« *Le seul moyen d'éviter les tourments méthodologiques et déontologiques que génèrent de telles difficultés consistent à recourir aux méthodes qui ne portent pas sur les individus eux-mêmes et leurs comportements mais sur les traces de ceux-ci* » (ibid. p 163). Ici les autels religieux. La recherche en psychologie clinique non objectivante aurait ainsi pu peut-être fournir un cadre plus précis dans la mesure où : « *Ce type de recherche repose sur l'idée que la situation clinique est la source d'inspiration et le lieu d'élaboration de la recherche. Elle porte une attention particulière à l'engagement de l'observateur et procède à une inscription minutieuse de la spécificité de la situation en se fondant sur des études de cas* ». [...] *Elle consiste à observer des faits et procède à des observations ponctuelles répétées de la réalité* » (PEDINIELLI. 1999).

Ce que nous avons tenté, c'est conférer à cette recherche le caractère scientifique indispensable pouvant en permettre la reproductibilité et la vérification. La reproductibilité des entretiens pose à l'évidence une difficulté infranchissable. C'est une des raisons qui nous ont conduit à faire intervenir des instruments de mesures pour nous plus objectifs de la situation. L'utilisation des photographies et de la disposition spatiale, (cette dernière se révélant au final de peu d'intérêt) pourront permettre, si ce n'est une reproduction de la recherche, l'observation de l'évolution dans les autels des processus interculturels.

5. Psychologie interculturelle et lieux nouveaux d'intervention.

a. *Espaces sensoriels.*

En proposant l'étude des autels religieux au sein des habitations des vietnamiens et en tentant d'analyser les dynamiques subjectives qui ont présidées à leur élaboration, il nous semble avoir éclairé la part importante que représente l'investissement physique et psychique de la sphère privée par les migrants. Les traductions de ces investissements peuvent se rencontrer chez les vietnamiens, entre autres, dans les élaborations d'autels que nous avons évoquées mais s'étendent souvent bien au-delà de cette dimension religieuse pour englober celle du réengagement de l'expérience sensorielle au sein de l'espace privé. Nous y faisons référence dans nos propos lorsque nous évoquons nos premiers pas au sein des appartements des vietnamiens. La dimension « insensée » de l'exil y paraît entraîner un surinvestissement des sens où les dynamiques subjectives participent en réponse à la création d'un espace sensoriel, où s'expriment sons, odeurs, images,... de la culture d'origine. Cette impression subjective de terrain qu'il y avait là, quelque chose qui était en train de se jouer dans les processus migratoires au sein de ces espaces privés, nous a conduit dans notre travail de recherche à constater le parallèle que nous pensons pouvoir établir entre la gestion par les sujets de l'espace sensoriel dans la migration et les recherches concernant les troubles envahissants du développement (TED).

Nous avons été très attentif au paragraphe suivant, à propos des TED : « *Si la pression (pour le sujet) environnementale est perçue comme intolérable, non maîtrisable ou menaçante, le seul moyen d'y faire face est de mettre en œuvre des comportements disruptifs dans l'objectif d'une réduction de l'angoisse et d'une reprise ou d'un sentiment de reprise de contrôle des systèmes sensori-perceptifs (Charras, 2008, p. 183). Tordjman (2001) évoque à cet égard le rôle joué par les facteurs environnementaux, et notamment des stimulations sensorielles perçues comme trop intenses, non compréhensibles et non maîtrisables, dans le renforcement de conduites d'autoutilisation comme mécanisme de réponse au stress.[...] S'en suit une difficulté voire une impossibilité de traiter de manière intégrative l'ensemble des informations perceptives issues de chaque canal sensoriel (vue, ouïe, toucher, odorat, informations posturales...) relatives à un environnement donné (espaces, objets qui le constituent et/ou qu'il contient, individus...). Les divers espaces sensoriels (visuel, acoustique, olfactif, tactile...) apparaissent ainsi comme isolés les uns les autres, chacun saturé de stimuli, exposant le sujet à un chaos sensoriel, un envahissement massif,*

*extrêmement anxiogène. Sentiment de confusion, ou au contraire de fascination, peuvent ainsi s'en suivre. »*¹⁴⁴

Nous trouvons en fait ici des comportements proches de ceux manifestés par les vietnamiens lors de leur contact avec la culture d'accueil. Dans les échanges que nous avons eus à propos de cette première rencontre avec le nouvel environnement, la sensation évoquée plus haut « *perçue comme intolérable, non maîtrisable ou menaçante* » est expressément décrite par les vietnamiens. Nous avons souvent constaté chez les personnes dans les premiers moments de la migration, bien des comportements, décrits dans l'article ci-dessus comme typiques de ceux présents dans les troubles envahissants du développement tels que « *le repli sur soi, absence / fuite de contact avec l'environnement extérieur, troubles de la perception (sensibilité particulière, déficit d'intégration) besoin d'immuabilité (stabilité de l'environnement, conduites ritualisées) stéréotypies comportementales et/ou idéiques (avec, souvent, troubles du langage).* » Nous pensons que l'attitude conduisant au ré-investissement du champ sensoriel présent dans la culture d'origine dans la migration participe d'une réponse très pertinente à cette situation d'envahissement psychique. Porté par les dynamiques subjectives il constitue un dispositif selon nous particulièrement adapté permettant de faire face aux risques psychopathologiques contenus dans la disparition de l'espace sensoriel de la culture d'origine.

En ce sens, ces lieux de réaménagement de l'espace sensoriel pourraient constituer pour la psychologie interculturelle un champ particulièrement excitant de son investigation scientifique. La collaboration avec les acteurs sociaux de terrain, et nous pensons ici notamment aux éducateurs de rue, aux travailleurs sociaux de par la connaissance empirique très fine des populations qu'ils possèdent, permettrait par leur indispensable médiation d'accéder à ces espaces le plus souvent privés.

¹⁴⁴ COURTEIX S., 2009, Troubles envahissants du développement et rapports à l'espace, LAF-ENSAL, Lyon, inédit, 35 p.

Laboratoire d'Analyse des Formes -Ecole Nationale Supérieure d'Architecture de Lyon

Disponible sur :

http://www.laf.archi.fr/index.php?option=com_content&view=article&id=47%3Aated&catid=22%3A-fhum-sg-&Itemid=41&lang=fr

b. Psychologie interculturelle et travail social

La psychologie interculturelle est peu connue, méconnue, voire inconnue des acteurs sociaux qui interviennent sur les quartiers dits sensibles, multiculturels, et au sein desquels se déroule pour une large part, l'expression des problématiques qui surgissent lors du contact culturel. Etrange paradoxe de l'absence de représentants d'une discipline dont l'objectif est l'étude de ces comportements liés à cette même rencontre interculturelle. La discipline y est peu ou prou reconnue sur ces sites comme un interlocuteur privilégié. Elle y a depuis longtemps laissé le champ libre à la sociologie qui a fait de la migration et des migrants un domaine réservé et dont un des résultats majeurs aura été de parvenir à la transformation de l'indigène de l'anthropologie en indigent sociologique, décliné au sein d'une infinité de cases dont il lui est aujourd'hui particulièrement difficile de s'extraire. L'acculturation antagoniste de Devereux trouve ici peu d'écho.

La rencontre avec les migrants interpelle souvent chez les professionnels de l'action sociale des questionnements liés à l'éventualité d'une prise en charge spécifique, spécialisée et adaptée à ces personnes. Beaucoup de travailleurs sociaux se montrent très investis dans leur accompagnement, mais dans le même temps également techniquement très démunis. Ce public « spécifique » nécessite en effet des connaissances théoriques et cliniques qui dépassent le plus souvent le cadre habituel classique de l'accompagnement socio-éducatif.

Dans leur formation ces questionnements sont abordés, de nouveau, au sein d'une perspective sociologique le plus souvent ethnocentrée déclinant à l'infini les différentes catégories de migrants, les typologies du mineur étranger isolé, etc. Le prétexte de laïcité mal maîtrisé y cache souvent la réalité d'un rapport à l'altérité non conceptualisée.

Confrontés à ces difficultés, cherchant, expérimentant souvent avec succès les moyens à mettre en œuvre pour tenter de répondre aux problématiques complexes, ces mêmes professionnels s'engagent très fortement dans leurs interventions. Ils s'y impliquent au sein d'une forme de « bri-collage socioéducatif » dans le sens où il s'agit pour eux de tenter de recoller, avec les outils dont ils disposent, des morceaux de vie souvent brisés, épars. La difficulté de ces accompagnements et la complexité des problématiques, psychologiques, sociales, physiologiques parfois, interpellent très rapidement les professionnels sur des notions très personnelles, intimes, du rapport à l'autre, des limites à celui-ci. L'accompagnement socioéducatif prend alors le risque de devenir très, trop personnalisé, entraînant pour les personnes des réponses très différentes de l'un à l'autre des professionnels

et où la question de la gestion du contre-transfert culturel n'est que très rarement prise en compte. Le risque de discontinuité dans l'accompagnement et de perte de cohérence de celui-ci est important.

Initialement préoccupée par les problématiques rencontrées par les migrants, la psychologie interculturelle dépasse très largement aujourd'hui ce cadre. Elle permet non seulement de mieux accéder à la compréhension des dynamiques qui surgissent lors du contact culturel, quel qu'il soit, mais également de proposer des applications cliniques immédiates à la réalité du terrain. La place de la psychologie interculturelle au sein des formations des travailleurs sociaux, mais au-delà de toute formation engageant le contact culturel, nous apparaît comme une évidence, tant l'effort de connaissance du fonctionnement de sa propre culture qu'elle propose a priori, constitue le préalable indispensable à une meilleure connaissance de la culture de cet autre que l'on a, que l'on va, ou que l'on souhaite rencontrer.

CONCLUSION.

En choisissant d'ouvrir notre travail par un avant-propos retraçant les itinéraires qui nous ont amené vers cette recherche, il nous importait d'y préciser, d'emblée, la question de notre place. C'est de celle-ci que nous allons discourir des dynamiques subjectives qui avaient conduit les vietnamiens à l'élaboration d'autels religieux au sein de leurs habitations. D'un point de vue à la fois éthique et déontologique, notre démarche de recherche nous imposait d'exprimer la nature des liens professionnels et personnels qui nous rattachaient à notre objet d'étude. Comment, en effet ici, dans la cadre de la psychologie interculturelle pouvoir discourir de l'autre et de ses productions tant objectives que subjectives sans expliciter la nature de la relation que nous entretenons avec lui ?

Ce travail a pris place dans notre volonté de poursuivre plus avant encore notre réflexion dans la compréhension, issue d'une progression - *petit pas à petit pas* - dans l'intimité des personnes de ces processus migratoires - *à bas bruit* -. De par notre expérience de terrain nous percevions l'existence de ces dynamiques, prenant souvent la forme de volontés farouches, de résistances et d'espoirs, de violentes contractions, et auxquelles nous avons participé.

Cette proximité que nous avons souvent indiquée nous a permis, nous l'espérons, de faire apparaître le point aveugle que constituent pour la psychologie interculturelle les autels religieux au sein des habitations. Nous tenions dans les autels la possibilité de mettre à jour une part des dynamiques subjectives qui avaient conduit à leur élaboration et nous en rendions possible l'observation de leur matérialisation : c'est ce que nous avons tenté de faire.

Ce questionnement nous a nécessairement conduit à replacer la place, le rôle et la fonction de ces élaborations au sein du système culturel vietnamien. Pour quelles raisons, cette production apparaît-elle de manière si prégnante et systématique au sein de la culture vietnamienne?

Pour tenter de répondre à ce questionnement, il nous a paru que notre recherche ne pouvait se dissocier d'une première réflexion immédiate autour de la perspective sociohistorique. Celle-ci nous apparaissait comme à même, au travers d'exemples pour nous significatifs, « *les expériences impressionnantes* », d'apporter des éléments de connaissance permettant d'éclairer la question de la migration vietnamienne vers la France. Il est en effet pour nous essentiel d'inscrire toute migration dans le contexte qui la précède et

l'accompagne. Celui-ci détermine bien souvent les formes et les temporalités de celle-ci. Ce n'est jamais la totalité d'une culture qui migre vers une autre mais des éléments de celle-ci, portés par des hommes, le plus souvent en souffrance, qui, s'ils l'avaient choisi, n'auraient jamais pris ni la route de la migration, ni encore moins celle de l'exil.

Notre propos avait également pour objectif de rappeler que l'exil des vietnamiens vers la France au début des années soixante-dix constituait une des conséquences d'une colonisation de ce peuple plus de cent années auparavant : s'ils l'avaient pu, les vietnamiens ne seraient pas venus.

Les « *expériences impressionnantes* » nous ont permis de montrer que la culture vietnamienne confrontée à d'incessants troubles sociopolitiques endogènes ou exogènes, à des calamités climatiques, à des envahissements philosophiques, a peu à peu développé au risque de disparaître, un modèle culturel singulier qui a conduit les individus vers un sentiment d'appartenance culturelle extrêmement fort, au sein duquel l'identité religieuse joue un rôle fondamental. Nous pensons que ces successions de déséquilibres ont conduit à la mise en œuvre par les vietnamiens de processus dynamiques constants visant à restabiliser au mieux et parfois au plus vite le système culturel, dès lors que celui-ci s'avérait menacé. Paradoxalement, ces mouvements destinés à la stabilisation du système ont eux-mêmes au cours des siècles créé une forme d'instabilité permanente. En réaction, la culture vietnamienne s'est installée dans une forme d'immobilisme culturel arc boutée notamment au confucianisme et à son ritualisme obsédant. Les autels religieux prennent place dans ce dispositif comme un des moyens culturels spécifiques utilisés pour remplir ce double objectif de conservation et de transmission du système culturel dans son ensemble.

La continuité de ce processus nous pose au terme de ce travail la question de la place des autels au sein de la transmission transgénérationnelle.

Nous avons pu constater tant de notre place d'éducateur que de celle de chercheur, la place très importante qu'occupe la famille vietnamienne dans l'éducation des enfants : « *l'enfant est éduqué avec un sentiment de dépendance primordiale à la famille qui fonde son identité personnelle. Aussi, en exil, la famille continue à jouer un rôle central dans l'identité des enfants en tant que porteuse de valeurs morales et de modèles de comportements* ». ¹⁴⁵ Au sein de celle-ci l'éducation d'inspiration résolument confucianiste ne se discute pas, nous l'avons constaté à de multiples reprises. « *L'homogénéité de la famille, pénétrée du*

¹⁴⁵ BERTRAND D, LESCARRET O, transmission générationnelle des traumatismes et scolarisation des enfants de réfugiés du Sud-Est asiatique. Perspectives Psy. Volume 42. N°2. Avril-juin 2003. P 134-141

confucianisme, la disposition de la maison où chacun vit sous l'œil des autres, faisait du Vietnamien moyen un être collectif dans lequel l'intérêt et la volonté du groupe primait toujours sur celui de l'individu ou du couple. » (HUARD et DURAND, 1954, p 99). On a dit alors que chez le vietnamien « le moi est haïssable » (PASCAL cité par CADIERE. Ibid.). Nous avons vu plus avant les liens d'interdépendance avec la famille, mais au-delà avec le groupe qui se traduisent dans des manières très précises pour l'individu de se désigner. On se désigne toujours dans un rapport social à l'autre, dont l'absence conduirait à ne plus pouvoir se représenter, car on ne peut se désigner comme « petit frère » que si « le grand frère » existe : « Selon les conduites propres à notre culture, en société comme en famille le « moi » se cache, se dissout et se dilue dans les rapports de parenté. La personnalité de l'enfant est plutôt tournée vers les sentiments que vers la raison, plutôt vers l'intérieur que vers l'extérieur, plutôt vers les coutumes et les mœurs que vers la loi. ».¹⁴⁶

A Limoges-Beaubreuil, les enfants parlent le plus souvent très bien la langue de leurs parents, mais sont rarement en capacité de la lire et de l'écrire. Les cours de vietnamien pour les enfants ont depuis longtemps disparu. Ils s'expriment entre eux dans la langue française, parfois pour ne pas être compris des parents, mais aussi en vietnamien à l'école ou sur le quartier pour parfois ne pas être compris des autres enfants de leur âge, ou des adultes français. A leur arrivée en France, les vietnamiens vont toujours faire participer leurs enfants, notamment les plus petits, qu'ils soient nés à Limoges ou au Viêt Nam, aux événements qui jalonnent la vie de la communauté. A l'occasion des fêtes, on montre ses enfants à la communauté et surtout la communauté à ses enfants. Les petites filles sont vêtues de robes de princesse toutes plus éclatantes les unes que les autres, pendant que leur petits frères veillent à ne pas abîmer leur petit costume. A la maison on mange vietnamien, on parle vietnamien, et l'on attend des enfants un comportement d'enfant vietnamien. L'imprégnation du modèle culturel est très forte, le processus d'enculturation est constant, non explicatif et ne se discute pas.

Ces exigences parentales quant à l'occupation d'une place d'enfant au sens confucéen du terme dans la hiérarchie familiale vont se trouver confrontées au modèle culturel français où prévaut la question de l'individualité, du libre choix, et de la responsabilité. Ce que les vietnamiens nous exprimeront à de multiples reprises par : « *chez vous, les enfants font ce qu'ils veulent* ». (Sic). L'obligation scolaire va amener les enfants au contact continu de la

¹⁴⁶ La formation du « moi » chez l'enfant vietnamien sous l'influence de la culture M. Đỗ Long, Psychologue.
<http://geza.roheim.pagesperso-orange.fr/html/vietmoi.htm>

culture française et les confronter à un autre processus de socialisation. Le respect confucianiste des enseignants français, qu'ils considèrent comme des maîtres, amène très peu les parents au contact de l'institution scolaire. Certains nous demanderont pourquoi, si l'enseignant est enseignant a-t-il constamment besoin de solliciter les parents et questionneront une proximité affective d'avec leurs enfants pour eux trop importante. Le tutoiement de l'enseignant, n'est jamais compris. On lui demande, s'il se dit maître, de se comporter comme tel.

C'est en fait à deux sortes de déterminismes culturels auxquels les enfants vont être confrontés, à deux modèles culturels singuliers de représentation du monde, les engageant à une mise en perspective dans la migration de ces propositions : *« l'impact du culturel sur la formation de la personne est donc le plus souvent un impact croisé, multiple ; multiplicité qui entraîne la comparaison et, inéluctablement, une possibilité de prise de distance eu égard aux déterminismes de modèles particuliers. »*¹⁴⁷

Les deux espaces culturels vietnamien et français sont néanmoins extrêmement clivés. Dans l'espace privé vietnamien les autels religieux jouent le rôle très important que nous avons souligné. Par leur présence ils marquent, ils signifient l'existence de la culture d'origine, et à plusieurs reprises lors des entretiens les vietnamiens diront à propos des autels : *« ici c'est le Viêt Nam »* (sic).

Il y a en fait très peu de lieux où les adultes des deux cultures se rencontrent et encore moins entrent en relation. L'enfant est confronté le plus souvent au contact d'adultes appartenant à un seul univers culturel. La séparation entre les espaces est très nette.

Cette situation, où l'enfant est classiquement placé dans le processus migratoire, l'installe en qualité de porteur, de messenger. En se déplaçant d'une culture à l'autre, il emporte dans un sens des cahiers à faire signer alors que ses parents ne savent parfois pas lire le français et dans l'autre sens des nems ou des rouleaux de printemps. Dans son cartable, il y a aussi des manières différentes de concevoir le monde, de lui donner du sens et l'odeur des crayons s'y mélange alors parfois avec celle de la sauce de poisson. Pour les parents, cette situation les entraîne, souvent pour la première fois, à discuter avec leur enfant de ce qu'il est possible de négocier et de ce qui ne l'est pas. Mais, il n'est pas rare que les parents ne négocient absolument rien, et notamment le père, entraînant les brutales ruptures de

¹⁴⁷ Conference for Sociocultural Research. Les processus de socialisation. Le déterminisme culturel et son dépassement. Jean-Paul Bronckart, Section des Sciences de l'Education, Université de Genève, Suisse, 2004.

l'adolescence. Errant alors entre école et maison, l'adolescent cherchera parfois ses sécurités dans le réconfort de la bande.

De ce que nous avons pu observer sur le terrain de notre recherche, très peu de jeunes pour ne pas dire aucun, nés en France de parents vietnamiens et disposant aujourd'hui d'une habitation y ont élaboré des autels religieux. Tout au plus peut-on trouver au sein de ces espaces des objets de décoration faisant référence à la culture vietnamienne, mais souvent d'une manière plus générale à l'Extrême-Orient. Les espaces portent peu des marqueurs de la culture d'origine. C'est paradoxalement peut-être, la situation que nous qualifierons d'étanchéité interculturelle qui conduit ces enfants, devenus jeunes adultes, à abandonner pour la majorité d'entre-eux au sein de leurs habitations la question de l'élaboration des autels religieux. L'injonction culturelle d'élaboration d'autels ne paraît pas avoir été transmise à la « 2^{ème} génération ». La non élaboration d'autels ne s'apparente plus à la transgression d'un tabou.

Nous formulons avec prudence l'hypothèse d'une part que les éléments refoulés de l'identité du sujet devenus manifestes lors de l'exil ont été à leur tour, non refoulés, mais occultés par les individus de la deuxième génération, et d'autre part la culture d'accueil en privilégiant la question de la liberté individuelle, a conduit ces jeunes dans des attitudes très singulières dans leur rapport au monde. L'investissement de leur espace privé exprime de nouveau ces dynamiques subjectives qui renseignent sur les processus interculturels propres à cette génération. Là où ils devaient dire « *em* » ils disent parfois « *je* » et là où ils devraient dire « *je* » ils disent parfois « *em* ».

*« Et c'est aussi parce que ce processus existe que les individus peuvent prendre conscience de la nature des déterminismes culturels, peuvent les évaluer, et dès lors décider, ou de les reproduire, ou de s'en abstraire, ou encore de les combattre... ».*¹⁴⁸

Au terme de ce travail nous pensons que la présence des autels religieux au sein des habitations a très largement participé à l'insertion de ces jeunes dans la société d'accueil. Dans ces premières années difficiles de l'installation de la famille en France, les autels religieux ont permis d'exprimer le lieu du clivage entre les deux systèmes culturels. Ce clivage a permis aux enfants d'évoluer au sein d'un cadre culturellement contenant qui leur a permis de s'élancer vers celui proposé par la culture d'accueil dans des conditions de sécurité psychologiques et sociales fortes. Il a offert si nécessaire le lieu des réaménagements psychiques indispensables.

¹⁴⁸ Ibid.

En rendant manifeste l'existence de la culture d'origine dans des représentations symboliques culturellement très marquées, les autels ont permis la continuité du processus de construction identitaire en leur permettant de répondre à la question de leurs origines.

Pour les jeunes de la deuxième génération, l'expression du clivage jusqu'alors symbolisé par les autels religieux, s'est parfois déplacée pour s'inscrire au sein de marqueurs contemporains dont les tatouages parfois imposants, non nécessairement vietnamiens, mais toujours asiatiques, sur les corps de ces jeunes sont les formes qui nous interpelle fortement aujourd'hui.

Au travers de ces tatouages, c'est la revendication sur le corps d'une identité culturelle qui est exprimée et où se cachent les autels religieux vietnamiens.

Les dynamiques culturelles courent toujours, les processus aussi.

Mais ceci est une autre histoire...

« Ainsi ne comptez pas sur moi pour faire l'éloge de la fixité culturelle, pour partager une illusion ethnicisante qui voudrait que toute la vérité du sujet soit contenu dans la langue maternelle des parents et, qu'en dehors de cette langue, il n'y aurait qu'acculturation stérile ; dans un tel cas de figure le métissage n'existerait pas et par conséquent le migrant n'existerait pas ; position qui nie l'universalisme psychique en présupposant l'altérité culturelle opaque et impartageable et les cultures pensées en termes d'essences antinomiques alors que nous sommes en présence de processus.

A l'inverse, ne comptez pas sur moi non plus, pour partager ce préjugé – ce qui est là sans avoir été pensé par personne selon les mots du linguiste Frédéric François– qui nous imprègne, qui fait partie des préjugés sociaux mais aussi des contre-attitudes culturelles et cliniques, et selon lesquelles les représentations des patients ne seraient qu'un épiphénomène, une coloration exotique sans valeur clinique voire épistémologique. Position qui dénie l'altérité culturelle et abrase la complexité humaine en réduisant de l'inconnu à du connu et en présupposant que le savoir serait dans la science de l'occident et dans ceux qui l'incarnent. »

Marie-Rose MORO, 2006.

BIBLIOGRAPHIE

ABDALLAH-PRETCEILLE M., *L'éducation interculturelle*, Paris: PUF, 1999 (coll. Que sais-je ; n°3487).

L'âge d'or de la France coloniale (1871-1914), *Historia Spécial*, septembre-octobre 1993, n°25.

AJALBERT J., *L'Indochine par les Français*, Montrouge: Gallimard, 1931.

ALSEA (Association Limousine de Sauvegarde de l'Enfance et de l'Adolescence) Equipe de prévention spécialisée, *Evolution de la population réfugiée du sud est asiatique*, ZAC de Beaubreuil, décembre 1986.

ALSEA (Association Limousine de Sauvegarde de l'Enfance et de l'Adolescence), *Les Réfugiés de l'Asie du Sud-Est. Limoges Beaubreuil. Démographie et insertion sociale*, juin 1989.

Anthologie de la poésie vietnamienne, Paris: Les éditeurs français réunis, 1969.

ANZIEU D., et al., *Les enveloppes psychiques*, 2e éd., Paris: Dunod, 2000.

ANZIEU D., *Le moi-peau*, Paris: Dunod, 1995.

AUTES M., Devereux, Georges, Ethnopsychanalyse complémentariste, *Revue française de sociologie* [en ligne], 1973, vol. 14, n°4, pp. 564-566 [Consulté le 2 juin 2010].

Disponible sur: <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rfsoc>

AUTIN F., La théorie de l'identité sociale de Tajfel et Turner, *Préjugés & Stéréotypes* [en ligne], s.d, [Consulté le 14 novembre 2010]. Disponible sur: <http://www.prejuges-stereotypes.net/espaceDocumentaire/autinIdentiteSociale.pdf>

BARBUSSE B., GLAYMANN D., *Introduction à la sociologie*, Vanves: Foucher, 2004.

BARTH B.-M., Présentation générale: l'émergence d'une psychologie culturelle et les processus d'éducation, *Revue française de pédagogie* [en ligne], 1995, vol 3, n°1, pp. 5-9. [Consulté le 6 novembre 2010].

Disponible sur: <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rfp>

BEAUD S., WEBER F., *Guide de l'enquête de terrain*, Paris: La découverte, 2003.

BELKAÏD N., GUERRAOUI Z., La transmission culturelle, *Empan* [en ligne], 2003/3, n°51, p.124-128. [Consulté le 6 novembre 2010].

Disponible sur: <http://www.cairn.info/revue-empan-2003-3-page-124.htm>

BERVAL (DE) R., *Présence du bouddhisme*, Paris : Gallimard, 1987.

BIZOUERNE C., *Insuffisance en lait maternel et souffrances psychologiques en Afghanistan*, Thèse: Psychologie: Bordeaux 2: 2008.

BLANC M.E., La difficulté d'échapper à sa bonne réputation: l'immigrant vietnamien dans la presse en France et au Canada, *Transtext(e)s Transcultures*, mis en ligne le 13 septembre 2009, 2006, [Consulté le 26 mars 2011].

Disponible sur: <http://transtexts.revues.org/index191.html>

BLANCHARD P., BANCEL N., LEMAIRE S., et al., *La fracture coloniale*, Paris : La découverte, 2006.

BONETTI M., *Habiter. Le bricolage imaginaire de l'espace*, Marseille: Hommes et Perspectives, 1994.

BONNEVILLE E., L'ennemi nécessaire. Caractères psychologiques et rôles dans l'identité du sujet, *Sociétés* [en ligne], 2003/2, n°80. [Consulté le 7 décembre 2010].

Disponible sur: http://www.cairn.info/load_pdf.php?ID_ARTICLE=SOC_080_0005

BONTE P., IZARD M., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris: PUF, 1999.

BORGE J., VIASNOFF N., *Archives de l'Indochine*, Pantin: De Lodi, 2001.

BOUDON R., BORLANDI M., CHERKAOUI M., *Dictionnaire de la pensée sociologique*, Cahors: PUF, 2005.

BOUINAIS A., PAULUS A., *La France et l'Indo-Chine*, Paris: Challamel Aîné, 1887.

BOULAD-AYOUB J., Identité religieuse et identité culturelle, *Rapport mondial sur la diversité culturelle (UNESCO)* [en ligne], [Consulté le 16 janvier 2011].

Disponible sur: http://www.unesco.chairephilo.uqam.ca/Identite_religieuseetidentite

BUIS B., DANÉY C., *Les archives de la société de géographie. Quand les Français découvraient l'Indochine*, Neuchâtel: Herscher, 1981.

CADIERE L., *Croyances et pratiques religieuses des Vietnamiens*, Mayenne: réimpression de l'Ecole française d'Extrême-Orient, 1992, t I, II & III.

CAMILLERI C., VINSONNEAU G., *Psychologie et culture : concepts et méthodes*, Malesherbes: Armand Colin, 2003.

CAMILLERI C., COHEN-EMERIQUE M., *Chocs de cultures : concepts et enjeux pratiques de l'interculturel*, Paris: L'Harmattan, 1989.

CAMILLERI C. et al. *Stratégies identitaires*, 4e éd., Vendôme: PUF, 1990 (coll. Psychologie d'aujourd'hui).

CASTELOT A., DECAUX A., *Histoire de la France et des Français*, Paris: Larousse, 1973, t XI (1870/1919. De la défaite à la victoire).

Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales [en ligne], acculturation, [Consulté le 29 octobre 2011]. Disponible sur: <http://www.cnrtl.fr/definition/acculturation>

Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales [en ligne], autel, [Consulté le 16 septembre 2011]. Disponible sur: <http://www.cnrtl.fr/etymologie/autel>

CESAIRE A., *Discours sur le colonialisme*, Présence Africaine : 1955. *Etudes coloniales* [en ligne], mis en ligne le 17 avril 2008. [Consulté le 29 octobre 2011].

Disponible sur: <http://etudescoloniales.canalblog.com/archives/2008/04/17/8855894.html>

CHASTEL G., *Un siècle d'épopée en Indochine*, Paris: Ecole et Collège, s.d.

CHAUMONT-GUITRY (DE) G., *Lettres d'Indochine*, Paris: Alsatia, 1951.

CHOCHOD L., *Occultisme et magie en Extrême-Orient*, Paris: Payot, 1945.

CHOCHOD L., *HUÊ la mystérieuse*, Paris: Mercure de France, 1943.

CLARY F., L'intégration des Afro-Américains dans les forces armées des Etats-Unis: l'impact des guerres, *Cycnos*, mis en ligne le 12 octobre 2006, vol 21, n°2. [Consulté le 21 juin 2010]. Disponible sur: <http://revel.unice.fr/cycnos/index.html?id=389>.

COHEN-EMERIQUE M., *Pour une approche interculturelle en travail social : théories et pratiques*, Paris, Ehesp. 2011.

CONDOMINAS G., *L'espace social à propos de l'Asie du Sud-Est*, Rennes: Flammarion, 1980.

CONDOMINAS G., POTTIER R., *Les réfugiés originaires de l'Asie du Sud-Est- Rapport au Président de la République*. Paris: La Documentation française, Janvier 1983.

COPANS J., *L'enquête ethnologique de terrain*, Saint Germain du Puy: Nathan Université, 2002 (coll. 128).

COUCHARD F., *La psychologie clinique interculturelle*, Paris: Dunod, 1999.

COULON A., *L'école de Chicago*, 4e éd., Paris: PUF, 2007.

COYAUD M., *Viêt-Nam. Anthologie, depuis l'aube de la colonisation jusqu'au départ des français (1787 – 1954)*, Mayenne: Editions du Centenaire, Chine-Asie Diffusion, 1998.

DANG PHUONG-NGHI, Le sentiment religieux des vietnamiens, *Dang Phuong-Nghi-site de Vietnamologie* [en ligne], février 1993. [Consulté le 17 janvier 2012].

Disponible sur : http://dangphuongnghi.free.fr/le_sentiment_religieux_des_vietnamiens.htm

DARRAULT-HARRIS I., GRUBITS S., *Le paysage dessiné : un espace de projection identitaire: Le cas des adolescents guarani-kaïowa du Brésil. Nouveaux Actes Sémiotiques Actes de colloques, Paysages & valeurs : de la représentation à la simulation* [en ligne] 2005. [Consulté le 23 mai 2010].

Disponible sur: <http://revues.unilim.fr/nas/document.php?id=2420>

DAURE I., *Transmission, dilemme de la migration: un regard systémique*, Thèse: Psychologie: Bordeaux 2, 2006.

DEMORGON J., Critique de l'interculturel: code, adaptation, histoire, *CEMEA* [en ligne]. [Consulté le 26 août 2011].

Disponible sur: <http://www.cemea.asso.fr/congres/IMG/confDemorgonFr.pdf>

DENOUX P., Les modes d'appréhension de la différence culturelle chez les enseignants européens, *Carrefours de l'éducation* [en ligne], 2004/2, n° 18, p. 194-208. [Consulté le 22 septembre 2011].

Disponible sur: www.cairn.info/revue-carrefours-de-l-education-2004-2-page-194.htm.

DEVEREUX G., *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Mayenne: Aubier, 1998.

DEVEREUX G., *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, 3e éd., Mesnil-sur-l'Estrée: Gallimard, 2003.

DEVILLERS P., *Français et Annamites. Partenaires ou ennemis 1856-1902*, s.l: Denoël, 1998.

Dictionnaire de l'académie française (1762), *Analyse et Traitement Informatique de la Langue Française* [en ligne], 4e éd. [Consulté le 19 octobre 2008].

Disponible sur: <http://artfl.atilf.fr/dictionnaires/ACADEMIE/QUATRIEME/quatrieme.fr.html>

Dictionnaire de la France coloniale, sous la dir. de **J.P RIOUX**, Lonrai: Flammarion, 2007.

Dictionnaire de la pensée sociologique, sous la dir. de **M. BORLANDI**, Paris: PUF, 2005.

Dictionnaire français, *Larousse* [en ligne]. [Consulté le 07 février 2011].

Disponible sur: <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/stable/74409>

Dictionnaire français, *Lexilogos* [en ligne]. [Consulté le 19 octobre 2008].

Disponible sur : <http://www.lexilogos.com/français>

Dictionnaire français-vietnamien, *Trans.Online* [en ligne].

Disponible sur : <http://www.translatonline.com/dictionnaire-francais-vietnamien.htm>

DI MEO G., L'identité : une médiation essentielle du rapport espace/société, *Géocarrefour*, 2002, vol.77, n°2.

DO E., Voyage suspendu, et voyages impossibles, *L'autre, revue transculturelle*, 2005, vol 6, n°1, pp 33-41.

DONTENWILL S., *Du terroir au pays et à la région. Les espaces sociaux en Roannais à l'époque préindustrielle (milieu du XVIIe siècle-fin du XVIIIe siècle). Essai d'histoire géographique*, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 1997.

DUBOC (COLONEL), *L'Indochine contemporaine*, Paris: Charles-Lavauzelle & Cie, 1932.

DO LONG., La formation du "moi" chez l'enfant vietnamien sous l'influence de la culture, In O.Lescarret, Lê Khanh, H. Ricaud (Eds), *Enfances, cultures, éducations, Actes du colloque vietnamien-français de psychologie*, vol 1, 191-195.Hanoi: The Gioi, 2000

DUONG TAN TAI, *La part de l'encens et du feu*, Saigon: Imprimerie de l'Union Nguyễn Van Cua, 1932.

DUONG THU HUONG, *Au-delà des illusions*, Cahors: Picquier, 1996.

DUPRIEZ P., SIMONS S., *La résistance culturelle: fondements, applications et implications du management interculturel*, 2e éd., s.l: De Boeck, 2002.

DURAND G., *L'imagination symbolique*, 2e éd., Paris: PUF, 1993.

DURAND G., *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, 11e éd., Paris: Dunod, 2005.

DURAND M., *Technique et panthéon des médiums vietnamiens*, Paris: Ecole française d'Extrême-Orient, 1959, t XLV.

DURAND M., *Imagerie populaire vietnamienne*, Paris: Ecole française d'Extrême-Orient, 1960, t XLVII.

DURKHEIM E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 5e éd., Lonrai: PUF, 2003 (coll. Quadrige).

DUTEIL J-P., La première implantation française en Indochine (XVIIe-XIXe siècle), *Le monde de Clio* [en ligne], décembre 2002. [Consulté le 19 août 2010]. Disponible sur: http://www.clio.fr/BIBLIOTHEQUE/la_premiere_implantation_francaise_en_indochine_xvii_e-xixe_siecle.asp

Ecole Taberd, quelques éléments historiques, Vietnam – les frères des écoles chrétiennes au Vietnam, hier et aujourd'hui. *Bulletin des Frères des écoles chrétiennes* [en ligne], 1994, n°240. [Consulté le 21 avril 2011].

Disponible sur: <http://miscellaneous-land.over-blog.net/article-15697322.html>

EIGUER A., *L'inconscient de la maison*, Saint Jean de Braye: Dunod, 2005.

ELIADE M., *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Paris: Bibliothèque historique Payot, 1996, t I, *De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusi*.

ELIADE M., *Le sacré et le profane*, La flèche: Folio, 2005.

Encyclopaedia Universalis [en ligne], *l'anomie*. [Consulté le 21 avril 2011].

Disponible sur: <http://www.universalis-edu.com.ezproxy.u-bordeaux2.fr/encyclopedie/anomie/#5>

Encyclopaedia Universalis [en ligne], *relativisme*. [Consulté le 04 mars 2009].

Disponible sur: <http://www.universalis-edu.com.ezproxy.u-bordeaux2.fr>

Encyclopaedia Universalis, [en ligne], *rites*. [Consulté le 24 septembre 2011].

Disponible sur: <http://www.universalis.fr/encyclopedie/rites/>

ERICKSON E.H., *Adolescence et crise, la quête de l'identité*, Paris: Flammarion, 1972.

FAURE B., *La mort dans les religions d'Asie*, Evreux: Flammarion, 1994.

FAVRET-SAADA J., *Les mots, la mort, les sorts*, Paris: Gallimard, 1977.

FERMI P., Bronislaw Malinowski 1884-1942, *Association Géza Róheim* [en ligne], 1998. [Consulté le 05 janvier 2009].

Disponible sur: <http://pagesperso-orange.fr/geza.roheim/html/malinow.htm>

FERMI P., Le contre-transfert culturel, *Association Géza Róheim* [en ligne], 1998. [Consulté le 19 août 2008].

Disponible sur: <http://pagesperso-orange.fr/geza.roheim/html/contrans.htm>

FERMI P., Une conception traditionnelle des composants de la personne humaine au Viêt Nam, *Association Géza Róheim* [en ligne]. [Consulté le 11 mars 2012].

Disponible sur: <http://geza.roheim.pagesperso-orange.fr/html/honvia>

FERREOL G., JUCQUOIS G., *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*, Paris: Armand Colin, 2004.

FOOTE WHYTE W., *Street Corner Society, la structure sociale d'un quartier italo-américain*, Paris: La découverte, 2002.

FREUD S., *L'avenir d'une illusion*, Paris: Flammarion/Le Monde, 2009, n°4.

FREUD S., *Le malaise dans la culture*, 6e éd., Paris: PUF, 2004.

FREUD S., L'inquiétante étrangeté, *UQAC* [en ligne].

Edition électronique réalisée à partir de l'article de Sigmund Freud (1919), "L'inquiétante étrangeté" (Das Unheimliche)". Traduction française de Marie Bonaparte (1882-1962) et Mme E. Marty. Essais de psychanalyse appliquée. Paris: Gallimard, 1933. Réimpression, 1971. Collection Idées, nrf, no 243. 254 pages. (Pages 163 à 210). Article originalement publié dans *Imago*, tome V, 1919. [Consulté le 10 août 2010].

Disponible sur: <http://dx.doi.org/doi:10.1522/030149457>

FREUD S., Totem et tabou. Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs, *UQAC* [en ligne]. Édition électronique réalisée à partir du livre de Sigmund Freud (1912). Traduction française de l'Allemand avec l'autorisation de l'auteur en 1923 par le Dr S. Jankélévitch. Réimpression: 1951. [Consulté le 12 février 2012].

Disponible sur: <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.frs.tot>

GITEAU M., *Histoire d'Angkor*, Paris: PUF, 1974 (coll. Que Sais-je; n°1580).

GLAIZE M., *Angkor*, 4e éd., Paris: J. Maisonneuve, 1993.

GODEFROY F., Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IXe au XVe siècle, page 344. [Consulté le 19 novembre 2008].

Disponible sur: http://www.lexilogos.com/francais_langue_dictionnaires.htm

GOURDON H., *L'Indochine*, Paris: Librairie Larousse, 1931.

GOUROU P., *La terre et l'homme en Extrême-Orient*, Poitiers: Flammarion, 1972.

GOVINDAMA Y., Prémisses d'un débat en cours : ethnopsychiatrie ou ethnopsychanalyse? *Santé mentale au Québec* [en ligne], automne 2006, vol 31, n°2, p.29-41. [Consulté le 7 octobre 2011]. Disponible sur : <http://id.erudit.org/iderudit/014801ar>

GRANAI G., 2° Psychologie et anthropologie. *L'année psychologique* [en ligne], 1952, vol. 52, n°2, pp. 613-619. [Consulté le 23 janvier 2011].

Disponible sur : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/psy_0003-5033_1952_num_52_2_8673

GRANET M., *La religion des Chinois*, Paris: Albin Michel, 1998.

GROSLIER B.P., *Archaeologia Mundi – Indochine*, Suisse: Nagel, 1966.

GUERRAOUI Z., De l'acculturation à l'interculturalité. Réflexions épistémologiques, *Revue L'autre*, 2010, vol 10, n°2.

GUERRAOUI Z., De la socialisation à l'identité religieuse: l'exemple des personnes en situation interculturelle in *Psychologie sociale de la religion, sous la dir. de N.ROUSSIAU*, Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2008, p 17-29.

GUERRAOUI Z., REVEYRAND-COULON O., *Transmissions intergénérationnelles et créativités interculturelles*, Paris : In Press, 2011.

GUERRAOUI Z., TROADEC B., *Psychologie interculturelle*, Paris: Armand Colin, 2000.

HAISSAT S., La notion d'identité personnelle en sociologie. Analyse de la construction identitaire à partir du processus d'engagement, *Revue Interrogations, revue pluridisciplinaire des sciences de l'homme et de la société* [en ligne], décembre 2006, n°3. [Consulté le 19 février 2011]. Disponible sur: <http://www.revue-interrogation>

HALBWACHS M., *La mémoire collective*, Paris: Albin Michel, 1997.

HALL E.T., *La dimension cachée*, Paris: Seuil, 1978.

HALL E.T., *Le langage silencieux*, Paris: Seuil, 1984.

HALL E.T., *Au-delà de la culture*, Paris: Seuil, 1987 (coll. Points Essais).

- HEMERY D.**, *Ho Chi Minh. De l'Indochine au Vietnam*, Paris: Découvertes Gallimard, 1990.
- HENAFF M.**, *Claude Lévi-Strauss et l'anthropologie structurale*, Paris: Pocket, 1991.
- HOUZEL D.**, *Le concept d'enveloppe psychique*, Clamecy: In press, 2005.
- HUARD P., DURAND M.**, *Connaissance du Vietnam*, Paris: Ecole française d'Extrême Orient de Hanoi, Imprimerie Nationale, 1954.
- HUU NGO**, *Esquisses pour un portrait de la culture vietnamienne*, Hanoi : Thê Gioi, 1996.
- HUU NGOC, CORREZE F.**, *Anthologie de la littérature populaire du Vietnam*, Condé sur Noireau: L'Harmattan, 1982.
- L'Indochine française, *L'action nationale*, 10 avril 1913, t VI, 6^{ème} année.
- IONESCU S., JACQUET M.M., LHOTE C.**, *Les mécanismes de défense*, Lassay-les-Châteaux: Nathan Université, 2003.
- JAISSON M.**, Temps et espace chez Maurice Halbwachs (1925-1945), *Revue d'Histoire des Sciences Humaines [en ligne]*, 1999/1, n°1, p. 163-178. [Consulté le 12 juin 2011].
 Disponible sur: <http://www.cairn.info/revue-histoire-des-sciences-humaines-1999-1-page-163.htm>
- JOYEUX-PRUNEL B.**, Les transferts culturels, *Hypothèses [en ligne]*, 2002/1, p. 149-162. [Consulté le 23 mai 2010].
 Disponible sur: <http://www.cairn.info/revue-hypotheses-2002-1-page-149.htm#citation>
- JUILLERAT B.**, *Penser l'imaginaire, essai d'anthropologie psychanalytique*, Lausanne: Payot, 2001.
- JULIEN C.**, *Les voyages de découverte et les premiers établissements*, Paris: PUF, 1948.
- KAËS R. et al.**, *Différences culturelles et souffrances de l'identité*, Paris: Dunod, 1998.

KÄSER L., *Voyage en culture étrangère*, Péronnas: Excelsis, 2008.

KROEBER A.L., KLUCKHOHN C., *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, New York: Vintage Books, Random House. Originellement publié en 1952 dans les *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, Harvard University. [Consulté le 19 novembre 2008].

Disponible sur:

http://classiques.uqac.ca/contemporains/rocher_guy/culture_civilisation_ideologie/culture_civilisation_ideologie.html.

La Documentation française, *Réfugiés et droit d'asile* [en ligne]. [Consulté le 21 février 2010]. Disponible sur :

[http://www.ladocumentationfrancaise.fr/ezexalead/search?SearchText=r%C3%A9fugi%C3%A9s+asile&cat\[GroupeThematique\]=&n=sIDocFrancaise](http://www.ladocumentationfrancaise.fr/ezexalead/search?SearchText=r%C3%A9fugi%C3%A9s+asile&cat[GroupeThematique]=&n=sIDocFrancaise)

LAM THANH LIEM, MAÏS J., *La diaspora vietnamienne en France, un cas particulier la région parisienne*, *Eglises d'Asie Agence d'information des Missions Etrangères de Paris* [en ligne], 16 octobre 1995, n°207. [Consulté le 13 juillet 2010].

Disponible sur : <http://eglasie.mepasie.org/divers-horizons/la-diaspora-vietnamienne-en-france-un-cas?SearchableText=immigration%20vietnamienne>

LAMORLETTE M.L., *La France d'Outre-mer. Géographie en deux volumes*, Paris: SCEMI, 1952.

LANGLET E., *Dragons et génies*, Paris: Librairie Orientaliste, 1928.

LAPLANCHE J., PONTALIS J.B., 2002, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Mercurès: PUF, 2007.

LAPLANTINE F., *L'anthropologie*, Saint Armand Montrond: Petite Bibliothèque Payot, 2001.

LAPLANTINE F., *L'ethnopsychiatrie*, Vendôme: PUF, 1988.

LARANE A., 30 avril 1975, Capitulation du Sud Viet-Nam, *Hérodote.net* [en ligne], s.d. [Consulté le 04 janvier 2011].

Disponible sur: <http://www.herodote.net/histoire/evenement.php?jour=19750430>

LARIGAUDIE (DE) G., *La route aux aventures. Paris – Saigon en automobile*, Paris: Plon, 1939.

LAVARDE A.M., *Guide méthodologique de la recherche en psychologie*, Bruxelles: De Boeck, 2008.

LE HUU KHOA, *Anthropologie du Vietnam. L'espace spirituel de la vie*, s.l: Les Indes Savantes, 2009.

LE HUU KHOA, *Les réfugiés du Sud-est asiatique en France*, Paris: Agence pour le Développement des Relations Interculturelles, 1989.

LEROY-BEAULIEU P., De la colonisation chez les peuples modernes, *Bibliothèque nationale de France* [en ligne], 2e éd. revue, corrigée et augmentée, Paris: Guillaumin, 1882. [Consulté le 22 juin 2008]

Disponible sur: <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb30800231k> .

LESCARRET O, LE KHANH, H. RICAUD *Actes du colloque: Enfances, cultures, éducatives, Etudes Vietnamiennes*, Hanoi: The Gioi, 2000, n°3.

LE THANH KHOI, *Histoire du Vietnam. Des origines à 1858*, s.l: Sudestasie, 1987.

LEVI-STRAUSS C., *Tristes tropiques*, Paris: Plon, 1955.

LEVI-STRAUSS C., *Race et histoire*, Mayenne: Gonthier, 1978.

LEVY-LEBOYER C., *Psychologie et environnement*, Vendôme: PUF, 1980.

LINTON R., Le fondement culturel de la personnalité, *UQAC* [en ligne], édition électronique. Paris : Bordas, 1977 (coll. Sciences de l'éducation, n° 11). [Consulté le 3 mars 2010].

Disponible sur:

http://classiques.uqac.ca/classiques/Linton_Ralph/fondement_culturel/fondement_culturel.html

Lyautey, un empire pour la 3^{ème} république, *Historia magazine*, 1969, n°109.

MARQUES-RIVIERE J., *Amulettes, talismans et pentacles dans les traditions orientales et occidentales*, Paris: Payot, 1938.

MASSE J.P., *L'exception indochinoise. Le dispositif des réfugiés politiques en France, 1973-1991*. Thèse: Sociopolitique: Paris EHESS: 1996.

MAUSS M., *Sociologie et anthropologie*, Paris: PUF, 1950.

MEVEL ROUX F., *La dialectique intime privée-publique IPP – mise en scène dans la maison – mise en scène en thérapie familiale psychanalytique*. Thèse : Psychologie : Bordeaux 2 : 2008.

MEYER C., *La vie quotidienne des Français en Indochine. 1860 – 1910*, Mesnil sur l'Estrée: Hachette, 1985.

MIZOGUCHI Y., VANDERMEERSCH L., *Confucianisme et sociétés asiatiques*, Langres: L'Harmattan Sophia University (Tokyo), 1991.

MOLES A., ROHMER E., *Psychosociologie de l'espace*, Paris: L'Harmattan, 2010.

MOKOUNKOLO R., Travail social en milieu migrant : les apports de la psychologie interculturelle in *Le travail social face à l'interculturalité* sous la dir. de Emmanuel Jovelin [en ligne], L' Harmattan, 2006, pp.57-88. [Consulté le 01 avril 2012].

Disponible sur: <http://rnrsms.ac-creteil.fr/spip/IMG/esf/interculturalite/welcome.html#12>

- MONG HUANG VU-R.**, *Réfugiés vietnamiens en France. Interaction et distinction de la culture confucéenne*, Paris: L'Harmattan, 2002.
- MONTESQUIEU C.**, *De l'esprit des lois*, Paris: Firmin Didot Frères, 1864.
- MORO M.R., DE LA NOË Q., MOUCHENIK Y.**, *Manuel de psychiatrie transculturelle*, Grenoble: La Pensée Sauvage, 2006.
- MOUSSET S.**, *Adolescence et exil(s) : Quand la honte « parle » au(x) lieu(x) du sujet*, Thèse: Psychologie: Bordeaux 2: 2008.
- MUCCHIELLI A.**, *L'identité*, 7e éd., Vendôme: PUF, 2009 (coll. Que sais-je ; n. 2288).
- NATHAN T.**, Trauma et mémoire, *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*. Initiations et sectes Métamorphoses de l'identité, 1986, I, n°6.
- NATHAN T.**, La fonction psychique du trauma, *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*. Initiations et sectes Métamorphoses de l'identité, 1987, II, n°7.
- NATHAN T.**, *L'influence qui guérit*, Mayenne: Odile Jacob, 1995.
- NATHAN T., STENGERS I.**, *Médecins et sorciers*, Marsat: Les empêcheurs de tourner en rond, 1995.
- NGO VAN, FLEURY H.**, *Contes d'autrefois du Viêt-Nam*, Paris: Editions You-Feng, 2001.
- NGUYEN DU**, *Vaste recueil de légendes merveilleuses*, Saint-Amand: Gallimard/Unesco, 1962.
- NGUYEN HUY LAI J.**, *La tradition religieuse spirituelle sociale au Viêt Nam*, Paris: Beauchesne, 1981.
- NGUYEN KHAC VIEN, HUU NGOC**, *Mille ans de littérature vietnamienne. Une anthologie*, s.l, Editions Picquier: 2000.

- NGUYEN KHAC VIEN.**, *Vietnam, une longue histoire*, Hanoi: Connaissance du Vietnam, Tê Gioi : 1987.
- NGUYEN KHAC VIEN.**, *Nos traditions militaires, Etudes Vietnamiennes*, n°55, Hanoi: 1978.
- NGUYEN KHAC VIEN.**, *Essais sur la civilisation vietnamienne, Etudes Vietnamiennes*, n°63, Hanoi: 1980.
- NGUYEN KHAC VIEN.**, *Enfants et familles dans la société vietnamienne actuelle, Etudes Vietnamiennes*, n°109, 3-23 Hanoi: 1993
- NGUYEN KHAC VIEN.**, *Le culte des ancêtres : projet de recherche ; famille élargie, lignage, culte des ancêtres. Etudes Vietnamiennes*, n°113, 07-17. Hanoi:1994
- NGUYEN KHAC VIEN.**, *Premiers résultats de l'enquête sur le culte des ancêtres en milieu urbain. Etudes Vietnamiennes*, n°113, 18-26. Hanoi:1994
- NGUYEN THANH HUYEN.**, *Le culte des ancêtres. Un trait caractéristique de la vie spirituelle des Vietnamiens, Etudes Vietnamiennes*, n°113, 27-46. Hanoi :1994
- NHUNG AGUSTONI-PHAN**, *L'esprit du Viêt-Nam*, Genève: Olizane, 1997.
- PASCHALIS N.**, L'espace social comme lieu du lien social, *Revue Esprit critique* [en ligne], été 2003, vol. 5, n°3. [Consulté le 7 décembre 2010].
Disponible sur: <http://www.espritcritique.org/0503/eso0503article03.html>
- PERCHERON M.**, *L'Indochine*, Suisse: Nathan, 1946.
- PHAN KE BINH**, *Viêt-Nam phong-tuc (mœurs et coutumes du Vietnam)*, Paris: Ecole française d'Extrême-Orient, 1980, collection de textes et documents sur l'Indochine, t II.
- PIETTE A.**, La photographie comme mode de connaissance anthropologique, *Terrain. Le corps en morceaux* [mis en ligne le 05 juillet 2007], mars 1992, n°18, pp 129-136. [Consulté le 22 mai 2011]. Disponible sur: <http://terrain.revues.org/3039>.

PITTARD E., *Les races et l'histoire*, Paris: La renaissance du livre, 1924.

POMONTI J.C., TERTRAIS H., *Viêt Nam communistes et dragons*, Paris: Le monde, 1994.

RENAUD J., ONG-CHUA, *Ho-Chi-Min, Abd – El- Krim et Cie*, Paris : Guy Bousac, 1949.

REUHLIN M., *Les méthodes en psychologie*, 12e éd., Paris: PUF, 2004.

REVEYRAND-COULON O., GUERRAOUI Z., *Pourquoi l'interdit ? Regards psychologiques, culturels et interculturels*, Toulouse: Ères, 2006.

REVEYRAND-COULON O., DIOP-BEN GELOUNE A., 2006, « Désir de langue, désir de mère : la transmission dans la migration », in *Cahiers de l'Infantile*, 5 : 87-102. Ères.

REVEYRAND-COULON O., « Retour sud-américain, une quête de soi », in Moro M.-R., Mestre C., *Partir, migrer : l'éloge du détour*, Grenoble : La Pensée Sauvage, 2008.

Rites et mise en scène de la vie sociale, *Informations sociales*, n° 70, 1998.

ROBEQUAIN C., *L'Indochine*, Paris: Armand Colin, 1952.

ROCHER G., Culture, civilisation et idéologie, *UQAC* [en ligne]. Un article publié dans le livre de Guy Rocher Introduction à la sociologie, première partie : L'action sociale, chapitre 4, pp. 101-127. Montréal: Les Éditions Hurtubise HMH ltée, 3e édition, 1992, Réimpression, 1995. [Consulté le 19 novembre 2008]. Disponible sur : http://classiques.uqac.ca/contemporains/rocher_guy/culture_civilisation_ideologie/culture_civilisation_ideologie.

ROHEIM G., *Psychanalyse et anthropologie*, Paris: Gallimard, 1967.

RUTH B., *Echantillons de civilisations*, *UQAC* [en ligne] édition électronique. Paris: Éditions Gallimard, 1950 (coll: nrf Les essais XLII). [Consulté le 27 mars 2009]. Disponible sur: http://classiques.uqac.ca/classiques/Benedict_ruth/benedict.html

Saigon 1925-1945, la fin des dieux blancs, *Autrement*, n°17, septembre 1992.

SANTIAGO-DELEFOSSE M., *Psychologie de la santé – perspectives qualitatives et cliniques*, Liège: Mardaga, 2002.

SAVANI A.M., *Visage Et Images Du Sud Viet-Nam*, s.l: Imprimerie Française d’Outre-Mer, 1955.

SEGALL M., Pour une psychologie interculturelle réellement pertinente, *Syracuse University,(USA)*, Département de sciences politiques [en ligne]. [Consulté le 26 juillet 2010]. Disponible sur: <http://www.unifr.ch/ipg/assets/files/DocSSRE/07%20GE/SegallM.pdf>

THAI VAN KHIEM, *VIET-NAM d’hier et d’aujourd’hui*, Tanger: Commercial Transworld Editions, 1956.

THERS A., *Symbolisation dans l’espace privé de l’univers religieux des vietnamiens ? Du Viêtname à la France, les négociations interculturelles*. Mémoire de Master II Sociétés contemporaines: Amiens: Université de Picardie Jules Verne (2005).

THERS A., *La quadrature du cercle. Pour une approche ethnopsychiatrique en travail social*. Mémoire de Master Diplôme d’Enseignement Supérieur d’Université: Centre Georges Devereux: Université de Paris 8 (1996).

THOMAZI A., *La conquête de l’Indochine*, Paris : Payot, 1934.

Trajectoires d’exils, *Hommes et Migrations*, janvier-février 2005, n° 1253, p27.

TRAN NGOC THEM., *Recherche sur l’identité de la culture vietnamienne*. Hanoi : Thê Gioi : 2001.

TRAN NGOC TEM., *Ban sac van hoa Viet Nam (Le caractère de la culture vietnamienne)*. Ho Chi Minh Ville : Edition de Ho Chi Minh Ville, 2001

Le Travailleur limousin, Hebdomadaire régional du Parti Communiste Français, 7 février 1948.

TRIBALAT M., SIMON P., RIANDEY B., *De l'immigration à l'assimilation: enquête sur les populations d'origine étrangère en France*, Paris: La Découverte/ INED, 1996 (Coll. Recherches).

TROLLIET P., *La diaspora chinoise*, Paris: PUF, 1994.

TROADEC B., *Psychologie culturelle, le développement cognitif est-il culturel ?*, Saint Etienne: Belin, 2007.

TRUONG DINH HOE, *Les immortels vietnamiens d'après le Hôi Chên Biên*, Paris: Ecole française d'Extrême Orient, 1988 (collection de textes et de documents sur l'Indochine XVI).

TROADEC B., *Psychologie culturelle du développement*, Paris: Armand Colin, 1999.

Universalis, autel [en ligne]. [Consulté le 16 septembre 2011].

Disponible sur:

<http://www.universalis-edu.com.ezproxy.u-bordeaux2.fr/encyclopedie/autels/#3>

Universalis, nom [en ligne]. [Consulté le 17 juillet 2010].

Disponible sur:

<http://www.universalis-edu.com.ezproxy.u-bordeaux2.fr/encyclopedie/nom/>

VAN GENNEP A., *Les rites de passage*, Mayenne: Picard, 1994.

VASSAL G.M., *Mon séjour au Tonkin et au Yunnan*, Paris: Pierre-Roger, s.d.

La ville de Saigon, hier et maintenant, Belleindochine [en ligne]. [Consulté le 19 août 2010]. Disponible sur: <http://belleindochine.free.fr/SaigonHieretAujourd'hui.htm>

VINSSONNEAU G., *Culture et comportement*, Paris: Armand Colin, 2000.

WADBLED M., La transmission culturelle active dans les familles vietnamiennes en France, *Hommes et migrations* [en ligne]. Article issu du n°1234, France, terre d'Asie. Cheminements hmong, khmers, lao, vietnamiens, novembre-décembre 2001 [Consulté le 17 mars 2012]. Disponible sur: <http://www.hommes-et-migrations.fr/index.php?id=886>

WADBLED M., Les *thánh thân* dans la migration, *Archives de sciences sociales des religions* [en ligne], juillet-septembre 2000, mis en ligne le 19 août 2009, [Consulté le 18 mars 2012]. Disponible sur: <http://assr.revues.org/20234>.

WEBER M., *Hindouisme et Bouddhisme*, Paris : Flammarion, 2003.

WEIL P., L'immigration dans l'espace national et européen: état des lieux et réponses politiques, *Revue VEI Enjeux*, 2001, hors série n°3. [Consulté le 12 juillet 2010]. Disponible sur: www.cndp.fr/archivage/valid/26310/26310-4663-4504.pdf

YAHYAOUI A., *Corps, espace-temps et traces de l'exil. Incidences cliniques*, Aubenas: La Pensée Sauvage, 1991.

INDEX DES AUTEURS ET DES MOTS CLES.

A

acculturation, 18, 90, 91, 114, 185, 188,
231, 261, 262, 263, 265
processus d', 270
processus d', 84, 189
acculturation
processus d', 196
ALEXANDRE DE RHODES, 154
altérité, 15, 58, 88, 139, 146, 150, 151,
153, 264, 278
analyse, 77, 91, 146, 147, 150, 153, 159,
168, 170, 173, 178, 240, 254, 261, 271
d', 159
de l'entretien, 173, 178, 189, 200, 208,
225, 236, 246
des données, 168
des dynamiques subjectives, 282
des entretiens, 136, 170, 267, 268, 275
des processus d'interculturalisation, 254,
266, 270
des résultats, 146
du discours, 254, 270
subjective, 254
analyse, 274
analyseur, 109, 140, 141
des processus d'interculturalisation, 175,
267, 278
anthropologie, 18, 55, 57, 62, 92, 104, 140
culturelle, 58, 59
diffusionniste, 58
évolutionniste, 36, 57, 58
moderne, 58
psychologique, 59
anti-communautarisme, 15
approche
émique, 148, 149, 150
étique, 150
asile, 48
assimilation, 31, 84, 87, 91, 114
autel
bouddhiste, 125, 134, 137, 174, 181,
182, 183, 185, 194, 211, 213, 215,
216, 219, 220, 224, 226, 229, 231,
233, 237, 239, 241, 242, 243, 246,
247, 250, 252, 253, 256, 263, 275,
412

catholique, 125, 137, 173, 174, 190,
193, 194, 195, 201, 203, 204, 205,
207, 273
des ancêtres, 125, 126, 137, 174, 176,
183, 184, 186, 188, 190, 198, 201,
203, 206, 207, 211, 217, 220, 229,
230, 232, 237, 240, 241, 246, 250,
251, 259, 263, 267, 271, 273, 275
des mères protectrices, 260
du génie
du ciel, 260
pour tout le monde, 260
axe, 111, 112, 192, 239, 268
du monde, 111

B

BARTH, 62
BOAS, 58, 59, 61
boat people, 47, 192, 230
BONTE-IZARD, 59, 61, 78, 90, 93, 94,
104, 120, 160, 261
bouddhisme, 35, 46, 107, 127, 131, 132,
133, 134, 212, 213, 214, 215, 219, 227,
260
du grand véhicule, 133, 213
du petit véhicule, 133
laïc, 132
theravada, 131, 133
vietnamien, 127
bricolage, 194, 284
BROCHEUX, 38, 39, 72
BROCHEUX & HEMERY, 35

C

CADIERE, 78, 79, 119, 123, 125, 128,
129, 131, 288
CAMILLERI, 75, 76
CAMILLERI et VINSONNEAU, 279
choc culturel, 17, 18, 52, 113, 117, 196,
264
CHOCHOD, 127
civilisation, 31, 36, 39, 40, 57, 58
COHEN EMERIQUE, 18
communautarisme, 87
communauté, 19, 31, 33, 38, 39, 50, 52,
74, 77, 79, 81, 82, 92, 96, 101, 102, 108,

- 114, 128, 131, 132, 175, 182, 189, 225,
236, 265, 267, 274, 275
asiatique, 99
chinoise, 50
française, 40, 82, 84
khmère, 21
laotienne, 21
vietnamienne, 89, 132, 166, 178, 182,
189
communauté, 15
COMTE AUGUSTE, 85
concept, 56, 160
d'acculturation, 58
d'acculturation., 90, 91
d'enveloppe psychique, 24, 70
d'identité
religieuse, 120
d'interculturalité., 91, 140
de culture, 62
de culture, 24, 55, 57
de culture, 67
de relativisme culturel, 58
de soi, 67
concept
de tout repos ., 119
CONDOMINAS, 93
conformisme, 33, 64, 139, 261
confucéen, 28, 288
bureaucratie, 39
éducation, 287
état bureaucratique, 36
immobilisme, 41
ordre, 235
ordre sociopolitique, 34
système, 33, 38
système philosophique, 61
confucéenne
bureaucratie, 34
dimension, 46, 250
élite, 35, 39
hiérarchie, 33
idéologie, 34
logique, 167
obligation, 253
pensée, 64
philosophie, 103
pratique absolutiste, 35
confucianisme, 32, 33, 34, 46, 96, 131,
134, 148, 261, 287, 288
introduction du, 29
principes du, 34
confucianiste
doctrine, 261
pensée, 167, 171
respect, 289
CONFUCIUS, 32, 134, 140
conscient, 94, 95, 111, 113, 140, 150, 168
construction identitaire, 55, 66, 67, 68, 69,
70, 71, 73, 75, 76, 79, 80, 82, 84, 86, 94,
104, 106, 108, 114, 139, 143, 198, 207,
236, 263, 264, 267, 270, 272, 273, 278
contact culturel, 13, 70, 84, 85, 86, 90, 91,
109, 110, 117, 143, 145, 147, 151, 155,
159, 166, 197, 265, 271, 272, 273
contexte, 157, 237, 286
environnemental, 117
géopolitique, 27
historique, 27, 60
interculturel, 160
local, 97
migratoire, 155, 279
politique, 49
social, 117
sociohistorique, 47, 85
contexte, 18
contexte, 114
contexte, 280
contre-transfert culturel, 119, 147, 150
culte
des ancêtres, 34, 81, 123, 124, 126, 134,
136, 149, 183, 193, 198, 203, 211,
227, 235, 244, 245, 259, 263, 272
culture
d'accueil, 46, 60, 70, 71, 74, 75, 76, 77,
83, 84, 86, 87, 88, 91, 96, 108, 109,
113, 114, 118, 140, 157, 158, 169,
170, 175, 187, 189, 196, 204, 216,
223, 231, 245, 251, 254, 264, 265,
267, 269, 270, 272, 275
d'origine, 46, 61, 68, 70, 71, 75, 84, 86,
87, 88, 91, 96, 106, 109, 110, 113,
115, 156, 157, 159, 175, 189, 198,
204, 223, 231, 236, 246, 253, 264,
266, 268, 271, 272, 273, 275
- D**
- déterminisme, 289
culturel, 276, 289, 290
DEVEREUX, 14, 20, 24, 29, 46, 71, 72,
73, 84, 109, 119, 143, 150, 151, 153
DI MEO, 67, 68, 88
diversité, 68, 111, 115, 149
culturelle, 99

DONTENWILL, 92
 DUBAR, 69
 DURKHEIM, 95, 109, 115, 139
 dynamique, 41, 45, 55, 57, 59, 62, 63, 64, 65, 67, 70, 75, 76, 84, 85, 86, 87, 88, 91, 92, 95, 106, 109, 110, 111, 143, 144, 147, 186, 204, 254, 263, 264, 266, 277
 adaptative, 156, 277
 culturelle, 20, 21, 34, 53, 62, 63, 64, 65, 68, 86, 88, 96, 141, 254, 274
 d'adaptation, 189
 de conservation, 189
 de création, 117
 interactionnelle, 86, 213
 interculturelle, 91, 92, 145
 psychique, 175, 267, 278
 psychosociale, 88, 108, 263

E

écosystème, 111
 éducateur spécialisé, 147, 148, 165, 166, 167, 171
 EIGUER, 94, 141
 ELIADE, 93, 104
 enculturation, 45, 55, 66, 67, 91, 114, 241, 255, 276
 processus d', 66, 68, 70, 89, 113, 255, 288
 environnement, 17, 21, 40, 57, 58, 63, 64, 65, 66, 73, 75, 86, 87, 88, 93, 94, 101, 104, 108, 112, 114, 138, 144, 175, 177, 241, 250, 252, 253, 256, 264
 ERIKSON, 68
 espace, 21, 40, 54, 77, 86, 87, 88, 92, 93, 94, 95, 97, 100, 104, 111, 143, 174, 175, 189, 216, 244, 264, 265, 269, 276, 290
 culturel, 94, 100, 278, 289
 de médiation, 87
 de projection, 21, 111, 142
 de rencontre, 92, 142
 de transmission, 113
 disponible, 75, 107, 187, 189, 217, 223, 270, 271, 277
 domestique, 101
 enculturé, 277
 géographique, 52, 88, 112, 222
 interdit, 150
 intime, 108, 265
 linguistique, 156
 naturel, 100
 privé, 81, 187, 254, 265, 289

profane, 141, 142, 177, 237, 240, 276
 sacré, 108, 141, 142, 177, 237, 240, 276
 sensoriel, 17, 282, 283
 social, 41, 73, 76, 81, 85, 86, 88, 89, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 100, 111, 112, 115, 143, 155, 158, 188, 196, 228, 254, 264, 265, 266, 275, 381
 transitionnel, 194
 estime de soi, 67
 ethnocentrisme, 13, 14, 15
 conscient et inconscient, 159
 de classe, 14
 latent, 254
 ethnopsychiatrie, 19, 71, 150
 étranger, 13, 17, 18, 29, 32, 34, 51, 67, 76, 85, 88, 100, 107, 117, 139, 150, 151, 152, 156, 186, 228, 255, 265
 évolutionniste, 120
 exil, 13, 27, 46, 47, 54, 56, 71, 72, 75, 77, 82, 86, 87, 88, 103, 108, 109, 112, 114, 115, 117, 125, 144, 149, 156, 167, 168, 175, 177, 184, 198, 206, 227, 236, 242, 254, 264, 266, 267, 270, 272, 273, 277, 287
 exotisme, 40
 expériences impressionnantes, 29, 45, 46, 62, 66, 72, 76, 96, 117, 175, 261, 286, 287

F

FAURE, 124, 126
 FERMI, 151
 FERREOL & JUCQUOIS, 56, 57, 117
 FREUD, 69, 72, 95, 109, 115, 276

G

garem indochine, 52, 98, 99, 106, 188
 génie, 127, 128, 129, 131, 136, 137, 146, 162, 180, 185, 213, 214, 227, 229, 235, 240, 242, 262, 271, 276
 de la guerre, 137, 174, 185, 240, 241, 260
 de la terre, 129, 137, 174, 251, 260
 des richesses, 130, 136, 137, 174, 251, 262
 du ciel, 137, 174, 235, 262
 du ciel, 136
 du commerce, 213, 215, 241, 242
 du foyer, 215
 du foyer, 128, 130, 136, 137, 174, 179, 180, 209

du foyer, 216
 du foyer, 241
 du foyer, 256
 du foyer, 260
 du foyer, 262
 du foyer, 262
 du sol, 129, 185, 213, 215, 220, 241, 251
 immortel, 31
 protecteur, 128, 131, 194, 235
 tuteur, 39
 génie
 du sol, 174
 GUERRAOUI, 91, 92, 117, 140, 144, 255
 GUERRAOUI et TROADEC, 14, 66, 67, 89, 117
 guerre, 35, 39, 42, 44, 47, 69, 72, 112, 194, 197, 198, 220, 222, 230, 242
 39-45, 41, 42, 48
 civile, 28
 d'Algérie, 42, 249
 d'Indochine, 27, 42, 47, 82, 155, 192, 227, 230, 250
 de l'opium, 36
 de libération, 31
 du cambodge, 50
 du Viêt Nam, 27, 28, 29, 44, 45, 47, 53, 65, 82, 123, 155, 186, 221, 227, 230, 262
 sino-vietnamienne, 50, 227
 TRINH-NGUYEN, 35
 guerre
 14-18, 48

H

HALBWACHS, 93
 HALL, 14, 18, 94, 150, 151, 168
 Hanoi, 32, 42
 HERSKOVITS, 29, 53, 59, 64, 90
 histoire
 familiale, 80, 126, 168, 175, 186, 188, 194, 198, 204, 206, 207, 230, 231, 236, 242, 252, 253, 254, 270, 273, 275
 HO CHI MINH, 41
 HOUZEL, 24, 69, 70
 HUARD et DURAND, 123, 124, 127, 170, 288
 HUU NGOC, 146
 hypothèse
 de travail, 174, 254, 267, 276

opérationnelle, 174, 267, 270, 271
 hypothèse, 23, 26, 30, 70, 141, 145

I

identité
 culturelle, 39, 45, 54, 66, 68, 70, 89, 92, 106, 114, 116, 117, 120, 140, 143, 144, 159, 175, 180, 182, 188, 196, 198, 227, 228, 236, 246, 255, 261, 262, 266, 267, 269, 270, 274, 275, 277, 278
 du moi, 33, 68, 176, 265, 266
 personnelle, 33, 66, 67, 68, 69, 70, 73, 77, 79, 86, 90, 91, 97, 176, 185, 188, 198, 228, 236, 262, 263, 265, 266, 270, 271, 272, 273, 274, 278
 religieuse, 21, 108, 109, 115, 116, 117, 119, 139, 262, 266, 273
 sociale, 68, 70, 73, 79, 82, 83, 86, 90, 91, 97, 100, 176, 182, 185, 198, 236, 262, 265, 267, 270, 271, 273, 274, 276, 278
 inconscient, 46, 60, 94, 95, 108, 111, 139, 140, 143, 150, 151, 159, 168, 277
 culturel., 46
 ethnique, 275
 idiosyncrasique ., 46
 individuel, 46
 instabilité, 34, 53, 110, 147, 264
 culturelle, 53, 64, 88
 de la structure familiale, 186
 institution éducative, 87, 94, 99, 106, 115, 142
 interculturel
 contact, 144
 interculturelle, 244
 étanchéité, 290
 perspective, 53
 problématique, 67
 relation, 89, 151
 rencontre, 56, 71, 77, 158, 211, 244
 situation, 92
 vécu, 89
 interculturelle, 102
 interculturels
 comportements, 89

J

JANUS, 109, 110

K

KARDINER, 61
KROEBER & KLUCKOHN, 56

L

L'ECUYER, 68
langue, 32, 87, 280
 anglaise, 156
 d'origine, 270
 du dominant, 183
 du dominé, 183
 du pays, 35
 écrite *nôm*, 156
 et psychologie
 interculturelle, 153, 157
 étrangère, 158
 française, 102, 135, 136, 155, 156, 158,
 183, 208, 243, 288
 indienne, 207
 maternelle, 75
 maternelle, 158
 morte, 264
 national Quôc-ngu', 156
 problématique, 168
 russe, 156
 vietnamienne, 35, 38, 107, 136, 150,
 154, 155, 183, 228
LAPLANCHE & PONTALIS, 72
LAPLANTINE, 45, 46, 54, 57, 58, 62,
 150, 160
LE HUU KHOA, 23
LE THANH KHOI, 14, 30, 31, 32, 33, 34,
 46, 127
Limoges-Beaubreuil, 16, 21, 22, 98, 125,
 135, 136, 158, 230, 244, 252, 263, 265,
 288
LINTON, 58, 61, 90, 111

M

mal jaune, 38
MALINOWSKI, 58, 59, 61
marqueur, 255, 275, 276
 culturel, 116, 175, 176, 255, 266, 268,
 269, 274, 277
méthode, 31, 147, 159, 160, 279, 281
 outil, 146
MEYER, 37
migrant, 13, 14, 28, 46, 60, 61, 70, 72, 75,
 76, 82, 87, 91, 95, 96, 97, 101, 113, 118,

 143, 145, 149, 151, 155, 157, 159, 163,
 231, 254
migration vietnamienne, 13, 47
modèle, 60, 88
 confucéen, 196
 conservation du, 117
 culturel, 39, 59, 60, 64, 66, 86, 111, 112,
 264, 266, 275, 277, 287
 culturel, 276
 culturel français, 288
 d'acculturation, 159
 d'analyse, 25, 160
 d'analyse', 147
 d'habitat, 108
 d'intégration, 28
 de conduite, 45
 de fonctionnement, 59, 60
 républicain, 87
 spécifique, 45
 vietnamien, 230, 265
MOLES et ROHMER, 112
monochrome, 18
MORO, 71, 87, 150, 278
MUCCHIELLI, 54, 67, 90

N

NATHAN, 71, 72
NGUYEN HUY LAI, 30, 31, 32, 33, 118,
 121, 126, 132, 134
NGUYEN THE ANH, 34
NHUNG AGUSTONI PHAN, 39
NHUNG AGUSTONI-PHAN, 154
noyau, 71, 111
 culturel, 61, 110, 175
 de la culture, 111, 115, 255, 262, 268
 identitaire, 54
 idiosyncrasique, 176
 psychique, 54

P

personnalité, 31, 32, 59, 69, 70, 85, 94,
 176, 186, 207, 208, 225, 246, 288
 de base, 61
 ethnique, 46
polychrone, 18
prévention spécialisée, 16, 18
processus, 13, 17, 21
 colonial, 41
 colonial, 38, 39, 40
 d'ethnisation sociale, 28
 d'interculturalisation, 22, 268

de socialisation, 20, 40
migratoire, 13, 14, 20, 29, 30, 46, 47,
286
processus migratoire, 47, 55, 60, 66, 86,
95, 103, 105, 109, 140, 143, 215, 227,
235, 236
projection, 60, 62, 92, 93, 94, 95, 104, 141,
186, 253, 271, 274, 275, 276, 277
psychologie, 21, 63
culturelle, 14
interculturelle, 13, 14, 53, 55, 63, 70, 71,
74, 87, 89, 95, 105, 106, 119, 140,
146, 147, 149, 159, 245, 254, 279,
286
sociale, 14, 67, 90, 140
transculturelle, 14

Q

Quang Công, 185

R

réaménagement, 69, 73, 82, 142, 266, 283
psychique, 145
psychiques, 144, 290
réfugié, 17, 19, 28, 45, 48, 51, 52, 99, 102,
107, 166, 236, 241, 242
politique, 52, 82, 83, 84, 192
relativisme culturel, 58
religion, 25, 30, 31, 32, 38, 109, 115, 116,
117, 120, 122, 123, 126, 132, 134, 144,
167, 187, 195, 197, 205, 206, 221, 231,
242, 251, 259
annamite, 123
approche succincte, 123
barbare, 38
bouddhiste, 136, 158, 168, 204, 206, 207
catholique, 38, 125, 126, 133, 136, 137,
200, 205, 206, 259, 263, 274
chrétienne, 34
de l'étranger, 262
des chinois, 32, 214
hindouiste, 111
nouvelle, 35
populaire vietnamienne, 133
vietnamienne, 46, 109, 114, 115, 118
réorganisation sociale, 106, 144
représentation, 27, 28, 37, 40, 68, 70, 91,
115, 139, 151, 152, 227, 243
culturelle, 47
du monde, 67, 95, 105, 106
idéologique, 151

matérialisée, 136
positive, 61
religieuse, 179
sociale, 73, 89, 91
symbolique, 68, 291
représentation
sociale, 280
restructuration psychique, 85, 106, 278
REVEYRAND-COULON, 113
RIOUX, 41
rites, 20, 33, 35, 61, 105, 109, 122, 124,
126, 134, 135, 139, 140, 144, 180, 196,
260, 261, 263, 265, 278
bouddhistes, 132
de possession, 240
dédiés, 182, 245
rites
d'agrégation, 106
RUTH BENEDICT, 59

S

Saigon, 19, 27, 36, 38, 40, 42, 45, 50, 54,
65, 82, 101, 102, 107, 186, 200, 202,
221, 222, 227, 228, 230, 249, 251
sociologie, 14, 91, 140, 284
stabilité, 45, 53, 63, 64, 65, 70, 85, 88,
147, 261
culturelle, 53, 55, 63, 64
système, 110, 111, 127, 175, 231, 266,
270, 271, 274, 277
culturel, 24, 28, 29, 38, 41, 45, 53, 61,
63, 65, 66, 74, 78, 80, 88, 96, 110,
114, 115, 117, 140, 141, 143, 144,
146, 156, 170, 214, 236, 243, 245,
255, 264, 271, 286, 287, 290
de construction identitaire, 69
de dénomination, 80
de parenté, 79
de pensée, 144, 244
de places, 148
de représentation
du monde, 92
dynamique, 69, 70
écologique, 87
éducatif, 61
effraction du, 71
explicatif, 111
interactionniste, 69
pragmatique, 124
projeté, 95
religieux, 229

scolaire, 155

T

TABOADA LEONETTI, 78

TAJFEL & TURNER, 68

taoïsme, 35, 46, 127, 131, 262

THAI VAN KHIEM, 34

transmission, 48, 66, 156, 168, 186, 188,
273, 287

du modèle culturel, 112

transmission

culturelle, 23, 46

transmission

du modèle, 60

transmission

du modèle, 63

transmission

intergénérationnelle, 126

transmission

de l'histoire, 194

transmission

du système culturel, 287

transmission

transgénérationnelle, 287

trouble, 32, 125

de l'élocution, 243

de la personnalité, 177, 275

du comportement, 275

envahissant du développement, 282, 283

psychique, 85

sociopolitiques, 287

TYLOR, 57

U

unité de sens, 68, 76, 77, 143

universel, 55, 57, 66, 78, 94, 104, 157

V

VAN GENNEP, 17, 78, 97, 100

VINSONNEAU, 67, 68, 81, 147, 150, 152,
160, 255, 280

ANNEXE 1

RETRANSCRIPTION DES ENTRETIENS

Entretien avec Monsieur MINH

DATE : **27/07/10**

LIEU: **R. D**

DUREE : **55 mn**

Conditions de l'entretien :

Langue utilisée pendant l'entretien : français **puis vietnamien**

Qualité de l'expression en langue française : **difficilement compréhensible obligeant la traduction des questions et des réponses**

Proposition interprète : **oui** réponse : **oui**

Présence interprète : **oui** qui ? **Sa fille**

Présence d'autres personnes durant l'entretien : **l'épouse. Celle-ci joue à un jeu vidéo juste à coté de l'endroit de l'entretien.**

Lieu de l'entretien dans l'habitation : **assis à table dans le salon face à l'autel.**

Lien chercheur/sujet :

Connu préalablement à l'entretien : **oui**

À quel titre : **personnel et professionnel**

Depuis quand : **20 ans**

Fréquence des contacts: **rare. Ne sort que très peu de son habitation. Ne fréquente pas les autres vietnamiens.**

Activités partagées : **non**

MINH ne sort presque jamais de l'appartement. Ne fréquente pas les autres membres de la communauté

Le sujet :

Année de naissance : **1950** Âge : **60.** sexe : **M**

Situation familiale : **Marié**

Enfants : **8** Âges et sexe : **29F 26F 24G 22F 20F**

Né au Vietnam : **2F** né en France : **2F1G**

Profession : **Sans emploi**

Nationalité actuelle : **Vietnamienne** Pays de naissance : **Viêt Nam**

Origine culturelle : **Vietnamienne** Métis : **père guinéen – mère vietnamienne**

Religion : **bouddhiste**

Religion du conjoint (e) : **bouddhiste**

Religion des parents : **père inconnu – mère bouddhiste**

Religion des beaux-parents : **bouddhistes**

Statut administratif si nationalité vietnamienne : **réfugié politique**

Date d'arrivée en France : **1985** à l'âge de : **35 ans** avec : **Epouse + 2 enfants**

Adresse au Viêt Nam : **Bien Hao (Sud Ho Chi Minh ville)**

Situation professionnelle Au moment du départ : **travaille avec sa famille qui possédait 3 magasins de vente, réparations, vélos, mobylette.**

Date de départ du Viêt Nam : **1985.**

Moyen : **avion**

Statut : **réfugié**

L'habitat :

Type d'habitation : **F4** étage : **6^{ème}**

Date d'entrée dans les lieux : **1986**

Habitats précédents : **non.**

Bref hébergement en centre hébergement Gatrem Limoges.

Retranscription:

(À propos de l'autel auquel nous faisons face) Est-ce que c'est le seul autel dans la maison ?
Oui, mais pas dans les chambres c'est interdit.

Il n'y a pas d'autels pour les autres génies ?

Si il y « chef cuisine » (référence aux génies du foyer) uniquement le 23 janvier. Reste toujours dans la cuisine, mais c'est pas obligatoire pour Ông Dia.

Au nord Vietnam pas même chose qu'au sud. Au sud Vietnam toujours présents dans la cuisine ; font (les sud-vietnamiens) la fête au milieu du mois. ; Au nord uniquement un jour, le 23.

Sud Viêt Nam, beaucoup de choses autour de la mort ; beaucoup de religions ; Caodai, Hoa-Hao,

(Sa femme présente intervient continuellement dans la conversation tout en jouant à un jeu vidéo)

Au sud Vietnam il y a mélange, chinois, laotiens, cambodgiens...

Vous êtes originaires du nord Vietnam et vous le quittez en 1954.

Qui a fait le ban tho ?

C'est moi tout seul.

En 1986, c'est la première chose que j'ai faite avant d'entrer dans la maison. C'est la première chose avant même d'avoir les meubles. C'est obligatoire dans la maison.

Mais avant bouddha et chef cuisine d'abord au milieu de la pièce et après vous faites prière et après y monte. (à sa place sur l'autel)

Chef cuisine pareil. C'est lui qui garde (qui surveille la famille)

Qui s'en occupe ?

C'est moi ? Ma femme met les fruits (sur les autels) mais c'est tout

Et les enfants ?

J. connaît, T. connaît, H. connaît pas parce ce qu'elle partie de la maison

Toutes les réunions de famille un enfant fait bruler un bâton d'encens.

Comment c'est ? (lui désignant l'autel ?)

En haut c'est bouddha. TI CA (il y a trois bouddhas) ... (brouhaha général tout le monde s'en mêle). Celui du milieu c'est le bouddha qui commande actuellement. A droite c'est Quan Am.

(L'épouse intervient : « Le bouddha du milieu c'est pour mon mari, Quan Am c'est pour moi. Si je suis toute seule ya pas ti ca (de statue de bouddha) ».

Chez I. c'est peut être pas comme ça. (Il s'agit d'un autre vietnamien, également afro-vietnamien, que nous connaissons mutuellement)

Il y a des règles ?

Si chinois garde Quan Am, pas ti ca dans la maison. (Parle longtemps sans que je comprenne).

Sa fille traduit. Selon les enseignements de ti ca tt le monde est au même niveau et les chinois veulent pas de ça ils veulent des classes.

En dessous de Bouddha ?

C'est la famille. C'est les 7 noms de famille. Ça c'est le grand-père maternel ; Une seule photo (se lève et me montre la photo sur l'autel ; c'est toujours aussi difficile à suivre). Ce grand père c'est le chef de la famille V.

A propos du brule parfum ? (que V. a longuement touché en tentant d'expliquer quelque chose que je ne comprends pas)

Réexplique (mais je ne comprends pas ; s'obstine à parler français)

Lui demande de parler vietnamien ; plus facile pour lui.

Le brule parfum est la représentation du premier porteur du nom V

Le troisième autel ?

Tu connais (me dit-il) *tu as le même chez vous.* (M'avait rendu visite il y a de nombreuses années. avait remarqué une statue qui m'avait été offerte au Viêt Nam)

(Comme je n'arrive pas à comprendre me l'écrit) :

Quang Cồng ; lui dans la guerre. Tu l'avais alors que je le cherchais partout en France.

(Conversation en vietnamien entre lui et sa femme)

Sur les 12 signes chaque signe a un génie. C'est le signe de mon papa. C'est le mien, c'est pour ma vie, pour mon cœur.

Au Viêt Nam ?

Oui, il y avait des autels, c'est obligé.

Combien ?

Bouddha + famille (autel des ancêtres)

Quang Cong il est qu'à Beaubreuil ?

Ça dépend des personnes.

Et chef cuisine ?

Aussi une fois l'année

Y'avait pas pour Ông Dia ?

Si obligé commerçants obligés

Et donc ça c'était obligatoire ?

Il faut comme ça, c'est pas obligatoire, il faut, il faut comme ça pas obligatoire, oui il faut comme ça, pas obligatoire, il faut comme ça, pas obligatoire .il faut comme ça pas obligatoire.

Oui commerçant aussi c'est pour faire rentrer l'argent beaucoup.

Qui s'occupait des autels ?

Ma mère toujours la mère moi regarder c'est la loi de la famille Parce que le père était parti ou ...Si il y a v avait eu quelqu'un c'est le père qui l'aurait fait ; mais ce qu'il faut c'est cœur de bouddhiste. Mon père s'en fout de ma mère.

Comment avez-vous appris ?

Papa allait à l'école bouddhiste (la pagode) et il apprend en regardant sa mère. C'est ma mère qui me montre. Depuis tout petit.

Rôle particulier ?

Oui je participais je mettais les fleurs, les fruits sur l'autel. C'est ma mère qui me disait.

Qu'est ce que vous avez conservé qui vient des autels du Vietnam ?

Y'a rien du tout de matériel il a rien pris sur l'autel au Vietnam ; quand j'ai quitté la famille c'est à moi de faire mon autel ; après tout seul.

Est-ce qu'en partant il a été fait quelque chose de particulier avec les autels.

On fait la réunion de famille avant de partir. On a fait un rituel il faut comme ça tous les vietnamiens tous les asiatiques. Même catholique asiatique ; c'est comme ça.

Vous amenez des prières ; une façon de faire ?

Il y a des choses que ma femme a ramenées du Vietnam. (Lors d'un récent voyage)

Sur la gauche c'est ma femme qui a ramené du Vietnam ; les bougeoirs à gauche et l'autel de la famille.

Mais à chaque fois que l'on amène quelque chose sur l'autel on doit l'amener à la pagode pour que ce soit purifié ; sinon ça ne marche pas.

Dans deux jours c'est la fête de Quan Am à la pagode. (À proximité de Limoges) Grande fête ; beaucoup de personne. Au Vietnam pour la fête de Quan Am tout le monde arrête de travailler. (Me montre l'invitation à la pagode de limoges qu'il a reçu). Quand vous montez le ban tho ; il faut que dans l'esprit bouddhique ; ça marche. A la pagode y sont chargés.

Il faut c'est comme ça. Même dans les juifs ; pas n'importe quoi, il faut parler comme ça. (fait un signe de la main indiquant qu'il faut rester droit)

Que sont devenus les ban tho au Vietnam ?

Chez ma mère. Ma mère est parti au USA. L'autel est parti à la pagode. Si moi parti je donne tout à la pagode. L'autel des ancêtres est parti au Vietnam chez mon frère.

Quand ma mère est partie. Il garde le nom famille V. Normalement c'est moi qui garde le nom V. c'est moi qui le porte je suis l'ainé. Dans la tête de la famille c'est moi qui porte le nom. Pas mon frère, y s'appelle V aussi, oui ils ont père différent mais c'est le même nom.

Pourquoi votre frère ne porte pas le même nom ?

Parce que c'est un métis aussi ; français blanc, pas français den (la couleur noir en vietnamien).

Avez-vous connu votre père ?

Non, il est parti après Dien Bien Phu. J'ai cherché mais pas retrouvé. Il est parti en Guinée. J'avais 4ans ; une assistante sociale a cherché mais n'a pas trouvé ; il est peut-être mort.

Est-ce qu'il y a quelque chose sur les autels qui raconte ce départ du Vietnam ?

Il n'y a rien.

Il y a rien ?

Je ne pouvais rien ramener à cause Viêt-Cong. Il y a une femme qui a réussi à ramener quelques chose du Vietnam, il n'y a quelle.

Et la photo du grand père ?

Je l'ai ramené. Je suis parti avec des petites photos. Juste des photos. Je les ai fait agrandir à Cora. (Centre commercial de Beaubreuil) rien d'autre.

Est-ce que sur l'autel il y a des événements particuliers qui se sont passés au Vietnam ?

Non, aucun événement.

Mais s'il y a quelque chose on le fait mais il n'y a pas de trace.

Et dans les prières ?

Oui, toujours, il faut. C'est pour ça que tu pries.

Est-ce qu'il y a une date particulière pour ce moment ?

Oui, c'est pour un décès le jour du décès, si tu es vraiment bouddhiste c'est trois fois par mois. Après il y a toutes les fêtes ; ti ca ; Thanh Thien...comme chez les catholiques.

Y a-t-il une fête pour le moment ou vous êtes parti du Vietnam ?

Non ; mais j'y pense toujours ; tous les jours ; a chaque fois que je prie ; ah oui ; le 17 juillet 1985.

Est ce que le 17 juillet vous faites une fête ?

Ah oui ; ma fille avait vingt jours quand on est parti. Là c'est sa photo dans le consulat français à Saigon. On devait partir plus tôt mais ma femme a accouché plus tôt. L'aéroport n'a pas voulu prendre mes parents parce que ma mère allait accoucher.

Avez-vous changé des croyances depuis votre départ ?

C'est pareil, ça n'a pas changé du Vietnam ; y'a pas de plus ou de moins. Je ne prie pas plus je ne prie pas moins. Ce que j'ai ramené ici par rapport à ce que je faisais au Vietnam c'est resté tel quel, Je ne peux pas le changer. Il faut que ce soit comme ça donc je fais comme ça.

Il y a des ban tho que vous ne faites plus ; nota génie du sol génie du commerce ?

Au Vietnam, chez ma mère, y'avait juste Ông dia. Il n'y avait pas Ông Thanh Tai. Y'avait que Ông Dia. Et donc ça je ne le fais plus ici. Je ne le fais que le jour de sa fête. Dans le 13^{ème} tous les commerçants le font. Le matin et le soir.

Ici comme vous êtes pas commerçant vous faites pas ?

Non non au Vietnam n'importe quel famille ils le font même si pas commerçant. Parce que Ông Dia et Ông Thanh Tai ils vont ensemble. Toujours deux. Ông Dia c'est le côté vietnamien et Ông Thanh Thai c'est le chinois. Je garde que le coté vietnamien. Je fais pas Ông Thanh Thai tt. C'est normal de l'avoir (Ông Dia) alors que l'autre (Ông Thanh Tai) c'est en plus.

Quelles différences entre les autels au Vietnam et autels ici ?

Au Vietnam ils sont plus grands ils ont soit une pièce juste pour l'autel ou ils ont tout le pan de mur ici on est réduit par la taille de la pièce et aussi pour l'encens on ose pas bruler c'est pour ça qu'il y a des faux encens électriques. Normalement il y a neuf bâtons d'encens qui doivent bruler en permanence. Mais ca fait trop de fumée.

Est-ce que cela change quelque chose pour la famille d'être si près des autels ?

C'est le lien qui unit la famille ; ça réunit la famille au Vietnam aussi. Un jour de fête ou tu n'allumes pas les encens tu rentres dans la maison et tu trouves qu'elle est froide. Y a pas de chaleur.

La manière dont on s'occupe de l'autel a-t-elle des influences sur la famille ?

Evidemment on ne peut pas construire un autel et ne pas s'en occuper ; soit on construit un autel et tu le fais comme il faut soit tu n'en construis pas.

C'est pour ça qu'il y a plein de personnes qui ne font pas d'autel parce qu'elles ne sont pas capables de s'en occuper. C'est facile de construire mais c'est très dur d'appliquer les règles.

Comment on fait pour faire un autel ? Et pour que ça fonctionne ?

Il faut pour ti ça ou Quan Am les amener à la pagode. Il faut les « Lam Lé ».

Après tu les ramènes à la maison. Tu dois préparer cinq plantes que tu trouves dans le commerce et que tu mélanges avec du riz pas cuit, dans un pot et c'est dans ce pot que tu plantes trois bâtons d'encens. Ca c'est en France mais au Vietnam tu ferais cuire tes plantes avec ton riz. (Les énumère en vietnamien)Après ça marche. Après tu dois donner des offrandes. Tu donnes à boire soit un soit trois verres jamais deux. Selon le jour ou l'événement tu mets des fruits du riz à boire. Pour l'autel des ancêtres tu peux donner de la viande pas pour bouddha parce que végétarien.

Pour l'autel des ancêtres on fait pareil ?

Non, il faut connaître le nom de tes ancêtres. Le premier autel quand j'arrive ici c'est pour bouddha ; et après un mois, deux mois, un an ; pour les ancêtres c'est pas obligé tout de suite. Bouddha si.

Pour les ancêtres tu fais bruler les encens et dans ta prière tu dois connaître le nom exact de ton ancêtres et tu pries pour cet ancêtre et il y a quelque chose qui se donne de lignée en lignée un nom que je ne connais pas (c'est sa fille qui parle à ce moment là) et qu'il ne m'a pas dit et c'est grâce à ça que ça marche si tu ne l'a pas ça ne marche pas.

Est-ce que c'est le véritable nom ?

C'est son vrai nom et son nom de reconnaissance. Avec ce nom la tu peux savoir d'où tu viens, ton appartenance.

A qui va-t-il transmettre ce nom ?

À J. Le fils aîné. Mais la famille de sa mère est explosée dans tout le monde. C'est lui qui porte le nom de la famille pour tout le monde.

Ce n'est pas difficile c'est la loi de la famille ; il faut. Normalement tous les petits frères et sœurs devraient venir ici le dernier jour de l'année pour lui montrer leur respect. Ça ne se fait pas parce qu'on est aux quatre coins du monde. Ça devrait être normal de leur part. Le jour de la mort de mon arrière grand-père on devrait revenir au Vietnam.

Les autels et Beaubreuil ? Est ce que Beaubreuil a des répercussions sur l'autel ?

(Traduit) Il n'en tient pas compte quand il est arrivé dans l'appartement la première fois il a vu tout de suite où serait la place de bouddha il savait qu'il serait à cet endroit comment il serait ; dans sa tête. Il ne pouvait être que sur ce mur. Normalement l'autel doit être dirigé vers le sud et là en fait il l'a fait parce que c'est en face de la fenêtre. Pour les catholiques c'est pareil. Ce qui compte comme dans cet appartement c'est la lumière. Je n'ai pas cherché à avoir un appartement au sud. Il faut que ce soit face à la lumière.

Je tiens compte, j'ai fait un choix entre la lumière et le sud.

Y a-t-il sur l'autel quelque chose qui provienne, qui parle, de Beaubreuil ?

Normalement, seulement quand je prie les ancêtres je parle de l'endroit où je suis de Limoges en France, de la rue, du quartier, du numéro de l'appartement.

Pourquoi ?

Pour que les gardiens puissent nous trouver ; les gardiens de Beaubreuil. Au ciel il y a un gardien qui s'occupe des morts de Beaubreuil. Il y a un gardien pour les vietnamiens bouddhiste de Beaubreuil, en haut et en bas.

C'est quoi ?

En haut c'est le gardien du ciel et en bas c'est le gardien de la terre (L'interprète n'arrive pas à comprendre) en bas c'est la terre en haut c'est le ciel. Pour la terre c'est Thu Dia ; grand Thu Dia. Il y a le grand pour la ville, c'est pareil chose que Maire de Limoges, conseillers, habitants. Il y a plusieurs génies de la terre un pour Limoges, un pour Beaubreuil, un pour l'immeuble, un pour la maison. C'est des croyances d'avant, bouddha y vient après. C'est ti ca qui a unifié tout le monde.

Les autres personnes de Beaubreuil et les ban tho ?

Non, ça n'a rien à voir. Des chrétiens peuvent rentrer à la maison je le vois les accepte je vais à l'église.

Dans les offrandes ? (en lui désignant une bouteille de champagne posée sur l'autel des ancêtres)

On peut mettre ce qu'il aimait. On peut mettre des fruits de limoges, tout ce qu'il y a en France pour Thi ca et les ancêtres, on peut lui donner, si on est en Espagne c'est pareil.

Rapport autres religions et les autels.

Non ya rien qui influence. Il ne faut pas prendre les influences des autres sur l'autel. J'ai choisi d'être bouddhiste je ne peux pas être autre chose. Je prie pour ma famille et tout le monde que tout se passe bien je ne demande pas à être protégé contre d'autres religions ou personnes. Tout le monde est pareil je ne veux pas différencier les autres cultures c'est bouddha qui l'a dit.

Y a t'il quelque chose sur l'autel qui a été fait à cause de Beaubreuil ?

Non rien de spécial.

La dernière fois où l'autel a été modifié ?

Le 30 décembre (du calendrier vietnamien) pour le nettoyer où je peux tout enlever des autels. C'est le seul jour.

Le dernier objet posé sur l'autel ?

Je ne me souviens pas. Les deux fleurs de lotus rouge

Le premier ? *C'est Thi ca. La première chose dont je me suis servi c'est ce bol de porcelaine ou je mets l'encens et que le foyer (le foyer d'hébergement Gatrem de Limoges) m'avait offert lorsque l'on est arrivé à limoges.*

Chaque objet raconte une histoire ?

Voilà, c'est ça. J'ai pas mis les choses n'importe comment. Tu surélèves toujours Thi ca.

Mais au Vietnam Thi ca est séparé des autres autels ?

Non là aussi c'est séparé par la planche. Mais comme ici on a pas la place, on rassemble et ca fait des étages.

Est-ce que les autels ont un lien les uns par rapport aux autres ?

Ya pas de lien. Y'a un lien pour moi le plus profond c'est Thi ca, c'est lié sans être lié.

Est-ce que ça marche ?

(immédiat, sans interprète) *oui ca marche.. Si ca marche pas c'est que je n'aurais pas assez de foi.*

Je suis les enseignements de Thi ca qui dit que dans ta vie il faut que tu réfléchisses à ce que tu fais si ce que tu fais est bien ou pas et avant de prendre une décision ou de faire quelque chose, c'est bien ou c'est pas bien et repense à ces enseignements et tu choisis ta voie en fonction.. Si je fais quelque chose de mal c'est sur que ca va revenir quelque chose de mal si je fais quelque chose de bien comme pour les enfants, si je pense que c'est bien tôt ou tard les enfants reviendront.

L'entretien se conclut sur la fête à la pagode du samedi suivant. Où des bonzes vont passer un examen. Fait un plan de l'appartement pour relever les autels et lui demande de m'écrire les noms vietnamien cités pendant l'entretien afin de ne pas faire de fautes lors de la transcription.

Entretien avec Monsieur ALBERT.

DATE : 29/07/10

LIEU: **A. F. E**

DUREE : **56mn**

Conditions de l'entretien :

Langue utilisée pendant l'entretien : **français**

Qualité de l'expression en langue française : **bonne**

Proposition interprète : **oui** réponse : **non**

Présence interprète : **non** qui? :

Autres personnes durant l'entretien; qui et où? : **Non**

Lieu de l'entretien dans l'habitation : **salon**

Lien chercheur/sujet :

Connu préalablement à l'entretien : **oui**

À quel titre : **personnel et professionnel**

Depuis quand : **18 ans.**

Fréquence des contacts: **très réguliers**

Activités partagées : **non**

Le sujet :

Année de naissance : **1954** Âge : **56.** sexe : **M**

Situation familiale : **Célibataire**

Enfants : **0** Âges et sexe : **0**

Né au Vietnam : **0** né en France : **0**

Profession : **Sans emploi**

Nationalité actuelle : **Française** Pays de naissance : **Viêt Nam**

Origine culturelle : **Eurasien**

Père, militaire français engagé en Indochine.

Religion : **catholique**

Religion du conjoint (e) : **sans objet**

Religion des parents : **père catholique – mère catholique**

Religion des beaux-parents : **inconnue même si très probablement catholiques**

Statut administratif si nationalité vietnamienne : **sans objet**

Date d'arrivée en France : **1975** à l'âge de : **21 ans** avec : **seul**.

Adresse au Viêt Nam : **Saigon (Q1. 1^{er} arrondissement. Centre-ville)**

Situation professionnelle au moment du départ : **Etudiant + petits boulots**.

Date de départ du Viêt Nam : **1976**. Moyen : **avion** Statut : **rapatrié**

L'habitat :

Type d'habitation : **F2** étage : **4** Date d'entrée dans les lieux: **1980**

Habitats précédents en France : **Paris**

Retranscription de l'entretien :

Dans l'entretien il y a quatre parties. C'est une discussion. On discute entre nous, j'ai marqué des questions pour ne rien oublier, il n'y a pas de bonnes ou mauvaises réponses, ce n'est pas le but. D'abord y'a des renseignements un peu administratifs. On va parler français, tu parles très bien le français mais on peut parler en vietnamien si tu veux je ferai venir un interprète. On se connaît depuis plus de 15 ans. « *Plus quinze ans* » on se voit régulièrement.

Tu es célibataire sans enfant, tu es sans emploi.

Tu es métis ?

Oui Eurasien père français mère vietnamienne

Ta religion ?

Chrétien

Tes parents ?

Tu sais bien mon père il est chrétien ; ma mère aussi.

Tu es arrivé en France ?

Le 16 octobre 1975 j'avais 21ans, je viens de Saigon, quartier 1, pas loin du palais présidentiel. Je suis venu en avion comme rapatrié.

Que faisais tu au Vietnam ?

J'étais étudiant, je travaille un tout petit peu ; en lettres rien de spécial, des petits boulots

Nous sommes au 4^et d'un F2 et j'habite ici depuis au moins 1980. Avant 1980 j'étais à paris ; *j'ai fait service militaire à paris ; à Orléans.*

Tu as fait le service militaire ?

*Ah oui oui à Orléans je suis canonnier. 7 mois à Orléans puis après on a déménagé à Melun en région parisienne, 5 mois. Je fais un an d'armée
Je suis arrivé en France 5 mois avant ma mère, tout seul ; à pat mes frères mes sœurs y sont arrivés vers 1955/ 56.*

Il y avait 2 sœurs 3 frères, ils sont arrivés en France avant et moi parce que nous sommes tous de nationalité française. Je suis le plus jeune de la famille et j'ai vécu avec elle jusqu'en 75. ma mère voulait que je reste auprès d'elle dans le cas où elle est malade. 07.30 y'a personne qui s'occupe d'elle donc elle veut que je reste avec elle parce que je suis le dernier le plus jeune dans le cas où elle est malade, ya quelqu'un à côté d'elle pour surveiller pour...

Et ton père il est reparti après 1954 ?

Il est reparti après Dien Bien Phu, il voulait ramener ma mère mais elle voulait pas parce que ma mère elle a encore mes grands parents maternels, tata, tonton ; c'est pour ça elle ne peut pas quitter le Viêt Nam donc elle garde les enfants et elle dit à mon père tu t'en vas tout seul moi je reste avec tes enfants ; voilà, et mon père il est parti tout seul en 1954...

Ma mère elle arrive en France en 1976, et elle vient directement de Sarcelles à Limoges, parce qu'à l'époque Sarcelles c'est un centre d'accueil des rapatriés. Pour les réfugiés politiques, les boat people c'est Créteil. Sarcelles c'est pour les français rapatriés et puis ma mère elle vient directement en mars 1976 à Limoges jusqu'à sa mort. Elle habite toujours à Limoges sans jamais déménager. Elle habite toujours à Limoges depuis son arrivée du vietnam.

Maintenant on va parler des autels, les autels ici dans l'appartement il y en a combien ?
Alors, un seulement. Autel, mais vraiment pour bon dieu y'en a un. Un bien sur, mais si on a une grande famille y'en a beaucoup, parce que là je peux dire que tu sais ça c'est mon propre père et ma mère et le monsieur là bas c'est mon beau-père parce que ma mère elle a deux maris. Le premier c'est un réunionnais d'où sont nés mes grands frères mes grandes sœurs et il est mort en 1945 tué par les japonais en faisant son service ; voilà. Et puis après sa mort ma mère elle connaît mon père, mon propre père.

Donc ceci c'est un autel pour le premier mari de ta mère ?

Oui, voilà, voilà, plutôt souvenir pour moi, plutôt du respect. Y'en a deux (autels) oui

Et c'est important pour toi, parce que tu ne l'as pas connu son premier mari ?

Oui bien sur mais c'est important pour moi aussi puisque bon bé ; grâce... bon pour moi c'est personnel tu vois, ma mère elle touche pension, c'est à lui, ce n'est pas à moi parce que c'est à lui que ma mère elle est mariée et mon père il (11.05) vit en concubinage avec ma mère ;

elle est pas mariée. Ma mère elle touchait une pension de veuve de guerre du premier mari. C'est-à-dire ce monsieur là.

Il était réunionnais, il est né à saline (?)(Lui désignant une photo)

Ça c'est mon grand frère, c'est son fils (au premier mari), il est mort, jean baptiste il s'appelle.

Mais comment t'a été en contact avec eux ?

Tu sais pourquoi ? , parce que bon, quand mes frères mes sœurs y sont arrivés en France, ils ont toujours écrit des lettres au Viêt Nam pour contacter avec ma mère. Plus ou moins ils ont toujours donné des nouvelles des grandes sœurs qui habitent en France.

Le premier mari de ma mère il a fait la guerre d'Indochine aussi, il est célibataire, quand il vient au Viet Nam pour faire la guerre.

Mais tu me dis qu'il est mort en 1945 !

Oui, mais avant sa mort, il a fait son service militaire au vietnam. C'est l'époque de la guerre d'Indochine ; déjà pendant la 2^{ème} guerre mondiale. Et puis il est tombé amoureux de ma mère à l'époque, ma mère elle est célibataire aussi et lui c'est le premier amour de ma mère si tu veux et ma mère aussi c'est son premier amour. Et puis il a demandé une permission de mes grands parents du côté de ma mère de marier avec ma mère. Et mes parents y sont d'accord donc il est marié avec ma mère au Vietnam ; mariage à la mairie et tout ça comme ici et puis ils ont donné cinq ou six enfants, mais y'a trois qui sont vivants seulement ; les autres y sont morts. (13.26).la première ; l'ainée c'est une fille, Marie, puis après c'est ce monsieur là ; Jean (en montrant sa photo sur l'autel)

Lui ; c'est ton demi-frère ?

Oui, et après Yvonne celle qui habite à bordeaux. Y sont trois de monsieur I (le premier mari), y sont tous nés au Vietnam. Cet autel c'est pour honorer ce monsieur et ce qu'il a apporté à ma mère et son fils qui est mort.

Est-ce que sur cet autel tu fais des prières ?

Je fais des prières pour tout le monde ensemble

Mais devant cet autel ?

Je fais des prières à ta place là ou tu es assis ou sinon je fis prière dans les églises du centre-ville. Mais toujours je pensais à mes grands parents paternels comme maternels puis après à mon beau père ce monsieur la et après à mon père.

Cet autel où il y a la vierge marie c'est l'autel chrétien ?

Chrétien oui, voilà. vierge marie, jésus, le bon dieu et quelques livres des saints que j'aime bien ; Sainte-Thérèse de Lisieux Saint-Antoine de Padoue. J'ai lu sa vie ce qu'il raconte...

Là aussi c'est chrétien mais tu vois j'ai pas assez de place c'est pour ça

Et dessous les deux photos à gauche c'est ta mère et à droite c'est ton père. Comment as-tu récupéré la photo de ton père ?

Cette photo là il l'a fait au Viêt Nam, j'ai ramené avec moi en France, en 75, ma mère elle dit toujours, « moi je garde de mon côté toi tu gardes de ton côté y'a des photos de ton père quand il a fait la guerre d'Indochine quand il a vécu avec moi et que vous êtes nés vous trois, trois enfants, trois garçons. 2 qui sont morts petits, trois qui sont en France ; J. qui est décédé.

Il reste M. et Y. et de mon côté deux autres frères JP, JC et moi qui sont en France et que tu avis vu pour l'enterrement de ma mère. J'ai même des photos encore ici.

Ces autels qui est-ce qui les a mis là ?

C'est moi,

Ils sont placés sur deux meubles ; c'est toi qui t'en occupe ?

Oui, oui, quand ma mère est vivante des fois c'est elle qui s'en occupe mais plutôt moi je me sens jeune je suis le fils donc je dois respecter c'est moi qui doit le faire

Quand tu arrives en France t'amène les photos avec toi ? (17.15)

Oui, oui, plus ou moins oui, c'est des photos du Viêt Nam

Qu'est ce que tu amènes en France, qu'est ce que tu as avec toi ?

A part les photos ; oh il y a des petites cassettes de musique que j'amène en 75, j'en amène au moins 150 et en plus je dois en donner aux douanes sinon ; tu comprends...en 1975 ; mais moins que maintenant, moins pire que maintenant, maintenant c'est pire...

Tu ramènes des cassettes et des photos du Vietnam.

D'où viennent les statues de la vierge sur l'autel ; tu les as trouvés où ?

La sainte vierge tout ça ?

C'est ma mère qui a trouvé en France ; à Lourdes je crois parce que ma mère elle a fait plusieurs pèlerinages à Lourdes avec les autres tatas vietnamiennes

Qu'est ce qu'il faut pour faire un autel ?

Ça dépend de la religion ; bon je suis chrétien on peut dire c'est toujours la sainte vierge et dieu au dessus des ancêtres, toujours, toujours, ou bien cote à cote come ça mais jamais les ancêtres au dessus du dieu ou de la sainte vierge ; c'est toujours comme ça ; ça c'est l'essentiel tu vois.

Mais comment vas-tu procéder pour l'installer dans la maison ?

Pour trouver une place tout ça ? L'autel on fait toujours dans la salle de séjour, jamais dans la salle à coucher jamais jamais parce que ya des moments que tu...hein !, tu comprends bien, les saletés donc c'est pas bien. C'est toujours et chez nous au Viêt Nam c'est pareil c'est toujours dans la salle de séjour ; du respect...

Dans ta chambre il n'y a aucun signe religieux, il n'y a pas de croix, pas de signe religieux ?

Non, non, pas dans la chambre.

Tu installes l'autel et après comment tu sais que ça marche ?

C'est-à-dire ? Ah ça marche dans ta tête, oui dans ta tête, c'est-à-dire bien propre, bien correctement, soit propre, et puis toujours il fut plus ou moins des fleurs ; des frais ; si tu as l'occasion d'acheter c'est du respect et puis avant ya pas de sorte de fruit pour les parents chez les bouddhistes il doit toujours y avoir quelques sortes de fruits pour les grands parents... les parents, tout ça. Pour la vierge Marie il n'y a pas besoin de fruit,

Là c'est du respect comme ma mère elle aime bien la mangue quand elle est vivant donc je pense à elle c'est pour ça bon mon père je sais pas si y connaît la mangue ou non, sans doute y connaît quand il est au Viêt Nam, sans doute, sans doute, il a déjà goûté quand même c'est comme ma mère elle aime bien c'est du respect je mets pour elle comme ça

El la bouteille qu'il y a à derrière de la photo de ton père

C'est l'eau de Lourdes... (Se déplace pour montrer)

Mais il y a un autre autel là ?

Ah oui, ah oui, Tu mets tous les jours soit tu mets bougie, mais c'est rare, pour grandes fêtes, tout ça tu mets bougies, mais sinon tu les jours tu mets un encens comme ça.

C'est pour qui cet autel ?

aussi ; mais je n'ai pas assez de place premièrement, (21.36) et deuxièmement je trouve ici qu'il y a une petite place c'est pour ça je mets de l'encens et puis tu vois à coté il y a un bouquet de toute sorte de plantes , c'est du bambou, c'est du respect quand même et puis je mets l'encens tous les jours pour mes grands parents, mon beau-père, et mon père et ma mère, tout ça, plutôt le matin mais si t'oublies tu mets le soir. Mais si ça va tu mets toujours le matin c'est mieux. Ce n'est pas un autel exactement c'est un lieu où tu mets un encens pour souvenir, pour rappeler ou pour respecter les grands personnes de la famille qui sont disparues...mais c's pas exactement un autel tu vois. Mais si je fais tout ça c'est parce qu'il n'y a pas de place.

Il faut beau ou pas beau, mais propre bien range bien organise si tu les moyens il faut toujours des fleurs il faut tous les jours tu allumes un encens, comme ca voilà, mais le plus important c'est de faire la prière le plus souvent possible, tous les jours c'est bien, sinon tous les deux ou trois jours, la prière de la chrétienté tu vois. Mais ça dépend des religions pour moi je fais la religion de la chrétienté

Quand tu dis chrétien c'est comme catholique ou c'est différent ?

Je ne pense pas c'est différent moi je dis chrétien je ne dis pas catholique, non oui. Pour l'autel il faut faire des prières.

Au Vietnam est-ce qu'il y avait des autels comme ça ?

Ah oui ! Pareil, ma mère elle fait pareil, au Vietnam ma mère s'occupe, elle s'en occupe la première fois et quand c'est bien installé avec toujours des fleurs, des fleurs.

C'est ta mère qui s'en occupait ?

Oui, mais moi aussi. Les autres frères y sont tous déjà en France, j'ai vécu avec elle tout seul jusqu'à l'évènement 75

C'est qui qui t'a appris à faire les autels ?

Oh ben, sans doute ma mère parce que mon père quand il a quitté le Vietnam je n'avais que huit mois, 7 mois, 8 mois je le connais pas. C'est grâce à ma mère que je connais les coutumes, je regardais

Y'en avait combien d'autels dans la maison au Vietnam ?

Chez nous au Viêt Nam ? Un seul, comme ça, chrétien et les ancêtres, Au même endroit dans la maison, je crois, dans le salon

Au Vietnam j'ai fait le catéchisme tout ça, baptisé tout tout, puis j'ai tout passé confirmation, communion parce que j'étais toujours dans les écoles chrétien, l'école des sœurs et des frères,

Sur les autels ici y a-t-il des choses qui étaient au Vietnam ?

Les photos, que les photos ; rien d'autre c'est tout tous les autres ça vient de France.

Les prières ce sont les mêmes ?

Ah oui, notre père qui est aux cieux, la prière pour la sainte vierge et tout ça.

La maison existe toujours au Viêt Nam ?

Ma mère la vendu avant de partir

Qu'est ce que les autels sont devenus ?

Je ne sais pas, je ne sais pas, pas du tout du tout, je ne sais pas ceux qui habitent après ma mère, quelles religions ils étaient tout ça je ne sais pas. Ma mère l'a vendu à un communiste, c'est elle qui me disait comme ça c'est tout, je ne sais pas si il avait un autel ou pas,

A quoi ça sert les autels ?

Là c'est une bonne question et c'est très important, d'abord quand tu mets un autel ça veut dire que t'es croyant et plus ou moins pratiquant, croyant d'accord mais si croyant et pas pratiquant c'est pas bien non plus il faut pratiquant c'est comme nous par exemple les catholiques faut aller à la messe tous les dimanches et puis une fois par an aller pour aller faire les confessions avec le prêtre.une fois par an, d'après nous quoi. D'abord voilà l'autel c'est comme ça tu penses au bon dieu tout ça et après les ancêtres c'est très important.

Mais pourquoi c'est important de penser au bon dieu et aux ancêtres ?

Je ne sais pas peut-être c'est la question de la mentalité, plutôt chez nous les vietnamiens ou les asiatiques c'est comme ça on vit plus du passé que de l'avenir. On pense souvent aux ancêtres, aux parents.

Est-ce que depuis que tu es en France tu as change de croyances ?

Oui, un peu quand j'étais au Viêt Nam j'étais souvent à la messe tous les dimanches mais quand je suis arrivé en France j'ai abandonné l'église tout ça pendant des années pas beaucoup ; 3, 4 ans. J'ai dit mais ce n'est pas bien tout ça, puisque tu es chrétien, catholique, tu es baptisé tout ça

Il faut que tu reconnaisse dieu, l'église et puis à peine trois ans tous les dimanches je vais à la messe.

Pourquoi tu avais abandonné ?

Oh tu sais la jeunesse les péchés de jeunesse, on s'amuse on est crever. C'est en arrivant en France que j'ai abandonné mes croyances ; un peu, et puis après j'ai dit mais c'est pas bien, il faut reprendre ce que j'ai vécu, il faut revivre comme j'étais au Vietnam ce n'est pas bien comme ça et depuis tu vois...je vais à la messe.

Ong Thanh Thai, Ông Dia tu fais? (génies du commerce -taôisme)

Non je fais pas ça c'est plutôt chez les bouddhistes, chez les chrétiens non

Au Vietnam il n'y avait pas Ông dia, ông Thanh Thai chez toi ?

Non ma mère elle a pas mise.

Qu'est ce que tu as laissé, ou perdu au Vietnam ?

Oh tu sais pas grand-chose parce que quand les américains y sont battus au Vietnam je suis encore jeune j'ai 21 ans donc j'ai pas encore trop d'expérience pour la vie, on a perdu un peu la jeunesse mais moi je pense on a pas bien profité. Quand j'ai quitté Vietnam j'avais 21 ans. Mais avant y'a encore la guerre, donc j'ai pas bien profité ma jeunesse, j'ai perdu un tout petit peu une portion de ma jeunesse, voilà. On ne peut pas s'amuser comme on veut à 11heures, c'est le couvre feu. Donc on peut pas aller comme on veut. Pour moi personnellement, c'est plutôt la jeunesse que j'ai perdu mais sinon matériel j'ai une très belle vie une bonne vie, puisque ma mère s'occupe bien de moi,.

Elle faisait quoi ta mère ?

Ma mère elle fait rien, elle est veuve de guerre et la bas elle touche de l'argent français. Elle doit aller dans la banque ; banque française de l'Asie, pour changer l'argent en piastres, c'est pour ça mes copains mes amis se moques de moi, y disent t'es un prince toi. Sinon ma vie ça va pas trop pénible, je regrette seulement j'ai perdu un tout petit peu ma jeunesse, par rapport avec les autres y ont un peu crevés de faim.moi j'ai un peu la chance de ce coté là. J'ai une belle vie si tu veux.

Est-ce que tu dis avoir perdu on le voit dans les autels ? Est ce qu'on peut le voir dans les autels ?

Oui, oui. Quand je viens en France quand je suis perdu ; j'ai l'occasion de passer à coté d'une cathédrale, ou d'une église j'y rentré cinq dix minutes, j'ai honte, j'ai honte...

Juste après être arrivé en France ?

Oui, des fois je rentre mais je suis timide je suis comme quelqu'un qui n'est pas catholique, comme quelqu'un qui n'a pas la même religion, je suis timide, j'ai honte de moi-même, pourquoi j'ai abandonné le bon dieu, et la sainte vierge pendant des années, tant d'années. Et au fond de moi je dis t'es pas digne Gilbert de mettre les pieds dedans.je me sens perdu un peu comme un agneau qui est perdu de son troupeau, voilà je me dis ça va pas, suis pas digne de rentrer ici après tant d'années, de temps en temps je fais des prières mais je pense pas bien après je suis perdu complètement, et puis Pour moi y ne m'abandonne jamais toujours le bras ouvert avec toi. Puis petit à petit quand je pense de l'évangile, ca va réchauffer mon cœur et petit à petit je vais souvent à l'église et les choses qui reviennent automatiquement et je reprends du courage, je suis fier de moi, je suis chrétien,toi tu es G, c'est ta religion y faut pas que tu abandonnes, même si tu commets beaucoup beaucoup de péchés, grave ou moins grave mais dieu y te pardonne toujours, y te condamnes pas, au fond de moi je pense comme ça,.

Et petit à petit tu vois...

Après le départ du Vietnam, au début des premières années en France, j'ai abandonné ma mère, la messe, le dimanche tout ça. Les autels m'ont aidé à redevenir. Tu sais pourquoi je suis perdu parce qu'en France on a la liberté à 100% tu peux faire ce que tu veux, jusqu'à deux trois heurs du matin, y faut pas violer, y faut pas faire de grands péchés, c'est tout.

Et puis en plus une nouvelle vie, un autre monde qui s'ouvre devant toi, c'est pour ça de ce coté là tu as perdu un peu, Dieu, tout ça, je préfère trop la vie humaine que la vie spirituelle. La fête tous les week-ends. Nuits blanches, nuits blanches, à Paris. Boite, discothèque et puis

à l'époque je n'avais que 21ans, encore jeune plein dynamique, c'est normal et puis tout est nouveau, tu fais des connaissances...

C'est plus la liberté ici que la guerre au Vietnam qui te perturbe ?

Oui parce que j'ai pas beaucoup connu la guerre au Vietnam, j'ai pas le droit de faire la guerre au Vietnam. Je suis étranger au Vietnam. Il faut que je paie l'impôt tous les ans, 4000 piastres, impôt étranger, il y a une sorte d'impôts pour les étrangers. J'ai pas le droit de faire la guerre, si je vais à l'armée il faut que j'abandonne ma nationalité française, sinon non.

Je vis la guerre de loin mais je vois aussi vraiment la guerre devant mes yeux, avec les événements de 68, l'offensive de Saigon, et puis 75, le Sud ont perdu , les communistes ont gagné mais y'a pas de morts beaucoup comme en 68. Je vois des morts c'est la guerre civil au cœur de Saigon là je vois la guerre devant mes yeux.

Sinon je vais à l'école puis à la maison, me balader, les cinémas, la belle vie,

Ce qui te fait problème c'est plutôt la liberté en France ?

Oui c'est ça, et en plus la famille, mes frères et mes sœurs je connais pas depuis très jeune et j'ai presque oublié physiquement comme moralement.

Vous avez avec ta mère habité chez eux à votre arrivée en France ?

Non j'habite dans le centre d'accueil

Y t'on pas pris chez eux ?

Ah si si si tout le monde, et puis voila la première fois que je vois mes frères. Et en plus l'idée de revoir mon père, je savais bien qu'il est encore vivant, il habite quelque part dans les quatre coins de la France. Tu vois c'est pour ça je me dis le père, le père...ça fait 21 ans que j'ai pas vu. Je l'ai revu grâce à mon frère J. C. il a cherché dans les vingt départements de paris et puis heureusement nous avons une tante, la jeune sœur de mon père, elle habite à Montparnasse, et puis elle a téléphoné à mon père. Mon père il habite à.....coté Charles de gaulle,

Roissy ?

Le quartier chaud, où y des émeutes, Sevran. Il habite à Sevran mon père. J'ai vu mon père pour la première fois à la gare du nord, un rendez vous ; aie, aie, aie. J'avais une fleur, une rose, une vraie, dans la poche de ma veste parce que j'avais mis une veste tu vois, bien

comme ça (il rit fort) pour se reconnaître. J'avais dit à mon père au téléphone si tu vois un type un peu asiatique qui a une belle fleur rouge sur la poche de la veste c'est moi, papa. Mais mon père il n'a pas besoin de la fleur, il reconnaît tout de suite que je suis son fils. C'est l'amour paternel, oh la la !

Et après vous vous êtes revu ?

Trois quatre fois, c'est tout parce que mon père plus il est âgé plus il veut se renferme sur lui-même. Je ne sais pas si il a senti qu'il a une faute ou un défaut de nous occuper trop quand nous sommes trop jeunes. Je sais pas, mais c'est pas sa faute, c'est la guerre qui faisait comme ça., mais je pense que mon père y pense comme ça.

Mon père y pense comme ça, je suis pas digne, pourtant j'ai trois fils pourquoi j'ai laisse tomber comme ça. C'est peut-être à cause de ça que mon père y voulait se renfermer lui-même.

Il est âgé, et je suis très très mal ; il est mort tout seul, le corps décomposé, 4 jours. C'est la dame qui fait les courses pour lui qui l'a trouvé. Elle dit « tiens monsieur M C ça fait trois quatre jours j'ai pas vu » puis elle appelle pompiers mais c'est trop tard. Sur le lit comme ça. C'est triste hein, ah oui.

Ton père est toujours présent dans les autels ici ?

Oui, oui, dans les prières, tout.

Pourquoi cet autel est sur ce mur et pas sur celui-ci ?pourquoi l'as-tu placé ici ?

Ah oui j'ai oublié de te dire une chose, la plupart des gens y ont dit et je suis d'accord l'autel y doit être tourné vers la lumière, pas comme ça ou comme ça, toujours comme ça. Je ne sais pas si tu es déjà venu chez Thien, tu te rappelles, l'autel c'est pareil.

Que tu sois au 1^{er} étage, ou au 4^{ème} étage ça change pas ?au numéro 34 ?

Non ça change pas, c'est toujours pareil.

As-tu fait sur l'autel quelque chose de particulier, dans les objets, les offrandes les prières qui ai un rapport avec Beaubreuil ? Par exemple la mangue tu l'as acheté où ?

A Cora, ou au marché du vendredi ou au supermarché asiatique,. Si tu vois de bons fruits y faut acheter. Y a pas besoin que ce soit vietnamien. Si par exemple ça dépend des saisons, y a pas de mangues qui vient du Vietnam y faut changer Afrique, Brésil ou d'autres pays. Ma

mère quand elle est vivante si ya pas de mangue vietnamien elle peut manger des mangues Israël. C'est sucré, c'est très bon aussi.

Ici à Beaubreuil il n'y a pas que des vietnamiens, dans cet immeuble aussi, est-ce que tu en tiens compte dans tes autels ? Par exemple ici il y a des musulmans, des évangélistes, des protestants, ... est-ce que l'autel te protège de ces croyances ?

Mais moi je pense que. Les autres, bon, y fait ce qu'il veut, ça ne me regarde pas. Si y ont des autels ou non, autels protestant, musulmans, de faire les prières chez eux, c'est comme y veulent, moi ça ne me regarde pas parce que je pense que c'est pas obligé si y veut pas y veut pas c'est tout

Ce qui vient de Beaubreuil ce sont surtout les offrandes, ce qui vient de la France c'est les statues, ce qui vient du Vietnam c'est les photos, les prières.

Est-ce que tu parles du voyage en France dans tes prières, est-ce que tu y penses souvent ?

Quand je fais les prières ? Probablement, pas automatiquement, mais c'est plutôt la vie en France, le présent, tourné vers l'avenir. Je prie pour ma santé pour que je puisse trouver du travail. Pour ma famille, quoi, voilà. Pour mes copains aussi

Quel est la première chose que tu as posé sur l'autel ?

Quand je suis arrivé ici, chez ma mère, après le service militaire en 80, il y a avait déjà des autels. C'est ma mère qui l'a fait déjà. Il était déjà comme ça dans ce coin sur ce meuble. Il a pas bougé.

Et la dernière chose que tu as déposé sur l'autel ?

La dernière chose, c'est la mangue que j'ai acheté.

La dernière fois ou tu as fait fonctionné l'autel ?

Ce matin.

Et puis tous les jours il faut essuyer les poussières, pour le respect. *(Sort un plumeau et fait le geste de nettoyer les autels)*

J'ai les cendres de ma mère dans la maison.

Entretien avec Monsieur FRANCIS.

DATE : 23/08/10

LIEU: R. D

DUREE : 39mn

Conditions de l'entretien :

Langue utilisée pendant l'entretien : **français**

Qualité de l'expression en langue française : **difficile**

Proposition interprète : **oui** réponse : **non**

Présence interprète : **non** qui? : /

Autres personnes durant l'entretien; qui et où? : **Non**

Lieu de l'entretien dans l'habitation : **salon**

Lien chercheur/sujet :

Connu préalablement à l'entretien : **oui**

À quel titre : **professionnel et personnel**

Depuis quand : **1991**

Fréquence des contacts: **réguliers**

Activités partagées : **séjours au Viêt Nam en 1992. 1996. Moments importants de la vie quotidienne.**

Le sujet :

Année de naissance : **1944** Âge : **65.**

Situation familiale : **Marié** sexe : **M**

Enfants : **5** Âges et sexe : **2F 3G**

Né au Vietnam : **1F 3G** né en France : **1F**

Profession : **retraité**

Nationalité actuelle : **Française** Pays de naissance : **Viêt Nam**

Origine culturelle : **Vietnamienne** métissage : **père indien – mère Vietnamienne**

Religion : **catholique**

Religion du conjoint (e) : **catholique par mariage, bouddhiste avant.**

Religion des parents : **catholique**

Religion des beaux-parents : **bouddhistes**

Statut administratif si nationalité vietnamienne : **sans objet**

Date d'arrivée en France : **1976** à l'âge de : **32 ans** avec : **femme + 4 enfants**

Adresse au Viêt Nam : **Cholon (quartier commerçant de Saigon)**

Situation professionnelle au moment du départ : **employé.**

Date de départ du Viêt Nam : **1976.** Moyen : **avion** Statut : **rapatrié**

L'habitat :

Type d'habitation : **F4** étage : **1^{er}** Date d'entrée dans les lieux: **1977**

Habitats précédents en France: **aucun**

Retranscription:

Présentation du déroulement de l'entretien. « Consignes pour l'entretien ».

Je suis arrivé en 1976, j'avais 32 ans. J'habitais à Cholon ou je travaillais dans une usine qui fabrique de l'alcool de riz ; la distillerie de l'Indochine. Mon père aussi en 1959 (se déplace pour me montrer une photo sur le mur du salon où l'on voit une partie du personnel de la distillerie posant devant l'usine. Son père est au milieu en costume occidental.)

Je pars du vietnam en 76 en avion jusqu'ici, je suis rapatrié. Saigon paris sarcelle et hébergement à Limoges. C'est à sarcelles qui décide de nous envoyer à limoges. Ici c'est un F4, notre premier logement depuis 1977.

Il y a combien de ban tho dans la maison ?

Normalement il y a ban tho pour mettre comme Dieu et sainte vierge ensemble, tu mets ensemble, et maintenant il y a ban tho pour mes parents. Pour penser. Celui de mes parents y doit être plus petit que le ban tho de Dieu.

Y a-t-il d'autre ban tho dans la maison ?

Non, dans la salle de séjour, c'est tout.

Qui les a fabriqués ?

C'est moi, en 77. Avant je mets là bas (désigne un autre mur), mais j'ai déplacé un petit peu sur l'autre mur parce qu'il y a plus de place, c'est comme dans l'église. C'est moi qui m'en occupe chaque matin. Ma femme de temps en temps.

Il n'y a pas d'offrandes ?

Non, le ban tho de dieu, catholique, ya pas besoin de ça, que des fleurs c'est tout. Pour le ban tho de la famille, quand il y a la fête anniversaire, quelque chose, on met des fruits, des bols de riz pour le jour anniversaire de la mort, c'est comme ça c'est tout. Pour le têt (nouvel an vietnamien) aussi.

Où as-tu trouvé les statues de la vierge marie ?

Ça cette marie c'est à Lourdes et ce christ c'est ma fille elle a amené d'Espagne. Les petites statues (du christ) j'ai trouvé dans les poubelles quand je suis arrivé ici en 1977, je regarde

les poubelles et je vois qu'il y a quelqu'un qui a jeté le christ dans les poubelles. C'est pour ça je prends et je lavais et je mets sur le ban tho. C'est peut-être une personne elle est fâchée après Dieu,

Comment fait t-on le ban tho ?

Normalement il faut une planche plus haute pour le ban tho de dieu et les ancêtres dessous. Quand j'ai pris ce logement en 1977, je prends une planche pour le mettre mais j'ai vu que l'armoire était plus haut alors je déplace sur l'armoire, changer de place, c'est tout, mais je laisse sur la planche quand même quelque chose de dieu, au milieu. Avant tu dois donner au curé à l'église y fait quelque chose pour que ça marche.

Qu'est ce que tu demandes ?

Pour la santé, surtout la santé, pour tout la famille que ça se passe bien et pour les ancêtres c'est prier pour eux, qu'ils soient bien montés vers le paradis ; s'il y a des fautes avant...

Au Vietnam en 1976 ?

J'ai un ban tho dans ma maison chez moi. Je mets ban tho dans une boîte ; grande, et je mets tout à l'intérieur, avec une vitre avec les croix les saintes vierge. Il n'y a pas les ancêtres parce mes parents sont pas morts ; les grands parents morts c'est chez ma mère. J'habitais avec ma femme. C'est moi qui m'en occupe. Je fais pareil tout pareil, prière tout, à l'église. J'apprends quand je suis jeune à l'école catholique ; à Taberd, et j'appris tout là bas sur les prières, répéter Dieu, c'est l'école qui m'a appris, les prières, les communions, c'est l'école qui m'a appris.

Ta mère elle t'a appris aussi ?

Ma mère avant c'est bouddhiste, avant, elle connaît pas trop sur le sujet de Dieu catholique mais après, elle fait mariage avec mon père et alors elle est rentrée dans l'église, ma mère elle est baptisé, tout entre eux

La femme doit prendre la religion du mari ?

Oui oui.

Si elle bouddhiste elle doit prendre religion catholique ?

Oui voilà

Et si elle est catholique elle doit prendre religion bouddhiste ?

Oui ; non, ça je sais pas. Bouddhiste je sais pas, mais la femme quand elle se marie avec un catholique pour suivre son mari elle doit rentrer dans la religion catholique pour que les enfants y rentrent tous aussi, pour suivre aussi.

Au Vietnam l'autel était placé où ?

Dans salle de séjour, toujours dans salle de séjour. Même chose qu'ici. Sur Dieu toujours dans la salle de séjour. Si y'a grande maison, il peut y a voir une pièce mais surtout les catholiques y'a pas besoin comme les bouddhistes. Les bouddhistes y mettent quelque chose extérieur, quelque chose intérieur. Tous les catholiques sont pareils y mettent dans la salle de séjour.

Je connais la religion quand je suis à l'école catholique, mais c'est quand je suis marié, que j'ai ma maison. Dans ma maison c'est moi qui l'ai fabriqué vers 1974. Je suis marié en 1973. Je construis une maison et après je mets le ban tho.

(L'entretien est difficile ; « ça ne coule pas » ; il faut relancer sans cesse)

Est-ce que tu participais à l'église pour les cérémonies ?

Des fois, je suivais le curé avec moi derrière, tenir les bougies et tout...

Sur ce Ban tho y a-t-il des choses qui viennent du Viêt Nam ?

Les fleurs en nylon, c'est moi qui ramène d'un voyage avec le pot pour les fleurs c'est juste la dernière fois.

Et sur l'autel des ancêtres ?

La photo (du père) c'est ma mère qui a amené, on fait agrandir, c'est une petite photo, elle est chez tous mes frères et sœurs à limoges. Ça fait trois ans ma mère elle est décédée.

Les prières c'est les mêmes qu'au Vietnam ?

C'est les mêmes que les français.

Quand tu pars qu'est ce que devient le ban tho ?

Je donne le ban tho à une personne catholique aussi je laisse pour lui pour qu'il continue les prières.

Quant tu fais des prières ici, est ce que tu penses à ceux qui sont au Vietnam ?

Je prie pour ma famille et pour toutes les personnes qui croient en dieu , pour les personnes pauvres. Ou malheureux.

(L'entretien est toujours difficile. Il y a problème de langue. CR n'ose pas dérouler sa pensée en français, mais n'utilisera jamais un seul mot de vietnamien durant tout l'entretien.)

Et pour le jour où tu es parti, tu fais quelque chose de particulier (10 mars 1976) ?

Des fois j'oubliais, je me suis occupé des enfants, un peu fatigué, malheureux déjà, quand on a quitté le pays, ramassé tout, mes enfants y sont petits, tous encore petits. Le plus grand c'est quatre cinq ans c'est tout, le plus petit c'est vingt quatre mois. Il y a beaucoup problèmes famille, il faut trouver l'argent.

C'est la guerre ?

Non, c'est la politique qui est là bas, quand je suis en train de travailler, je suis licencié, tous ceux de nationalité française allez sortir, dehors, obligé. C'est-à-dire je dois chômage, je suis au chômage à partir octobre 75 jusqu'en mars 76. Sans argent, rien, mais heureusement, y'a le consulat de France qui paie qui aidé pour les français, là bas. Comme nous, chaque mois je dois passer au consulat pour prendre l'argent, pour nourrir, jusqu'au jour ou on est rapatrié.

Tu étais obligé de partir ?

Obligé ! Je voulais partir mais obligé aussi, tous les français rapatriés y doivent dégager du Vietnam, ce jour, dans l'année.

Est-ce que vous faites quelque chose de particulier avec le ban tho quand vous quittez le Vietnam ?

Oh oui quand je pense à ce temps, j'ai toujours dans la tête. Quand même oublié parler par la bouche mais dans la tête, dans la tête je pensais à dieu, c'est-à-dire la santé, quelque chose ça passe bien quand j'arrivais en France. (24.59 mn)

Est-ce que tu as changé de croyance depuis le Viêtnam ?

Non je crois toujours toujours pareil. C'est toujours pareil je crois en dieu toujours

Tu connais des vietnamiens qui ont change de croyances ?

Oh oui y'en a des vietnamiens qui ont changé, y'en a des bouddhistes qui ont changé religion catholique et des catholiques qui ont changé religion bouddhiste, je comprends pas les gars.

L'autel ici et au Vietnam, c'est la même chose ?

Oui c'est pareil,

(L'entretien redevient difficile)

Est-ce que pour placer le ban tho l'appartement est important ?

Avec le ban tho catholique on doit répéter (refaire ?) le ban tho. On doit mettre comme il faut c'est tout, n'importe quel place dans le salon, le plus haut c'est tout.

La lumière n'a pas d'importance?

Non non, la nuit j'allume juste pour la prière et après j'éteins.

Pourquoi il n'est pas sur ce mur alors ?

On peut, on peut mettre aussi, n'importe. Les prières c'est dans la tête d'abord, il faut qu'il soit haut plus haut que les autres ban tho de mes parents.

Les ancêtres y faut qu'ils soient dessous ou un autre coté.

Jamais plus haut que ban tho dieu. C'est toujours pareil où que je sois, toujours pareil. Si y a voisin pas voisin ça change rien, c'est pareil. Si demain je pars en Italie c'est pareil.

Est-ce que ca marche ?

Les ban tho y protègent la famille. Oui, je crois, moi je crois. Des fois il y a quelque chose des problèmes santé, alors je prie et ça passe bien, comme par exemple pour ma femme elle est malade, opéré quelque chose alors je fais prière, pour ça ca passe bien. On fait les prières pour protéger la famille, pour la réussite des enfants,

28.25

Sur les autels le vase et les fleurs y viennent du Viêt Nam et tout le reste y vient de France ?

C'est pareil, au Viêt Nam c'est des statues, c'est pareil. Le christ et la vierge cote à cote ; là, ça vient du Viêt Nam y'a deux mois,

Tu ne fais pas les génies de la cuisine ou autres ?

Non, ça c'est les bouddhistes, pas les catholiques

Quel est la première chose que tu as mise sur le ban tho ?

J'ai mis le christ d'abord, et après la sainte vierge ;

Et la dernière ?

C'est le vase.

Et la dernière fois ou tu t'es servi de l'autel ?

Ce matin pour la prière.

La messe tu y vas toujours ?

(Rires) Je suis un peu fainéant pour la messe mais je fais prière toujours chez moi, moi je crois dieu il est partout, avec moi, dieu partout ici ou extérieur, dieu y connaît tout y connaît tout,

Ton père quand il arrive à Saïgon il a trois ans ?

Trois ans oui, à l'âge de trois ans, et après il va se marier avec ma mère,. Mais avant ma mère il avait une autre femme, il divorce, c'est ma mère la dernière.

Ton père n'est jamais revenu en Inde ?

Non, parce que ma grand-mère c'est catholique, et mon grand-père c'est musulman

(Sa sœur aura un enfant avec un turc en arrivant à Beaubreuil)

Musulman ?

Voilà c'est comme ça, les deux on peut pas faire marier. Ma grand-mère emmène mon père au Vietnam parce qu'elle peut pas se marier, à l'époque c'est dur pour les deux religions, et après ça peut pas marier, elle fuit au Viêtname.

Mais pourquoi au Viêtname ?

Parce que avant Pondichéry et Viêtname on peu passer comme aujourd'hui France et Espagne, parce que tout ça c'est l'Indochine, les deux c'est colonies de France. Pondichéry tous les indiens là bas sont français. C'est cent pour cent. Ma grand-mère elle est française et quand elle va au Vietnam c'est français aussi.

(33.45)

Et mon grand-père français aussi, parce que Pondichéry, les Pondichériens c'est tout français.

C'est comme si y était en France.

Quand mon père il est marié avec ma mère ma mère elle a seulement vingt ans et mon père quarante ans. Tu vois ; là sur la photo (de la distillerie) c'est mon demi-frère. Il est officier de police avant pour les français. Il est mort plus âgé que moi. (On voit sur la photo deux très grosses voitures de l'époque). C'est les voitures de mon père.

Ton père il avait beaucoup d'argent ?

Avant oui, mais c'est pas son usine, il est chef dedans. Ça c'est le bureau du personnel. C'est une photo que j'ai ramené du Viêtnam.

Ton père il est mort en quelle année ?

En 1963 je crois, j'ai 17ans c'est tout. Il est mort du diabète. Toute ma famille a diabète, c'est mon père qui nous a donné. Y parlait vietnamien et français c'est tout, pas la langue indien.

Tu sais comment tes grands parents se sont connus ?

J'ai entendu que ma grand-mère elle travaille dans une usine, à Pondichéry et je crois elle a connu mon grand-père dans l'usine. Personne a voulu le mariage. c'est pas les mêmes religions.

Elle est enceinte, pas mariée, avant c'est dur, à cette époque là c'est dur, même au Viêtnam y aurait pas donné liberté pour marier.

Tes enfants reviennent au Vietnam ?

Mes enfants veulent plus aller au Vietnam parce qu'il faut toujours donner l'argent, cousins, cousines. Y sont plus riches que nous.

38.51

(Fin officiel de l'entretien)

Demande pour faire le plan des autels et prendre des photos.

Entretien avec Madame THI.

DATE : **24 et 25/08/10**

LIEU: **R. D**

DUREE : **170 mn**

Conditions de l'entretien :

Langue utilisée pendant l'entretien : **français**

Qualité de l'expression en langue française : **parfois difficile mais le sens est compréhensible. Les questions que nous posons également.**

Proposition interprète : **oui** réponse : **non**

Présence interprète : **non** qui? : /

Autres personnes durant l'entretien; qui et où? : **Le mari + la dernière fille lors du 2nd entretien.**

Lieu de l'entretien dans l'habitation : **salon**

Lien chercheur/sujet :

Connu préalablement à l'entretien : **oui**

À quel titre : **personnel**

Depuis quand : **environ 15 années.**

Fréquence des contacts: **réguliers**

Activités partagées : **non**

Nous connaissons mieux son époux et une de ses filles pour lesquels nous sommes intervenus professionnellement.

Le sujet :

Année de naissance : **1951** Âge : **59.** Sexe : **F**

Situation familiale : **Divorcée**

Enfants : **8** Âges et sexe : **42F/40F/38G/36G/34F/30F/28G/26G**

Né au Vietnam : **2F 2G** né en France : **2F 2G**

Profession : **aide-cuisinière. Sans emploi**

Nationalité actuelle : **Française** Pays de naissance : **Viêt Nam**

Origine culturelle : **Vietnamienne** métissage : **non**

Religion : **bouddhiste**

Religion du conjoint (e) : **bouddhiste**

Religion des parents : **bouddhiste**

Religion des beaux-parents : **bouddhistes**

Statut administratif si nationalité vietnamienne : **sans objet**

Date d'arrivée en France : **1976** à l'âge de : **25 ans** avec : **mari + 4 enfants**

Adresse au Viêt Nam : **Tay Ninh (100km Nord-Ouest Ho Chi Minh ville)**

Situation professionnelle au moment du départ : **aide son mari qui dispose d'un garage de vélomoteurs.**

Date de départ du Viêt Nam : **1976.** Moyen : **avion** Statut : **rapatrié**

L'habitat :

Type d'habitation : **F4** étage : **2^{ème}** Date d'entrée dans les lieux: **1992**

Habitats précédents en France: **propriétaire maison individuelle en 1980**
Locataire sur quartier 1977

Retranscription:

Présentation du déroulement de l'entretien. « Consignes pour l'entretien ».

Où sont les autels dans la maison ? (autel = ban tho)

Toujours dans le salon ; oui, ban tho bouddha et dessous ban tho papa maman

.Je mets dessous c'est mieux. Si les parents décèdent je mets en bas. Le matin ou le soir pour prière, je fais d'abord prière bouddha, mais en dessous c'est mon père je fais en même temps. Les autres vietnamiens y mettent à côté ban tho papa maman ; moi comme ça je prie en même temps.

Ce ban tho à gauche de celui de bouddha ; c'est qui ?

Moi avant je connais pas, j'ai bouddha c'est tout, mais j'entends les autres, les chinois, dire c'est comme maman adoptive. J'ai acheté quand j'étais au Vietnam chez les chinois, j'achète, j'ai fait ban tho et je fais quand même ; mais maintenant je connais et histoire c'est pas comme ça, c'est pas comme ça. Ça c'est pour chinois, dans le bouddha y'en a pas.

Mais tu fais quand-même ?

Oui, qu'est ce que je peux faire, je peux pas mettre dehors, je fais mal mais je fais quand même. Je pense c'est comme ma mère alors je fais quand même. Ça normalement c'est que pour les chinois. C'est pas pour bouddha. Dans le bouddha y'en a pas comme ça.

J'ai commencé à faire ça au Vietnam, mais je pense que c'est pour ma mère, mais c'est pas ça, ça va pas avec bouddha. Mais en France je continue quand même. Je voudrais arrêter mais je peux pas. C'est pour ça je laisse dans le coin mais je fais quand même. Avant je connais bouddha c'est tout et quand j'ai vu j'ai pensé c'est ma mère adoptive. Parce que

j'entends c'est plus grand que ma mère ; j'entends les chinois dire comme ça alors je fais comme ça.

Comme chinois y font beaucoup je dis c'est bien alors je fais.

C'est comme ça Ông dia, c'est pour chinois aussi pas pour nous, c'est pour commerce ; comme Antoine (le mari) il a petit garage, au Vietnam, il a toujours ông dia ; tous les matins, je nettoie, je balaie le petit garage après je donne petit crème (café) pour lui un bâton de fumée (encens) et une cigarette et après je pense bonne chance pour le jour, il va faire venir beaucoup de sous. Mais dans le bouddha y'a pas. Je croyais vous travaillez, vous gagnez de l'argent, travaille pas y'a pas sou. Mais chinois c'est beaucoup histoire comme ci comme ça.

Et derrière Ông dia (le génie du sol), c'est Ông Thanh Thai (le génie du commerce) ?

Oui, c'est les deux, toujours les deux. Toujours ensemble. Ông Dia il amène quelqu'un pour réparer les vélomoteurs, et lui, (Thanh Thai) il amène les sous à la maison.

Ong dia y vient du Vietnam, Thanh Thai aussi (saisit la statue dans l'autel et me l'amène sur la table du salon) tu vois il y a la place pour lui faire fumer une cigarette, et dessous il y a un trou pour mettre des sous dedans ; chinois penser comme ça.

Si il y a des sous y fait venir des sous. Les chinois c'est beaucoup histoire comme ça ; c'est chinois c'est pas nous.

Pour lui (Ông dia) je connais il y a longtemps, longtemps, longtemps, longtemps, c'est histoire.

Normalement il ne sourit pas comme nous (le visage de Ông Dia arbore un grand sourire qui lui barre tout le visage).

(THI reste devant l'autel pour me montrer)

Y fait comme le bouddha toujours comme ça (prend la pose, yeux mi-clos). Mais y'a des messieurs y cherche pour vendre produits alimentaires, alors Ông dia dit pour vous aider, « il faut me donner un animal à deux pattes », c'est à dire « cong ga » (le poulet) ou « cong biet » (le canard).

Quelqu'un y dit j'achète moins cher je vends cher je gagne des sous. Donc il amène un poulet parce qu'un poulet c'est deux pattes. Et là Ông Dia y dit d'accord « c'est protéger bien ». Mais Ông dia y dit « la prochaine fois y faut donner animal quatre pattes ». Y faut donner une deuxième fois et après le monsieur y gagne des sous beaucoup. Mais après Ông Dia dit « y faut donner animal huit pattes » et après tu connais toi des animaux huit pattes, et après le monsieur tu sais y donnes quoi ; des crabes ! Voilà des animaux huit pattes, Ông Dia

y croit pas ; alors y sourit, y rigole, y trouve le monsieur c'est malin. Tu vois il a gagné beaucoup de sou et donner un crabe c'est tout. C'est pour ça maintenant Ông dia y sourit tout le temps. C'est comme ça, c'est la vie, y'a quelqu'un qui est malin, alors maintenant y sourit, (rires) c'est la vie, c'est comme ça.

Il y a d'autres ban tho ?

Non, normalement c'est bouddha, c'est bouddha comme ça c'est tout, c'est tout. Les trois bouddhas comme ça c'est tout. Ça (ông dia et Thanh Thai) y'a pas, les chinois y fait n'importe quoi les chinois c'est comme ça pour des sous c'est tout.

Mais vous faites quand même !

Maintenant je mets où ?! Dehors non ! Ça me fait mal au cœur. Y faut continuer comme pour l'autre, Je laisse comme ça c'est un bâton, c'est pas cher, ça va, maintenant j'ai pas petit, magasin, mais comme à la maison, toujours heureux, sourire, tranquille, c'est comme ça, je le laisse.

Y a-t-il d'autres ban tho dans les autres pièces ?

Ông dia y surveille y fait peur aux voleurs. Histoires comme ça mais je sais pas c'est vrai, c'est faux.

Dans la cuisine y'a Ông tao je connais pas Ông Tao mais je laisse comme ça c'est tout, y'a pas de photo, c'est les chinois aussi.

Mais pour quoi vous avez autant de ban tho chinois ? C'est votre famille au Vietnam qui était chinoise ?

Oui !

Non, parce que j'ai vu quelqu'un faire donc je fais c'est tout. Bouddhiste y'a pas.

Normalement c'est bouddha c'est tout, parce que avant dans la maison c'est une seul bouddha,

Et dehors c'est Quan Am, Mais je l'aime bien comme ça (son autel bouddhiste) parce que ça (bouddha) c'est mon père et ça (Quan Am) c'est ma mère. Au Vietnam y'a le mot pour ça, attends.... Thich ca, c'est papa, maman c'est Quan Am.

Normalement avant quand vous priez c'est beaucoup de mots, beaucoup de mots et c'est trop compliqué, même les mémés des fois elles arrivent pas à lire le livre c'est pour ça c'est pas la peine de prier bouddha avec des mots trop compliqués ; mais penser que six mots y suffit dire

« Nam mo ai di da phat » c'est facile pour tous les mots, même tu connais pas livre vietnamien tu connais « nam mo..... » et tu pensais toujours dans la tête, et tu répètes. Même les petits enfants y connaissent et c'est bien comme ça, c'est mieux. Parce qu'au Vietnam beaucoup mémés ne voient pas. C'est mieux pour tout le monde, parce qu'au Vietnam à la campagne y savent pas lire, comment faire ? C'est pour ça le bouddha il a dit « Nam mo..... » C'est facile pour tout le monde même les enfants, même les adultes, mémés, pépés, connaît bien comme ça, bouddha y connaît et protéger.

A quoi sert ce calendrier ? (Accroché au mur à la gauche des autels)

C'est le jour comme les français, et ça c'est le jour vietnamien et chinois ; même temps,

25.19

Parce que les vietnamiens y connaissent pas du tout avant les chinois. Nouvel an français avant les vietnamiens et les chinois. Là ce qui a écrit dessus ; vu lan, c'est pour les enfants, maintenant c'est la fête des mères vietnamiens.

Y faut penser les mères, moi, j'ai perdu papa, maman ; je mets des fleurs blanches.

Et si comme Antoine ; vous avez encore maman, il faut mettre des fleurs jaunes. Jaune ça veut dire y'a encore maman. Le calendrier y dit e qu'on doit faire aujourd'hui. Aujourd'hui c'est le 15 ; c'est la lune. Tous les mois, le 15, y faut des fleurs, des fruits, des bâtons, même vous y'a pas de sou, y'a des fleurs, une seul, ça va, mais pas obligé, le bouddha c'est pas obligé. Même vous y'a pas de sou, pas de bâton ; avec le cœur, ça suffit pour penser. Y connaît bien aussi.

Il y a marqué aussi ce qu'on doit faire pour les ông tao ?

Oui, normalement si je fais pour bouddha alors je fais pour tout le monde.

Mais normalement c'est bouddha, y'a que bouddha et Quan Am, c'est tout, voilà c'est tout. Ce bouddha là (à gauche sur l'autel en position debout ; cf. mudra) pourquoi y fait comme ça ? parce que bientôt lui mourir, dans quelques secondes vous allez mourir, alors vous pensez « Nam mo..... » une fois, ou deux fois ; tu vois la main (du bouddha) quand tu quittes le corps et que tu sors ça fait fuuiiitt...après tu vas dans lotus et puis monter. Il a la main comme ça parce que vous quitter le corps, léger, ça fait fuuiiitt... tu sais, même c'est pas facile ; mais même si t'as très mal au dents, tu penses pas à autre chose, tu as toujours mal, c'est bête...encore un petit peu quelques minutes, tu penses tu vas mourir et c'est pas facile pour penser dire « nam mo.... » C'est pour ça y'a beaucoup comme les amis pour penser. Comme mon père bientôt mourir tout le monde y dit « Nam mo.... ».

Ça c'est ma mère, 96 ans, (c'est Antoine, le mari qui me désigne la photo de sa mère à Hawaï devant l'autel des ancêtres) c'est elle qui s'occupe des ban tho Ông Ba. J'ai été là bas plusieurs fois.

Et ça ? (Une grosse grenouille posée sur un tabouret avec des pièces d'argent tout autour d'elle)

C'est porte-bonheur, C'est pour le nouvel an penser des sous, mettre comme ça. C'est comme ça, c'est tout.

THI continue à se déplacer et à me montrer tout ce qu'il y a dans le salon. Elle me montre un cadre avec un document type diplôme à l'intérieur.

Normalement si quelqu'un comme le bouddha, vous connaît bouddha mais aussi, y faut le « UII ? » (Je ne comprends pas). C'est comme baptême.

Mon nom de bouddha c'est Dieu Linh ; c'est changer le nom de naissance, Mai T. H. c'est comme ici tu m'appelles H mais quand je monte (à la pagode) y m'appelle Dieu Linh. C'est le nom de bouddha. Quand bientôt je vais mourir c'est penser Dieu Linh. Mon mari a fait aussi. Il a fait à la naissance, ma belle-mère elle a fait avec lui.

Et ça s'appelle date de la prise de refuge.

Oui, c'est longtemps. On le fait au Vietnam aussi. J'ai fait à Tung Lam (la pagode) en 1987. comme les enfants, je fais quand même.

Quand j'ai petit ma mère fait quand même mais elle a perdu les papiers, j'ai oublié, ma mère oublié aussi, (le nom de « baptême » vietnamien) c'est pour ça quand la pagode y'en a (à Limoges), je fais avec le maitre.

Le cerf ? (objet posé sur une armoire)

C'est porte bonheur pour les sous. C'est comme Thanh Thai. Tu vois les chinois y'a beaucoup quelque chose pour les sous, les sous, toujours les sous.

Qui a construit les ban tho dans la maison ?

C'est Antoine, y fait tout. Mais normalement ban tho c'est comme ça, c'est au dessus des yeux pour que quand tu as les bâtons devant les yeux le bâton aille vers bouddha. Demain je te

donnerai un dvd avec ce qui faut faire, quant tu tiens bien c'est comme indien tu fais comme ça avec les pieds avec la tête ;

D'où viennent tous les objets posés sur les ban tho ?

J'achète à Thoune Asia (le supermarché asiatique de Beaubreuil) ; ça c'est acheté Vietnam (petites tasses), mais quelqu'un il a pas de sous y prend un verre. Cette statue je l'ai acheté à la pagode, et celle-là je l'ai acheté au Vietnam, je l'ai porté avec les mains, j'avais peur de la casser. « Les deux pour les bougies (chandelier), y'a pas en France, je ramène du Vietnam, c'est lourd. » Normalement à paris, à la pagode, y'en a aussi. Mais c'est pas facile pour trouver, ici y'en a pas, y'a un petit peu à Thoune Asia, y faut aller Paris,

Quand tu viens du Vietnam en 1976 tu as pu amener quelque chose ? (Antoine intervient de plus en plus dans la conversation)

Rien, j'amène que celui là c'est tout ; en désignant les deux chandeliers. Mais tu vois 7 personnes mais nous on peut amener que 35 kilos. 35 kilos, 7 personnes, en 77 (Antoine et son ex-femme ne sont pas d'accord sur l'année de leur arrivée en France 77 ou 76. « On arrive au foyer Ernest Malard, route de Toulouse. Tous les rapatriés y habitent là bas. »

(M'adressant aux deux) vous partez ensemble du Vietnam ? vous arrivez à Paris ?

(Les deux ensembles) *A Sarcelles !*

Après sarcelles une semaine directement à limoges, foyer Sonacotra où on reste trois mois, après on vient ici (Beaubreuil). Et on fait construire en 1980.

37.52 Si vite ?vous arrivez en 76 et vous faites construire en 80 ?

« Je travaille beaucoup, oui, au disque bleu, tu connais, (entreprise de charcuterie ; aujourd'hui fermé, qui employait beaucoup d'asiatiques ; vietnamiens et cambodgiens). Je travaille deux ans à euromarché. Je suis boucher professionnel, j'ai diplôme de boucher, que moi, il n'y a que moi, c'est tout, tous les vietnamiens ici ils n'ont pas de diplôme de boucher, que moi, c'est tout, profession boucher. » (Antoine)

Qui s'occupe des ban tho ?

Maintenant c'est moi,

C'est surtout vous ? A. non ?

A. il aide pour faire comme ça (la construction) et quand je suis pas à la maison y s'occupe pour moi.

Et c'est tous les matins ?

Tous les matins et le soir. Le soir c'est à lui (A.), le matin c'est à moi.

Ah, le soir c'est à A. et le matin c'est à vous ?

On partage les deux, de temps en temps je m'en vais trois jours y s'occupe des deux. Parce que de temps en temps y'a une fête à la pagode j'entre dedans je dors là bas. Pour prières tout le temps. Voilà c'est comme ça.

Comment on fait pour construire un ban tho ? Si par exemple je veux faire construire un ban tho qu'est ce qu'il faut que je fasse ?

(A.) « Elle connaît pas, c'est moi qui fait tout ». Tu cherches le meuble, y faut un meuble. Normalement tu vas acheter aussi. Si tu fais un seul bouddha c'est pas la peine de faire un grand meuble comme ici. Mais moi, j'aime bien. C'est pour ça A. il a aidé;

(A.) « Je fais tout seul, je fais tout, » (les deux se mettent à parler en même temps). « Tous les meubles c'est moi qui fait »

Vous avez la même chose que la mère d'A. à Hawaï ?

Oui, oui, ma mère elle fait trois étages

Et au début l'autel était aussi grand ? La première fois il était comme ça ? Il était grand comme ça tout de suite ?

Oui, ça va comme ça, c'est mieux. Normalement celui-là (autel de Quan Am) c'est des fleurs, celui là c'est des fruits (autel de bouddha) ; tu vois ? C'est comme ça obligé, c'est comme ça ; pour penser, pas oublier. Avant je connais pas, mais maintenant je sais, je vois le maitre (à la pagode) y raconter, il dit y faut faire quoi, quoi et quoi.

Les parents décédés y faut que ce soit dessous, pas à la même hauteur que bouddha, c'est interdit, c'est pas bien comme ça. Mais avec les bouddhas, des fruits des fleurs de l'eau, c'est pas comme nous manger, pas de viande c'est interdit.

On peut mettre de la viande (pour les offrandes) pour les ancêtres ?

Avant je fais je connais pas, mais maintenant je connais, non. C'est les fruits comme le bouddha. Si anniversaire, un an, deux ans, trois ans, je fais pas aussi toujours avec les fruits, fleurs, pas viande.

Sur l'autel, à gauche, le monsieur et la dame, c'est tes parents ?

Oui, c'est papa, maman,

Et à droite ?

C'est le papa d'Antoine. Sa mère elle est encore vivante.

On peut les mettre sur le même ban tho ; même si c'est pas la même famille on peut mettre en même temps ?

Oui, oui. Et c'est pour ça, qu'il y a bâtons pour papa maman et bâtons pour papa Antoine. Parce que papa Antoine, ça fait longtemps, longtemps déjà, vingt ans, trente ans, c'est pas la peine de mettre des lumières. Mon père ma mère y'a que deux ans, c'est pour ça encore lumière.

(L'autel des ancêtres est en fait deux autels, un coté réservé aux parents de THI, un autre au père d'A. Il y a proximité des autels ; mais il n'y a pas de communication. L'agencement semble uniquement lié à l'espace dispo à ce moment)

Quand ça fait longtemps que la personne est morte il n'y a pas besoin de mettre des lumières ?

Oui, parce que bouddha il pense il doit partir, pour changer la vie, il peut devenir autre chose, recommencer une autre vie ; il faut le laisser partir. Pour mes parents y'a pas longtemps c'est pour ça il faut garder lumière. Pour le bouddha avant je connais pas ; il n'y a pas de lumière. C'est le même que ça mais sans lumière. Maintenant je connais que bouddha y faut de la lumière. Mais au Vietnam c'est des bougies, ici on peut pas faire comme ça. Si y'a du vent, y'a le risque du feu ; c'est pour ça Antoine y fait électrique.

Pour bouddha il faut que cela soit allumé toujours ?

Oui toujours même la nuit ça reste toujours allumé. (Elle part puis ramène un DVD qui parle de bouddhisme et qu'elle va copier pour moi, ainsi qu'un livre racontant le bouddhisme, ce qu'il faut faire etc....

Quand A. il a fait les meubles, après vous avez amené les statues. Mais il faut faire quelque chose pour que ça marche ?

C'est-à-dire comme je veux, je fais. Si quelqu'un y croit comme les chinois ; encore les chinois, il emmène à la pagode, y laisse les statues dans la pagode, un jour, deux jours, une semaine. Y fait comme y veut, c'est-à-dire la tête elle pensait comme ça alors y fait comme ça. Et moi je pensais les bouddhas dans ma tête, dans mon cœur, je fais comme ça, pas besoin emmener à la pagode.

Après le meuble, les statues ; les prières et tu pries et après ça marche ?

Oui

Parce que le bouddha y dit si vous croyez vous pensez alors ça c'est vrai. Mais si je fais comme ça sans bien penser ça marche pas. Les chinois eux c'est toujours compliqué.

Oui, mais en même temps tu fais ?

Et en même temps tu fais quand même pour les chinois, oui je fais quand même quand je fais bouddha je fais quand même, pour être heureux à la maison...

Mais dans ta famille, il y avait des chinois ?

Non, c'est vietnamien, que vietnamien. (Rires). Tu vois, même dans la famille des bouddhistes, quand je vois des vietnamiens je dis pourquoi toi t'es bouddhiste alors y dit moi je sais pas les parents c'est comme ça, alors je fais. C'est comme avant moi aussi, mais après je rentre dans bouddhisme, tous les jours y'a le temps je regarde les livres, maintenant j'ai la tête ouvert ; je connais. C'est comme ça.

Et tes enfants ils font les ban tho ?

Pour les jeunes, pas beaucoup, c'est les jeunes c'est comme ça. Quand je dis avec toi tu crois quand je dis à mes enfants c'est pfiuuuuu, tant pis pour toi.... Y crois pas.

Tu connais des vietnamiens à Beaubreuil qui n'ont pas de ban tho ? De ton âge ?

(THI n'a pas compris la question)

Si, si, y'en a aussi mais c'est pas pareil. Moi comme ça, toi comme ça. Lui c'est pas pareil. Chacun fait comme y veut. Mais tu vois comme tu vois P et moi, c'est pas pareil. C'est chacun son histoire, sa famille. Mais quand je fais toujours avec des bâtons, des fruits, des fleurs, de l'eau, c'est tout. Mais y 'a quelqu'un y fait pas comme ça, y mets des nems, du riz gluant.

Chez moi je fais comme je veux, chez elle c'est chez elle. Mais moi c'est comme ça je fais comme on dit à la pagode.

Si je dis si les ban tho sont bien, la famille est bien, c'est vrai ?

Oui, si la tête c'est tranquille, la vie toi tranquille. Mais la tête toi, tu pensais beaucoup autres choses, tu ne dors pas aussi. Et comment va la santé, comment va la famille ? Un jour toi, tu travailles trop tu rentres à la maison t'es un petit peu nerveux, penser trop travail.

Il a des soucis il rentre il n'y pense pas ?

Mais si y'a quelqu'un y travailles bien y'a beaucoup de sou, jamais penser le bouddha. Mais si lui y'a quelque chose problème y veut pas parler avec toi. Y pensait parler avec toi après les autres y connaît tout, y garde dans le cœur, y pense bouddha, c'est pour ça souvent y'a quelqu'un a des ennuis, il ne parle pas avec les autres, il ne parle pas avec bouddha, il prend des médicaments ; y tuer (il se tue ou il tue ?) parce que c'est l'ennui.

C'est important.oui. Maintenant moi ça va, y'a pas histoires, y'a pas quelque chose pour penser...mais avant y'a des petits problèmes, je suis nerveuse avec Antoine, je pense je peux pas parler avec lui, je parlais avec elle (Quan Am), je parlais avec lui (Bouddha). Je parlais toute seule. Je parlais tout, tout, tout, tout, tout... je racontais tout et après c'est-à-dire ; comme le verre est fini de l'eau, (dans le verre y'a plus d'eau). Voilà, c'est vide, c'est mieux.

Tu as parlé avec Bouddha, pas avec Ong Ba (les ancêtres) ?

Non. Je dis avec A. et après je suis tranquille.

Et A. il fait pareil ?

Je sais pas, je ne lui ai pas demandé. « Jamais nerveux, jamais » (Antoine).

Maintenant c'est Antoine avant c'est pas comme ça, je fais n'importe quoi aussi, maintenant j'ai parlé, avec A. ça va, les deux c'est tranquille.

Redis-moi, je n'ai pas compris.

Avant, j'ai pas fait comme ça (les autels). Je fais par ci par là c'est pas la même, je fais Bouddha c'est tout, c'est pas complet comme ça. Avant je mets bouddha comme ça. Ce meuble là était là bas (sur un autre mur) quand je suis arrivé dans l'appartement le meuble c'est ici, c'est pas bien. Mais je connais pas, je fais quand même. Et moi avec A., beaucoup la guerre. Pas content, toujours pas content. C'est pour ça divorcé. Mais je ne l'aime pas, je veux le tuer, y boit trop, y parler trop, comme ci, comme ça. Et après je sais pas, j'ai changé

meuble là bas, mais c'est pas bien aussi pour les enfants. Jamais tranquille. Et après mon père, ma mère décèdent, j'ai pensé, y faut faire le même qu'à la pagode. Et je l'ai mis là (à l'emplacement actuel), ça fait trois ans maintenant, et maintenant tranquille. Avec A. on fait comme copine, copain. Maintenant jamais gueule. C'est à cause des ban tho.

Mais c'est quelqu'un qui te l'a dit ? Il faut changer, c'est pas bien là ?

Non, c'est toute seule ; mais moi avec Antoine j'ai la tête très dure. Lui aussi toujours pagaille et taper aussi. Mais moi je fais bagarre aussi. C'est pour ça maintenant A. c'est comme copain. A. il vit ici en attendant avoir petite maison. Y me laisse tranquille maintenant comme toi et moi. Comme « ban » (ami en vietnamien). Maintenant je l'aime bien le bouddha, je continue. Si y'a un de nous deux qui meurt, si lui partir avant moi, je lui ai dit, je m'occuperai de tout ; et après je pars à la pagode, je vis là-bas. Mais si je pars avant lui, j'ai demandé A., laisse moi là-bas, laisse moi tranquille là-bas.

C'est à cause de votre divorce que le ban tho est partagé ? Toi le matin, Antoine le soir ?

Oui, c'est ça. Maintenant A. il a demandé appartement pour lui et après il fait ban tho comme ça.

Ça c'est tout la pagode au Vietnam, je devais aller ensemble avec toi au Vietnam mais j'ai pas pu. (Elle me montre un DVD tourné au Vietnam sur la fabrication d'un bouddha dans une immense pierre de Jade trouvé en Australie et qui va être présenté dans la plupart des pays de l'Asie du Sud-Est. Elle a également copié des DVD sur la vie de bouddha, des prières... elle passe le DVD dans la télé du salon).

18 tonnes (le bouddha) en jade noir. (À propos de l'image du Bouddha à la télé).

Quand tu étais au Vietnam dans ta famille ; y'avait des ban tho ? C'est qui qui s'en occupait ?
Ma belle-mère parce que chez moi ; mon, père ma mère c'est pas bien mon père policier toujours occupé par le travail et ma mère c'est comme toutes les femmes elle est mère-foyer. C'est comme ça. Et tous les soirs avec les ban tho elle fait un bâton c'est tout elle connaît pas du tout. Elle fait comme ça, faire, faire, faire. . Elle fait comme les autres. Et je connais que je suis bouddhiste mais c'est quoi, je connais pas. C'est comme ça.

Et après marié avec A., ma belle-mère elle connaît bien, avec les ban tho. Ma belle-mère elle s'occupait toujours des ban tho c'est pour ça je fais, j'ai appris avec elle.

Y avait t-il autant de ban tho ? Étaient ce les mêmes ?

Oui, mais au Vietnam c'était grande maison, y avait beaucoup. On met au milieu (de l'autel) les grands parents et à coté c'est famille, partout. C'est pour ça quand ma mère fait, ça va mais quand je fais peur parce que je c'est trop. Je cours devant les autels, un bâton et je dis « Nam di..... » Mais c'est comme ça, c'est obligé, je fais comme ça c'est tout. Après je cours.

Après mariage la famille d'A. ça devient ma famille.

Tu connais les ban tho à quel âge ?

12 ans, je connais les ban tho. Tu sais au Vietnam toutes les grands-mères elle oblige la fille à faire ban tho. C'est obligatoire, toujours connaître les ban tho, c'est comme manger. Habitudes. Si elle doit se marier toujours connaître le ban tho. Même si la tête elle connaît pas, mais y faut faire. C'est comme ça.

Est-ce que quand on t'apprend à faire les ban tho tu demandes pourquoi ?

Non, avant je connais pas. La tête, rien du tout, je fais comme ça, obligé. Maintenant je sais, je sais pourquoi, mais avant obligé.

Depuis quand tu le sais ?

Quand je me suis marié, je vis avec ma belle-mère. Je sais y faut faire beau pour la famille. Avant je vais pas à l'école Bouddha, c'est pour ça je connais pas, toujours demander ; des sous, des porte-bonheur, tout ça ; pour la vie je demandais comme ça ; des sous, jamais demander pour la santé. Des sous, heureux dans la famille, comme ci comme ça.

Pourquoi tu ne demandes jamais la santé ?

Parce que je suis jeune j'ai pas besoin la santé, j'ai besoin de sous (rires) maintenant, oui, je suis vieille je demande la santé. C'est-à-dire si t'as plein de choses tu demandes pas mais si y'a trou tu demandes. Tous les jeunes comme moi y fait comme ça aussi.

Sur les ban tho il y a des choses qui viennent du Vietnam ; on l'a dit hier. Pour le papa d'A...13.34

Ça, ça vient de la maison des parents d'A.. Nous on habité à Tay Ninh et quand on arrive à Saigon toute la famille est partie. (Les parents d'Antoine avaient une maison à Saigon et une autre à Tay Ninh). Je suis très triste. A. y peut prendre ça c'est tout. Les autres choses j'ai acheté ici. Moi quand j'ai quitté, y'a pas de sous, je peux rien emmener (en 1976). J'ai pas

de sous ; quand j'arrive à Bangkok, (aéroport) je peux rien acheter. Y'a un monsieur français comme toi, y dit « y faut que vous entriez dans restaurant pour manger ». On part de Saigon à midi, arrivé Bangkok à 1heure. 5 enfants avec moi. Je connais pas le mot français, un petit peu anglais c'est tout. Le monsieur y dit « entrez là pour manger ». Mais y'a pas de sous. Donner menu et me demande manger quoi. Je connais pas aussi. Demander quoi ? Du riz avec les haricots verts et les crevettes c'est tout.

Parce qu'au moment de quitter Saigon, y'a quelqu'un y est communiste, y vient à la maison et y compter les meubles de ma maison. Même une petite bouilloire, y garde tout et y note tout, le lit, les chaises, les assiettes, Y garde tout. Y surveille, y dit il va garder pour nous. Je garde le papier. Quand nous partirons y gardera mais si nous rentrer Vietnam y rend. Je descends Saigon et je vais voir ma famille. Mais mon père, il est convoqué par les communistes comme stagiaire (camp de rééducation) ... pendant huit ans, mon père y va être gardé pendant huit ans. Et ma mère avec mes soeurs elle a pas de sous et 7 personnes vivent ensemble. A. pas travail. Moi aussi, mais j'ai cinq enfants. J'ai 25ans, Antoine 31

A. n'a pas été embêté par les viets congs ?

Non, parce qu'il a des papiers de nationalité française. Y laisse tranquille.

Si quelqu'un connaît, laisse tranquille. Mais si quelqu'un connaît pas... parce que le jour, le 30 avril, nous on est à Tay Ninh, on descend la rue pour descendre Saigon, y'a des communistes y regardent les papiers. Y disent « non !!!! Retournez maison !!! » Sinon, ici y garde la carte d'identité ; j'ai tellement peur. On est en vélomoteur je suis enceinte du 6^{ème} enfant. Je dis non il faut retourner. Et après nous on est parti avec le car, on a mis le vélomoteur sur le toit et on a caché la carte d'A. dedans. Ça passe, mais arrivé à Saigon toutes les familles étaient parties. Sauf que ma famille, Mais mon père avait déjà pris le bateau pour partir, y part avec un groupe. Et ma mère et ma sœur à la maison, ne le savent pas ; elles restent toutes seules à la maison. Mon père pense ma mère connaît pas travail, toujours mère foyer. Comment elles font pour vivre ? Alors il est monté, retourné maison. Il est parti huit ans... pendant huit ans à la prison. Quand j'arrive en France, je fais couturière à la maison, il y a des sous, et je garde les enfants des autres. Je gagne un petit peu sou, j'envoie là-bas chez ma mère, qui achète de quoi se nourrir, pour ma famille et pour mon père aussi.

A Tay Ninh c'était ta famille ou celle d'A. ?

C'est la famille d'A. A. y dit souvent il faut retourner pour récupérer les maisons.

Mais y disent oui on rend la maison, mais la terre à moi, y faut payer impôt. Et je dis à Antoine si y'a des sous il faut les garder pour les enfants, ici. La maison à Tay Ninh c'est les communistes qui gardé.

Elle ne vous appartient plus ?

Y'a papier, mais maintenant y ont construit dessus un monument pour les communistes morts.

Et la maison de ta famille à Saigon ?

Maintenant, c'est ma sœur elle entend ma mère malade et mon père bientôt mourir elle vend. Elle joue cartes. Il n'y a plus rien.

Les ban tho qui étaient à Tay Ninh ; où sont-ils ?

22.22 Les communistes ont tout gardé. Tu sais au Vietnam y'a des gros porte encens ; un gros, un milieu, un moyen. Mais le gros comme ça trop épais, il a disparu. Au milieu e la maison c'était pour les morts de la famille. Tout perdu.

Même les photos ? Ça c'est son père (sur l'autel) il est mort en France ?

En 84, il est mort au Vietnam, il est parti le 30 avril 75, quand les communistes arrivent, il est parti tout de suite avec le bateau directement Hawaï ; c'est pour ça qu'il vit là bas. Il est parti avec sa femme. La grande soeur d'A. elle vient les chercher parce que nous là bas c'est comme ici, on connaît tout avec la télé, on voit arriver les communistes. Normalement la famille elle devait partir le 5 mai, y'a tout les papiers, les billets d'avion. Mais les communistes vient trop vite, alors elle amène au consulat américain et directement hélicoptère et directement le bateau.

Mais pourquoi vous ne partez pas avec eux ?

Parce que nous c'est Tay Ninh, les parents d'A. sont à Saigon. Le père d'A. il est blessé à la jambe, il fait soigner sa jambe, c'est pour ça il habite Saigon, pour aller à l'hôpital. Nous on habite Tay Ninh pour occuper la terre, les ban tho, comme ci comme ça. Et parce qu'il y a quelque chose à manger avec la mangrove, et les cocotiers aussi. Et A. y répare les vélomoteurs, y gagne un petit peu, mais tranquille.

Ton père reste huit ans en prison et ta mère reste à Saigon ?

Oui mais pour partir avec bateau y faut de l'or mais j'ai peur, j'entends toujours avec les thaïlandais ; y tuent, c'est dangereux. C'est pour ça je dis non, non. Il faut qu'ils restent

comme ça. Je mange pas, je travaille trop, je donne des sous. Il faut que j'attende que mon père revienne.

Vous ; vous partez en 1976 ?

Nous a Tay Ninh j'attends papier avion pour venir, mais je dois attendre un an de plus, y'a problème, je suis obligé de vendre, les sanonnites, même les habits pour grossesse, tous les habits, pour acheter du riz. Mais y'a pas assez de riz pour les sept personnes de ma famille ; mes quatre sœurs et ma mère. C'est pour ça y faut manger manioc. Je travaille à couper manioc et après on peut faire de la farine, on peut couper petits morceaux pour mélanger. C'est pour ça ma famille y mange pas bien, les enfants y ont beaucoup de boutons. Antoine le matin y va au consulat pour occuper papier et après y revient avec un petit peu de riz et des bananes.

Vous partez en 1976 ?

Quand on arrive en France on a perdu le contact avec la famille d'A. aux Usa. On peut pas envoyer sous et y peuvent pas envoyer sous.

Tu aurais préféré aller aux usa ?

Oui...

(Antoine arrive)

Est ce qu'il y des différences entre les ban tho ici et au Vietnam ?

Non c'est pareil, toujours pareil. Ça dépend de la famille, elle connaît, elle connaît pas.

Tu refais la même chose en arrivant ici qu'à Tay Ninh ?

Non, parce qu'à Tay Ninh je connais pas ; parce que ma belle-mère toujours occupé, parce que là bas je gardais c'est tout ; je pensais pas.

A limoges c'est la première fois que je fais pour moi ; je suis heureuse et très contente. Je connais bien, maintenant je l'aime bien, quand je suis jeune je connais pas. C'est comme ça.

La première fois tu demandes à quelqu'un ?

Non, je regarde à la pagode ; et je dis à A. pour faire comme ci comme ça.

A Tay Ninh c'est pas le même parce que à Tay Ninh c'est grande maison, y'a la place, y'a des meubles, tout, tout, tout. Mais maintenant je pensais ça (l'autel à Limoges), c'est à moi, avec A. à Tay Ninh c'est pas à moi, c'est à la famille de ma belle-mère.

Ici, c'est le premier de notre famille. Si j'ai envie de changer quelque chose je fais, c'est bon. Mais à Tay Ninh j'ai pas droit. Je laisse comme ça, parce que c'est pas à moi ; là c'est à moi !

Est-ce que les prières ont changé ?

Oui ça a changé, maintenant je demande toujours la santé ? Mais je pensais comme ça, Je croyais ! Y donne pas, mais dans ma tête je dis si je fais bien ma vie là maintenant, avec les gens après je sais bien la tête tranquille ? Même pour moi, si je suis pas fâché avec A., toujours les deux calmés, tranquillement, mais si je suis nerveux, y faut garder dans la tête ; alors toujours comme ça ; fatigué.

A la pagode je connais bouddha, maintenant j'ai changé, tout changé. Tranquillement.

Tu demandais plus argent à Tay Ninh ?

Je demandais à Ông Dia amener quelqu'un (au garage) pour qu'Antoine travaille. C'est toujours comme ça, c'est la vie.

Est-ce que le jour où vous partez de Tay Ninh, vous faites quelque chose avec les ban tho
Non ; le jour Antoine arrivé à la maison il a dit bientôt partir je sais quitter jamais retourner mais l'avion monté je dis « quand retourné ? »

Est-ce que dans votre appartement il y a des ban tho qui n'y avaient pas à Tay Ninh ou l'inverse ?

Il n'y a pas Ông Dia au Vietnam parce qu'on a beaucoup de sous.

(A.) « C'est ma fille elle fait les papiers pour récupérer les maisons. On avait trois maisons » mais y'a pas argent pour payer impôts. « Je vendrais un petit morceau de terrain pour payer ». « le terrain là bas c'est très cher ».

Quand j'arrive ici je fais ban tho avec Ông Dia aussi parce que je connais pas le bouddha. Je fais ban tho bouddha mais je connais pas. Quand tu quittes la vie pourquoi faire beaucoup sous. C'est comme maintenant avec bouddha tu ne penses pas argent. Parce que le soir je vais dormir le matin peut-être pas me réveiller pas besoin beaucoup de sous. Maintenant

bonne santé, un petit peu à manger c'est tout. Demain si je me réveille pas, C'est pas grave. C'est pour ça si quelqu'un y connaît le bouddha ; tranquille.

Quant tu t'installes dans l'appartement ; c'est quel ban tho que tu fais en premier ?

Je fais le bouddha avec Ông Dia, c'est en même temps, Ông tao aussi, le chinois aussi parce que je croyais c'est ma mère adoptive mais les chinois y vendent c'est pour le commerce, comme Thanh Thai. (Me montre le livre de bouddha)

A. amène les photos noir et blanc de la maison à Tay Ninh, de toute la famille posant sur le perron, de son père, de sa mère, du grand-père qui prend la pose avec la légion d'honneur « *plus grand que le préfet de Limoges* », du monument communiste sur son terrain ; avec ses parents, de son mariage.

Si tu a le temps tu écris un livre sur l'histoire de la famille.

Cette maison existe encore ?

Non ; elle a été toute cassée. Mais autour y'avait plus de cent hectares de terrain.

Me montre la photo du caveau familiale avant et maintenant.

si nous habitons là bas y faut s'en occuper.

Nous on est la dernière famille à être parti.

Continuent à m'apporter des photos. Que je prends en photos.

3^{ème} cassette DV.

Plus de 10mn où me sont présentées toutes les photos de la famille avant au Vietnam, maintenant aux USA...

(Il y a, posés sur une table, dans deux grands plats beaucoup de bonbons).

C'est pour les voitures, pour ce soir, mettre devant les voitures et prier, ce soir.

Ça c'est pour ma voiture et ça celle de mon fils.

(Rires). « *C'est pour les gens qui ont eu des accidents ; comme ça jamais eu d'accidents en France.* » (Antoine)

Les photos j'amène quand j'ai quitté vietnam. Là (la photo de son mariage) j'ai 16 ans pas encore carte d'identité. Maintenant y'a pas le droit, mais avant c'est comme ça. Maintenant c'est interdit, il faut que j'attende 18ans. Regarde là c'est deux photos, c'est moi jeune et là c'est moi vieille. Là c'est 38 kilos.

Comment avez-vous récupéré ces photos, c'est lorsque vous êtes partis du Vietnam ?

Oui, j'amène quand je quitte le vietnam.

Est-ce que Beaubreuil est important pour les ban tho ?

Pour moi ça va. Ban tho chez moi, C'est pas gêner quelqu'un, c'est comme ça. Avec moi, ça va. Si dehors c'est Paris, Espagne ou Italie c'est toujours pareil. J'ai beaucoup d'amis qui ont fait ban tho même que moi. Si tu connais le bouddha il faut faire comme ça, mais si tu connais pas tu fais n'importe quoi. 12.19

Au Vietnam on dit souvent les ban tho doivent être au sud ou à l'est...

Ici c'est pareil. Normalement les ban tho toujours a coté la porte (dans le prolongement de l'entrée). Parce qu'au Vietnam tu vois, (me montre sur la photo) au Vietnam c'est comme ça. Parce qu'en arrivant ici, j'avais mis le ban tho comme ça face à la porte parce que je pensais comme au vietnam. Mais c'est faux. Tu sais pourquoi ? Parce que ma porte à coté de la porte de l'autre appartement (vis-à-vis) et c'est pas bien. .si j'ouvre la porte y'a l'autre porte en face ; c'est pas bien, c'est pour ça la maison toujours pas bien.... Et je le connais pas après je sais pourquoi comme ça, peut-être à cause du meuble. J'ai changé, j'ai changé celui-là.

J'ai pensé peut-être à cause du meuble (où elle a posé l'autel) alors j'ai changé. Parce que le meuble c'est trop haut. Ça (la fenêtre) c'est comme une porte, mais même si pas sortir là bas, mourir. (2^{ème} étage) c'est comme une porte, c'est mieux avec ban tho. Mais lumière c'est mieux aussi. Mais avant je connais pas. Et si y'a l'autre porte ouverte ça rentre chez moi.

16.02

C'est des gens de quel pays de l'autre côté ?

Ils sont partis ; c'était des noirs, y font trop de bruit, trop sales. Avant je pensais très fort le bouddha et j'ai pas peur.

Même T D (T D est un métis Afro-Viet ; décédé 3 mois avant notre entretien) y sonne chez moi, j'ai pas peur.

Y vient sonner la nuit. Alors j'ai mis la glace sur la porte, (il s'agit d'un miroir de 4cm x 3cm collé sur la porte d'entrée ; à l'extérieur ; à hauteur des yeux) comme ça T D y voit pas son visage, et le fantôme il a pas de visage, alors y pense il est mort, alors y s'en va.. Tu sais pourquoi il a pas sonner chez les autres, mais sonner ici ? Il est mort, mais il a la tête comme nous aussi, mais il est vivant dans une autre vie. Et comme moi je monte toujours à la pagode pour aider quelqu'un, je dis avec les autres, y veut, y veut quelque chose. La mère de T D elle veut amener les cendres de son fils à la pagode mais la fille de T D elle veut pas.

17.37

Elle laisse à la maison. Même pas faire les prières tous les jours ; rien du tout. C'est pour ça Tuan Den il a rien à manger (offrandes), y mange pas. Il a besoin des bâtons comme ça (encens) ; les moines y font comme ça. Avec les prières aussi ; y'a pas. « Sa fille elle veut pas amener les cendres à la pagode » (Antoine). C'est pour ça comme T D dehors il a pas à manger dehors y vient sonner ici ; alors je donne des fruits, des bonbons au bout du couloir. Je monte au temple et je raconte à mon maître (à la pagode) et mon maître y dit non tu ne dois pas droit ça, si toi donner tout le temps, y vient tout le temps. Y faut lui dire qu'il vienne vivre à la pagode ; là bas y'a beaucoup de chose, il faut pas rester dehors, c'est mieux, c'est mieux. 19.00

Antoine me dit si tu entends sonner appelle moi. (Antoine et son ex-femme dorment chacun dans une chambre).en me couchant pendant deux ; trois minutes je dis « Nam mo.... » Nam mo..... » Et après je dors comme le bébé jusqu'à cinq ou six heures du matin.

Un jour j'entends sonner j'ouvre je sors personne.

Je dis à la pagode de faire à manger pour lui, pour qu'il aille à la pagode. Y faut aide Tuan Den.

Maintenant ça va ; mais la mémé elle sait pas que ses cendres sont restés à la maison. Elle croit que sa fille a amené à la pagode. Tuan Den y donne 10 euros, 20 euros c'est tout. Nous on se collecte pour amener là bas pour faire quelque chose pendant les 49 jours. Une semaine, une semaine, une semaine,...49jours pour changer la vie, mais elle (la fille) fait pas. Elle joue jeux société. Y'a que dernière semaine des 49 jours pour Tuan Den, c'est pas assez. Normalement c'est une fois par semaine pendant sept semaines, et pendant ces semaines y faut donner aux autres ; même les oiseaux, et après 49 jours il est parti.

C'est beaucoup de choses, c'est pour ça si tu entres dans le bouddhisme tu regardes le livre, tu écoutes le maître et il raconte ; il y a beaucoup de choses ; plein de choses...

Quand tu es arrivé ici, il y avait une famille de noirs. Ils sont arrivés avant vous ou après ?

Moi, c'est avant.

Et lorsqu'ils sont arrivés est-ce que vous avez fait quelque chose de particulier ?

Oui, quand je suis arrivé ; j'ai amené un sac de riz, des fruits, de l'eau, parce que j'ai pensé à la vie c'est toujours du riz de l'eau...tout j'amène tout avec des fruits, des fleurs. (L'appartement est totalement vide à ce moment précis)

J'ai dit « maintenant je vais habiter ici, si il y a quelqu'un déjà avant moi, il faut bien manger, protéger pour moi et vivre ensemble avec moi ».

Tu lui demandes pas de partir ?

Non, je dis, Il faut protéger moi, pas méchant avec moi.

Même si c'est quelqu'un d'un autre pays ?

Si quelqu'un y croit pas y fait pas. Ici là (elle montre le salon) y'a une fille, une fille cinq six ans. Souvent je dors ; je dors ici (elle désigne la chambre) et elle assise depuis six heures du matin. je sentis, j'ai pas ouvert les yeux mais j'ai senti. Je sentis souvent y'a quelqu'un assis sur matelas ; parce que le matelas y fais fuuuuuu... (Le matelas s'enfonce sous le poids.) Après je réveillais je touche mon bras c'est un peu chaud.

Et tu sais qui c'est ?

Non, je sais pas mais c'est pas méchant.

Moi toujours lui donner quelque chose partout dans la maison et souvent Antoine aussi. Je sais pas qui c'est.

Même Irène avant habiter 6^{ème} étage, mon fils il habitait avec elle, dans la chambre. Mais tous les matins mon fils il est réveillé, à 5 heures.

Par la fille ?

Non une autre personne. Justine (une autre de ses filles), elle vient chez Irène, et quand elle va au toilette elle sentit quelqu'un soufflait dans son coup. Elle adit « Irène y'a quelqu'un souffler dans mon dos » Irène elle dit « je sais ». Mais c'est quelqu'un gentil, parce que nous toujours donner quelque chose.

30.11 La petite fille qui y'a chez toi, tu lui donne aussi quelque chose ?

Oui, mais je donne à tous ceux qui sont morts, comme dehors. Je demande protégez moi, bien, mieux. Je connais pas mais... ceux qui sont morts je leur demande de venir pour

manger, protégez moi, bien, mieux, comme ça c'est tout. Même pour les voitures, je pensais, donner comme ça, (les offrandes) y'a quelqu'un (de mort) y vient manger ; il est content et si y'a quelqu'un y vient pour embêter alors y dit non laisse tranquille y sont gentils avec moi, c'est comme ça comme ci, et voilà c'est mieux.

Et pour les voitures, c'est une fois par an ?

Ce mois, en bas Vietnam (elle désigne le mois dans le calendrier vietnamien), c'est l'enfer, (elle montre le sol) y libère toutes les personnes pendant un mois. Déjà ouvert et tous partis pour chercher manger ou comme ci comme ça, partout... C'est pour ça il y en a beaucoup dans ce mois là. C'est pour ça y'en a beaucoup accidents de voitures. Si quelqu'un il a accident dans la vie et si y meurt tout de suite, et si on a pas le temps pour amène à l'hôpital, lui ; toujours là-bas (sur les lieux de l'accident), reste là-bas.

33.00

La première chose que tu as mise sur le ban tho en 1992 ?

1992, je mets ban tho ici et je connais pas du tout, c'est pour ça ma maison pas tranquille.

35.04 *La première chose c'est des fruits de l'eau des fleurs c'est out*

Et la dernière chose ?

Y'a que ça, tout le temps toujours comme ça ; ça bouge pas.

Irène (la fille aînée) elle fait que Quan Am c'est tout ; mais un jour elle fait un bâton, autre jour elle fait rien du tout.

On s'approche des autels pour prendre des photos.

J'aime bien tous les bouddhas, c'est pour ça y'en a c'est des cadeaux. On m'en ramène pour mette sur le ban tho. Celui-là c'est ma belle-mère ; longtemps, longtemps, celui là c'est anniversaire de ma petite fille, j'aime bien, y'en a partout, celui la j'acheté à la pagode et celui la à Thoune Asia. Et a y faut mettre ; ça dure cent jours avec « nam mo.... » (Il s'agit d'une boîte à musique). Et ça c'est un gâteau pour autel papa maman.

Sa fille Thérèse arrive et me demande d'aller chez elle pour parler des ban tho. Un rendez-vous est fixé.

Entretien avec Madame MUI.

DATE : **15/07/11**

LIEUX: **A.F.E – R.D.P**

DUREE : **120 mn**

Conditions de l'entretien :

Langue utilisée pendant l'entretien : **vietnamien – français**

Qualité de l'expression en langue française : **ne s'exprime pas en français. Parle vietnamien et chinois.**

Proposition interprète : **oui** réponse : **oui**

Présence interprète : **oui** qui? : / **Femme – origine vietnamienne**

Autres personnes durant l'entretien; qui et où? : **Le fils aîné lors de la poursuite de l'entretien dans le 2^{ème} appartement.**

Lieu de l'entretien dans l'habitation : **Salon dans le 1^{er} appartement**
Salon dans le 2^{ème} appartement

Lien chercheur/sujet :

Connu préalablement à l'entretien : **oui**

À quel titre : **personnel**

Depuis quand : **1992**

Fréquence des contacts: **irréguliers**

Activités partagées : **non**

Nous connaissons mieux son époux et ses enfants pour lesquels nous sommes intervenus professionnellement

Le sujet :

Année de naissance : **1941** Âge : **70.**

Situation familiale : **séparée** sexe : **F**

Enfants : **5** Âges et sexe :

Né au Vietnam : **3F 2G** né en France : **0**

Profession : **sans (perçoit l'allocation vieillesse)**

Nationalité actuelle : **vietnamienne** Pays de naissance : **Viêt Nam**

Origine culturelle : **chinoise** métissage : non

Religion : **bouddhiste** (**origine chinoise**)

Religion du conjoint (e) : **bouddhiste** (**origine chinoise**)

Religion des parents : **bouddhistes** (**origine chinoise**)

Religion des beaux-parents : **bouddhistes** (**origine chinoise**)

Statut administratif si nationalité vietnamienne : **réfugié politique**

Date d'arrivée en France : **1992** à l'âge de : **51** avec : **3 des 5 enfants (2f+1g)**

Adresse au Viêt Nam : **Lang Bang (Nord Viêt Nam)**

Situation professionnelle au moment du départ : **petit commerce ambulant**

Date de départ du Viêt Nam : **1992.** Moyen : **avion** Statut : **regroupement familial**

L'habitat :

Type d'habitation : **F2** étage : **3^{ème}** Date d'entrée dans les lieux: **2009**

Habitats précédents en France: **appartement à Beaubreuil (1992 à 2009)**

Retranscription:

Lui indique dans un premier temps que j'ai besoin de quelques renseignements (indicateurs sociaux). Les entretiens précédents ont montré que cette partie de l'entretien permettait d'aborder plus facilement les questions autour des autels)

J'arrive dans cet appartement avec la conviction que je serai face à de nombreux autels religieux, dont un très important regroupant bouddhisme et culte des ancêtres et différents cultes dédiés à des génies

Quelle est votre date de naissance ?

(Hésite, ne sait pas bien, se lève pour aller chercher ses documents d'identité).

01 janvier 1941.

C'est où Lang Bang ?

Mon père et ma mère étaient chinois, ils sont passés au Viêt Nam.

Je suis née au Viêt Nam, de nationalité vietnamienne, réfugiée vietnamienne.

Vous pensez que vous êtes chinoise ou vietnamienne ?

Je suis chinoise. Ma culture c'est chinois.

(Les difficultés linguistiques des uns et des autres, la traduction, rendent l'entretien difficile)

Vous parlez vietnamien ?

Oui deux langues

Je suis de religion bouddhiste, mes parents aussi. Mes beaux-parents et mon mari sont bouddhistes et chinois.

Toute la famille est chinois et bouddhiste et parle vietnamien.

Que faisiez vos parents au Viêt Nam ?

Ils faisaient du petit commerce pas du gros commerce. Ils passaient dans les rues.

(MUI entretient longtemps avec l'interprète qui ne traduit pas)

J'ai une fille en Chine. (Je connais sa fille pour l'avoir rencontré au Viêt Nam. Elle est mariée à un commerçant chinois et font du commerce entre les deux pays).

J'arrive en France en 1992 directement à Limoges avec mes deux filles et mon fils le plus jeune. Je viens en avion, pour hébergement (regroupement familial). Mon mari est déjà en France avec mes deux fils. Ils sont venus boat-people en 1990.

Quel travail faites-vous juste avant de partir du Viêt Nam ?

Je fais petit commerce (vendeur ambulant) pour nourrir mes enfants.

Depuis quand êtes vous dans cet appartement ?

Depuis deux ans

Et avant ?

Dans Fabre d'Eglantine. C'est le premier appartement.

À ma question sur les raisons qui la poussent à changer d'appartement l'interprète intervient en indiquant des motifs d'ordre économique. La difficulté de satisfaction des besoins élémentaires, ici économiques, conduit le couple à se séparer officiellement, afin de percevoir chacun en tant que personne isolée des prestations familiales plus importantes.

Cette situation si elle permet effectivement un gain financier parfois déterminant, même si généralement peu important, entraîne de fait une situation de déséquilibres à l'intérieur même de la famille. Déséquilibres sociaux par les modifications des rapports à l'espace social, déséquilibres psychologiques dans la nature des relations intrafamiliales, particulièrement pour les enfants qui ne saisissent pas toujours très bien ce processus mais qui sont par loyauté ou/et par injonction familiale contraints de mentir sur leur situations familiales auprès des agents sociaux.

Le couple quitte leur appartement et prend deux logements, plus petits, séparés.

La proposition du déroulement de l'entretien autour des autels est effectuée.

Aucune question n'est posée pour le moment.

Nous ne sommes pas pareils que les vietnamiens. Pour les autels. Tandis que les vietnamiens mettent des images sur les autels nous (les chinois) ont ne met que des lettres. Même pour les ancêtres on ne met pas les photos on ne met que des noms.

(MUI parle longuement avec l'interprète).

La traduction est peu claire et indique l'idée d'une hiérarchie de forme militaire. Les termes capitaine, sergent sont utilisés liée semble-t-il aux génies ou aux ancêtres.

Elle indique une vitre sur lequel on marque des noms.

Si vous voulez y aller je peux vous y emmener.

De quel endroit s'agit-il ?

Pas de réponse.

L'accès à la pensée de MUI est compliqué.

Présence des autels dans sa maison au Viêt Nam.

Un seul autel. (Elle désigne la statue de Quan Âm. Puis fait référence à l'autel des ancêtres).

Il y a deux autels alors ?

(Elle se lève pour expliquer). Il faut un buffet comme ça. (En désignant le meuble vitré) Avec à gauche Phat Ba Quan Âm (ce qui pourrait signifier le Bouddha mère déesse de la compassion) et à droite l'autel pour la famille.

Même hauteur ? Pareil ?

Oui. Mais il faut mettre phat ba côté gauche pas côté droit.

Pour nous phat ba c'est plus haut que les autres.

Au milieu c'est les vitres (le cadre) sur lequel on marque le nom des gens décédés.

Sur le même plan ? Et y'a pas de photo, y'a que des noms ?

Oui

Nous ne comprenons plus grand chose à ce moment précis de l'entretien.

Les réponses paraissent confuses, les traductions très incertaines. L'interprète demande constamment des précisions. Pour nous, notre expérience nous fait penser qu'il est interdit de mettre l'autel bouddhiste et celui des ancêtres sur le même plan horizontal. Tous les rencontres dans les appartements, tous les entretiens menés jusqu'alors démontrent cette impossibilité. Soit la personne décrit un autel « interdit » soit l'interprète ne traduit pas correctement. On commence à rire ce qui au Viêt Nam n'est pas toujours bon signe.

Y' a pas de photos, y'a que des noms, tandis que chez les vietnamiens y'a des photos. (À propos de l'autel des ancêtres)

MUI s'inscrit résolument dans une pensée chinoise à propos des autels, de leur élaboration. Nous nous rendons compte petit à petit que d'une part l'interprète vietnamienne est très ethnocentrée. Elle pense les autels « en vietnamien ». De notre côté les différentes recherches menées jusqu'alors, la proximité avec ces aspects, ont construit chez nous des connaissances de base quant à ces mêmes autels qui semblent bien établies. Les fondations intellectuelles sur lesquelles repose notre pensée quant à l'élaboration de ces mêmes autels vacillent tout à coup

dans la rencontre avec la pensée chinoise exprimée dans la langue vietnamienne. Il ne s'agit pas donc d'une transgression par rapport au modèle vietnamien, mais d'une construction des autels à partir d'une autre pensée qui puise ses racines dans la culture chinoise.

La discussion continue sur les autels au Viêt Nam et notamment sur la manière dont celui-ci s'élabore en cas de décès d'un des membres de la famille.

On fait un grand buffet (meuble) pour prier et on met les noms de tous ceux qui sont décédés sur les vitres (sur un cadre vitré). Puis il ya des jours pour faire les fêtes. (leur propose de faire un croquis du meuble).

Je vais vous y amener.

Parce qu'il est là ? (l'autel) oui. C'est compliqué (réponse de l'interprète)

Dans la famille quand il y a quelqu'un qui est décédé, il y a un bonze qui vient à la maison il fait la prière et après il y a un coffre dans lequel il met l'âme du mort et il met sur buffet.

Y'a-t-il d'autres autels dans votre maison au Viêt Nam ?

Ông Dia, Ông Dia c'est pour le commerce pour les gens qui travaillent. De l'autre côté y'en a aussi.

L'idée d'un autre lieu est évoquée de plus en plus régulièrement. Nous ne savons toujours pas de quel lieu il s'agit, ni où il se situe. Au Viêt Nam, ou à Beaubreuil.

Ici il y a un seul autel ?

Oui parce que j'habite toute seule ici et normalement Phat Ba Quan Âm c'est tout.

Qui s'occupait des autels au Viêt Nam quand elle y habitait ?

Normalement surtout pour nous, c'est un homme, surtout un homme, parce qu'un homme il est plus propre qu'une femme. À cause des règles. S'il n'y a pas un homme c'est un femme qui devrait être propre.

On vous a appris à faire les autels (à s'occuper de)

J'ai appris par mes grands-parents, j'apprends, je vois. Il faut prier dans son cœur.

Personne ne vous a appris. Vous apprenez en regardant ?

Oui.

En chine du nord on prie plus pur.

Juste avant de partir du Viet Nam où habitez-vous ?

Avec mon mari et mes enfants

Et vos parents sont ou ?

Ils sont décédés.

Et les parents de votre mari ?

Aussi avant les miens.

C'est votre mari qui fait les autels au Viêt Nam ?

Oui.

Elle indique dans la conversation qu'elle est pour les ancêtres « *du côté de son mari* ». Sur l'autel des ancêtres il n'y a que ceux de son mari. Et après c'est mon fils aîné qui s'en occupe.

Et les vôtres ?

C'est au Viêt Nam chez mon frère.

A quel âge avez-vous commencé à faire les prières pour les autels ?

Une fois mariée. Avant je fais pas. Parce que chez les chinois la fille ne faut pas le faire. Ce n'est qu'après être marié avoir des enfants que j'ai pu faire.

C'est mon mari qui fait. La fille c'est pas propre.

Jusqu'à quel âge habitez-vous avec vos parents ?

12ans

Mes parents sont décédés. Y'a la guerre. Y sont partis, courir, courir.

C'est pendant les français ?

Avec les communistes. J'ai perdu mes parents pendant la guerre. Avec le Viet Minh. (Fait également allusion aux japonais qui « ont tué » tout le monde »

Après j'ai vécu avec mon grand-père. Depuis je n'ai pas revu mes parents. Je suis parti pour voir une voyante et la voyant dit que mes parents sont morts, à cause de mourir de faim.

Amenez-vous des choses du Viêt Nam ?

Rien du tout. J'ai vendu pour nourrir les enfants.

Que sont devenus les autels du Viêt Nam ?

J'ai amené j'ai mis dans une valise propre et j'ai envoyé par bateau. autel Quan Âm et les ancêtres.

Pour la famille c'est dans un coffre et on prie pour les gens décédés.

Votre mari qui part avant vous il n'emmène pas avec lui

Non, il vient boat people, c'est pas possible.

Qui s'occupe des autels pendant ce temps là ?

C'est moi.

Est-ce que vos croyances ont changé depuis que vous êtes en France ?

C'est pareil, je pense comme au Viêt Nam quand on a une maison on prie et on fait comme au Viêt Nam, y'a pas de changement

Est-ce qu'à un moment vous avez pensé que les ban tho ça pouvait s'arrêter.

Je ne veux pas penser à ça. C'est pas possible. Tant que je suis là je fais comme je peux. Mais après je ne sais pas avec les enfants.

Est-ce que sur les autels il y a des choses qui n'y avaient pas au viet nam

Non, ça change pas.

Et d'où viennent les statues ?

Du Viêt Nam; elles ont été bénies au Viêt Nam. C'est ma fille qui les a ramenés du Viêt Nam.

En France. Il n'y a qu'un autel ici ?

Oui, celui de Quan Âm. Mais, normalement c'est tout là bas.

Et là bas c'est l'appartement de votre mari ?

Non là bas c'est vide. C'est pour prier.

C'est un appartement vide que pour les ban tho ?

Oui.

2^{ème} cassette.

C'est pour des raisons économiques que vous habitez seule ?

Au début oui.

Et votre mari ?

Dans un autre appartement mais il est parti vivre avec ma fille dans un autre appartement.

Ici au départ c'est un lieu pour dormir ?

Au début oui.

J'ai besoin que Phat Ba.

Pourquoi cet emplacement ?

Il faut l'autel soit face à la fenêtre.

Quand est-ce que l'autel a été fait ?

le jour où j'arrive.

C'est moi qui installe sur le buffet.

Il y a une cérémonie le 1^{er} jour ?

Oui. Surtout y faut regarder le jour sur les calendriers.

Sur l'autel tu pries pour la santé pas pour avoir de l'argent et si tu crois ça marche.

Comment on fait un autel ?

Un endroit pour poser, Des prières, des fruits, des offrandes, à boire ?

Toujours il faut avoir de l'eau. Mais dans le mois il y a le 15 vietnamien, pas le 15 français, ça change tu mets du thé, des fruits.

Les autels dans l'autre appartement qui s'en occupe ?

C'est moi.

Est-ce que les voisins ont une importance pour les autels ?

Non. Ça change pas.

Sur votre porte il n'y a pas de protection ?

Non

Quel est la première chose que vous avez mise sur cet autel ?

(Longue discussion avec l'interprète)

C'est normalement Quan Âm, après c'est les fruits, après c'est l'eau.

Et la dernière fois que vous avez utilisé l'autel ?

Ce matin. Aujourd'hui c'est le quinze. On doit nettoyer l'autel, laver, mettre les fruits, de l'encens.

A quoi sert l'autel ?

Je fais pour que Quan Âm elle me protège qu'elle me donne bonne santé et je lui demande l'aide pour ce que je peux pas faire. Je prie pour la famille.

Est-ce que ça marche ?

(Rires)

Oui.

MUI propose de se rendre dans l'autre appartement.

L'appartement est situé dans un immeuble à proximité du précédent. C'est le fils aîné qui nous ouvre celui-ci. Sur le palier, devant la porte de l'habitation, un premier autel que je ne remarque pas, et sur lequel on a déposé des fruits et fait brûler des bâtons d'encens.

Un ensemble d'autels est placé dans le salon. Un autre est installée sur le balcon. L'ensemble de l'habitation paraît dédié aux différents cultes

Quel est celui de gauche ? (l'autel)

C'est pour mon fils qui est mort au Viêt Nam il y longtemps.

Mais il est où ?

Au Viêt Nam les cendres sont à la pagode.

Mais sur l'autel où est-il ? (il n'y a aucune photo, ni représentation)

Le fils aîné me montre le nom de son frère écrit en chinois sur un verre.

Ça c'est Ông dia ?

Non, c'est Ông tho dia

Celui qui veille sur le sol la terre Ông dia c'est autre chose c'est pour le commerce ; ce sont deux génies différents.

Devant la porte de l'appartement à l'extérieur ?

C'est celui qui surveille l'entrée, surveillant de la porte d'entrée. C'est aussi Ông tho Dia. Il peut y avoir plusieurs tho Dia.

MUI ne parle plus beaucoup. Nous avons l'impression qu'il n'y a plus en fait le besoin de s'exprimer au sujet des autels.

Pourquoi tous ces autels ?

C'est pour toute la famille. Quand il y a des grandes fêtes.

C'est comme une pagode ?

Non, c'est que pour la famille.

Nous procédons à un relevé photographique des autels. En demandant à MUI de préciser ce que c'est.

La discussion tourne autour de la différence entre les deux génies « Ông tho dia » et « Ông dia ». Cela reste compliqué à saisir

Et sur le balcon ?

C'est comme capitaine quelque chose (l'interprète n'arrive pas à traduire)

La discussion continue autour du tableau encadré avec des inscriptions chinoises.

Ça veut dire que toutes les générations avant sont inscrites sur ce cadre mais ce n'est pas leur nom qui est inscrit dessus. (Le fils aîné intervient beaucoup dans la discussion). Le cadre c'est seulement notre famille. Les lettres chinoises contiennent l'âme des ancêtres. Les lettres sont bénies. Les âmes sont cachées dedans. il y a aussi des grands seigneurs pour protéger (dans le cadre) la famille. C'est ban tho, mais pas comme ban tho vietnamien.

Quand vous priez c'est pour la famille ?

Oui c'est ça. Au lieu de faire plusieurs autels on a un seul autel comme ça.

C'est compliqué.

Vous allez garder cet appartement ?

Non on a demandé un plus petit.

Juste pour les autels ?

Oui.

Et où sont les ancêtres ?

Au Viêt Nam à la pagode.

Entretien avec Monsieur TRINH

ENTRETIEN : 7

DATE : 23/07/11

LIEU: A.F.E

DUREE : 80 mn

Conditions de l'entretien :

Langue utilisée pendant l'entretien : **vietnamien - français**

Qualité de l'expression en langue française : **difficile**

Proposition interprète : **oui** réponse : **oui**

Présence interprète : **oui** qui? : / **Ami vietnamien**

Autres personnes durant l'entretien; qui et où? : **Non**

Lieu de l'entretien dans l'habitation : **salon**

Lien chercheur/sujet :

Connu préalablement à l'entretien : **oui**

À quel titre : **personnel et professionnel**

Depuis quand : **environ 20 années.**

Fréquence des contacts: **réguliers**

Activités partagées : **oui. (Séjour Viêt Nam 2007.)**

L'habitat :

Type d'habitation : **F4** étage : **7^{ème}** Date d'entrée dans les lieux: **1992**

Habitats précédents en France: **Paris**

Retranscription:

L'entretien s'engage immédiatement, sans préalable, sur le nombre d'autels présents dans la maison au Viêt Nam.

Au Viêt Nam est- ce qu'il y avait des autels dans la maison où tu habitais ?

Oui, j'habitais dans la maison de mes parents, avec beaucoup frères et sœurs, c'est beaucoup, c'est trop, ça fait mal à la tête.

Nous sommes allées dans cette maison en 2007 lors d'un séjour professionnel au Viêt Nam avec TRINH et ses deux enfants. L'habitation est extrêmement modeste, sans confort moderne. à proximité d'un axe routier qui devient chaque jour de plus en plus important. La famille, très nombreuse, continue à vivre ensemble sous le même toit.

Qui s'occupait des autels à la maison ?

Mes parents d'abord puis mon grand frère après. Mais il est mort.

TRINH évoque la présence d'un petit frère qui a « *un petit peu problèmes* » mais le discours demeure confus et ne permet pas d'aller plus loin.

Quels étaient ces autels ?

Attends laisse moi compter, bouddha, Ông Tao (les génies du foyer), y'en a beaucoup ; tho Dia (génie du sol), Quang Công,(génie de la guerre) Thien (génie du ciel) Thien c'est moi. Moi le dieu (rires)

Il y a autel Bouddha. Y'a beaucoup.

Et y'a Cha Me (autel pour les parents))

C'est comme Ông, Ba ?

Non autel Ông Ba c'est plutôt pour grands parents. la famille ; c'est très important, très important. Toujours écoute.

Est-ce que tu participes aux autels au Viêt Nam ?

Bien sur, bien sur, à partir de 10ans moi commencer. Aujourd'hui je suis le plus grand (l'ainé) les autres morts. Tous les grands sont morts.

Ca donne des responsabilités ?

Oui exactement, voilà, très important.

Tho Dia (le génie du sol) est toujours dans la maison. Quand on a perdu quelque chose on lui demande et lui te montre où c'est. D'abord faut lui donner à manger des bananes.

Et pourquoi des bananes ?

Parce qu'il aime.¹⁴⁹

Et Quang Công ?

Au Viêt Nam oui, mais ici je peux pas, parce que moi problème. au Viêt Nam y'a une place pour lui. Lui c'est quelqu'un de très important dans mon cœur, c'est comme bouddha. Mais Quang Công très méchant. Quang Công, c'est pour la guerre. Mais quand on aime lui (quand on lui rend un culte) on fait une place pour lui tout seul. Parce que lui très nerveux, très méchant.

Pour quoi tu n'a pas ici ?

Moi j'ai mangé n'importe quoi et lui il aime pas comme ça. J'ai mangé des choses interdites comme le chien. et lui il est entré chez moi, il a tapé, il a tout cassé.

Mais il est rentré chez tout, dans la tête ou dans la maison ?

Dans la maison, lui il a tout cassé. C'est comme un démon. Son esprit est rentré dans mon corps et il m'a fait tout casser. C'est pas moi.

Et mes parents y ont tellement pleuré. Et quand il quitte mon corps je reviens normal comme vous mais je ne sais rien (il ne se rappelle de rien) je ne me rappelle absolument de rien du tout dans cette colère, mais c'est pas ma colère, c'est la colère de Quang Cong.

J'avais les mains tout enflées. C'est arrivé une fois. C'est pour ça je fais pas ici.

¹⁴⁹ TRINH fait référence à une qualité supplémentaire particulière rattachée à ce génie qui est celle d'indiquer où se trouve l'objet perdu à condition toutefois de lui présenter des offrandes.

Quang Công lui c'est chinois, y donne beaucoup de forces, de la chance pour le commerce, mais si toi mangé interdit... pour les vêtements des femmes tu peux pas passer en dessous, surtout les sous-vêtements. Si tu passes dessous t'es possédé tout de suite. Quang Công c'est un homme, pas de femmes, il déteste les femmes.

Au Viêt Nam, dans la maison, il est de l'autre cote tout seul enfermé. On peut pas regarder lui quand ut veux faire prière tu ouvres (l'autel) mais après faut fermer.

Le ban tho pour le ciel (Thien) ?

C'est dehors

Quan Âm ?

C'est maison, mais elle dehors aussi .elle peut être à l'interieur comme à l'exterieur. C'est comme vierge marie chez catholique

Et les ancêtres ?

C'est dans la maison. Dans la même pièce que Quan Am, mais chacun a sa place, pas le même. Les parents c'est toujours à coté ou en bas parce que tu vois nous ne sommes pas dignes. Au Viêt Nam jamais les autels dans la chambre. Les parents toujours en bas.

Pourtant ici l'autel des ancêtres il est plus haut que l'autel bouddhiste !

Oui, je sais. Celui-là il est plus bas mais dans mon cœur il est plus haut. Je sais, je sais, exactement.

Ça c'est dieu, ça c'est famille c'est pas pareil.

Est-ce qu'il y a quelque chose dans les autels que tu as amenés du Vietnam en 1982 ?

Si il ya quelque chose mais je peux pas l'ouvrir. Y'en a dedans. C'est dans l'armoire (dans le salon où nous sommes) c'est très important. Y'a longtemps déjà, toujours je le garde.

Comment l'as-tu eu ?

C'est un maitre, c'est un maitre bouddha. Pour le jour où je suis parti. Moi, je le garde toujours. Y'a quelque chose dedans.

Tu ne l'as jamais ouvert ?

Jamais ouvert... enfin pour une fois moi je veux voir.

On peut le voir ?juste l'objet pas dedans.

Si, si mais moi très peur, moi très peur.moi voir une fois.

C'est fort ?

Oui oui très fort très bizarre je regarde une seule fois.

C'est fait à la pagode.une fois j'ai voulu voir et je regarde mais j'ai eu trop peur.

Lorsque tu arrives en camp en Malaisie est ce que tu fais des autels ?.

Oui toujours

Combien ?

Quatre

Bouddha, Thanh Thai (génie du commerce), Quang Công (génie de la guerre), Thien (génie du ciel).

Tu ne fais pas pour les ancêtres ?

Non c'est interdit en Malaisie de mettre des photos de famille. C'est interdit pour les génies y disent rien mais pour les photos y veulent pas. La famille c'est interdit.

Quatre en Malaisie, deux ici ? Mais il y en a qui arrivent d'autres qui disparaissent ? certains suivent d'autres pas.

Aujourd'hui il y deux autels ?

Oui bouddha et la famille

Pourquoi Quan Âm ? (Nous posons cette question car le culte rendu à Quan Âm est en général effectué par les femmes. l'autel bouddhiste associe souvent Bouddha Thich Ca, le bouddha historique à Quan Âm, la déesse bouddhiste de la compassion. Sa présence au sein d'une habitation où il n'y aurait pas de femme nous interpelle).

Parce qu'elle permet aux enfants de parler. (nous demandons à TRINH de s'exprimer en vietnamien). Quand les enfants ont des retards de langage c'est elle qui va aider pour parler. Les parents sont inquiets.

C'est quelque chose qui s'est passé dans ta famille ?

Oui j'ai un frère qui parle pas correctement et ma mère elle demande à Quan Am de l'aider ? Et ça marche. Mais je vois ma mère elle fait prière mais je connais pas le nom.(de Quan Am) mais quand j'ai grandi je sais que c'est Quan Am, c'est pour ça je fais autel pour elle parce qu'elle a guéri mon frère.

Je l'ai vu de mes propres yeux chez moi au Viêt Nam, mais je peux pas parler, je la regarde c'est tout faire avec mon petit frère 4148

Thich Ca ?

C'est pour toute la famille.

Nous prenons des photos des autels. TRINH allume les lumières sur les autels. Un café est servi.

Qui a fait les autels ici ?

Le premier jour lorsque je suis entré dans la maison. C'est moi qui ai fait c'est très important. D'abord le dieu après la famille.

Qui s'en occupe ?

C'est moi qui m'en occupe le matin si je travaille le soir. Le soir si je travaille le matin. Ca dépend du travail

Pourquoi l'autel bouddhiste est sur ce mur ?

Parce que avant c'est là (sur un autre pan de mur) mais ça va pas la lumière ca va pas. Je change et je mets face au soleil, parce que Dieu c'est le soleil. C'est moi qui ai changé.

Comment t'en es tu rendu compte ?

Je pense le soleil est très important pour l'autel bouddha plus que les parents parce que c'est le seigneur. Donc j'ai changé pour avoir la lumière ici mais avant de faire ça j'ai demandé pardon à mes parents de devoir les bouger.

Est-ce qu'il y avait avant toi un autre locataire dans cet appartement ? Est-ce que tu as fait quelque chose à cause de ça ?

Oui, oui, j'ai fait une fête, fête pour Dieu. Mais y'a encore quelqu'un dans la maison, il y a fantôme. Même encore.

Et c'est qui ?

C'est la dame qui habite à cote et qui a sauté par la fenetre.une jeune fille. Et elle est toujours là. Elle entre chercher café, cigarette, moi je donne beaucoup .c'est tout.

Tu vois beaucoup de choses, plus que les autres, comment expliques tu cela ?

Je ne sais pas. Je vois Quan Am c'est tout. J'ai même touché sa robe blanche avec mes mains. C'est parce que je suis très gentil. j'ai la chance par rapport aux autres qui voulaient voir et qui ont pas vu.

».

Est-ce que tu vois d'autres fantômes ?

Non

Elle vient souvent

Oui toujours elle passe me voir mais je n'ai pas peur je veux voir le fantôme. Beaucoup de vietnamiens parlent des fantômes y'en a beaucoup plus qu'en France ;

Que demandes-tu ou donne aux autels ?

Je fais les prières pour la famille, la santé, le bonheur, les enfants se portent bien...

Et tu demandes la même chose à tous les deux ?

Oui tout pareil tout ensemble je fais une seule prière pour les deux.

Sur l'autel des ancêtres c'est qui ?

Mon père il est mort le premier. Il est mort en 74/75. Il était capitaine, la guerre américaine. Mon père il travaille pour la CIA américain et après le départ des américains ma mère elle a pas eu le temps de bruler tout les papiers. C'est pour ça les communistes y l'ont arrêté, puis y l'ont fusillé.

A droite c'est ton frère ?

Ça c'est le grand-frère le 6^{ème} et moi c'est le 8^{ème}.

Pourquoi les autres frères décédés ne sont pas sur l'autel ?

Parce qu'il n'y a pas de place, j'ai les autres photos.

Mais pourquoi as-tu choisis celui-là et pas les autres ?

Lui il est gentil. Et les autres pas gentils. C'est comme ça.

Mais les autres n'étaient pas gentils comment ?

Moi je tapais mes frères parce. Ils parlaient mal devant mes parents. Mais lui (le frère sur la photo) il est toujours avec moi c'est pour ça j'aime lui.

*C'est comme si tu continuais à les punir
Oui exactement, moi je suis encore nerveux, malgré y sont morts.*

*Et la punition va durer encore longtemps ou tu vas arrêter un jour (c'est-à-dire faire le culte pour ses frères)
Non non non j'arrête pas, moi je les aime je garde dans mon cœur mais les photos non. Ces mes frères je peux pas laisser tomber mais je donne pas photos. Lui il est gentil alors je fais.*

2^{ème} cassette.

Lorsque tu pars du Viêt Nam tu es accompagné de ton frère et celui-ci meurt sur le bateau. Et même pour ça tu ne le mets pas sur l'autel ?

J'ai gardé une seule photo de lui sur le bateau et comme elle est mouillée par l'eau de mer c'est foutu ; maintenant y'a plus rien.

Dans ta maison ici est-ce que tu as changé de croyances ?

Non toujours les mêmes pas bougé.

Qu'est ce que tu as laissé au Viêt Nam ?

Le Viet Nam c'est très important, ça fait mal, c'est chez nous, c'est pas aux communistes.

Est-ce que si je regarde l'autel je peux savoir si je suis en France ou pas en France ?

C'est au Viêt Nam. On est au Vêt Nam. Quand je rentre chez moi je suis au Viêt Nam.

Ici je pense toujours là-bas pas ici.

Est-ce que tu tiens compte des autres voisins pour faire les autels ?

Je ne suis pas content parce que ça me gêne parce qu'ils parlent trop fort quand je fais les prières. Tu vois les musulmans y crient quant y font les prières.

Tu protèges ta maison ?

Avant moi oui j'avais Bat Quai. Mais y (les HLM) ont changé la porte.

Ah oui ça c'est très important ; Avant quand y a Bat Quai la fille (le fantôme) elle peut pas rentré. Maintenant elle est toujours là.

Pourquoi tu n'as pas remis ?

Y mette une porte en fer je peux pas le mettre. (Le fixer sur la nouvelle porte qui est une porte blindée).

Tes enfants connaissent les autels, y sait faire ?

K (garçon 20ans) oui oui toujours parlé. M (sa fille, 17ans) non avant oui mais maintenant très bizarre.

C'est plus souvent les hommes ?

Oui parce que les hommes toujours propres.

La première chose que tu as mise sur l'autel ?

C'est Thich Ca et Quan Am, puis après famille toujours dernier.

Thich Ca c'est le patron.

Est-ce que ça marche ?

J'habite ici depuis longtemps et jamais problème dans la maison. Y'a un petit peu problème avec le fantôme. Quand je suis parti au Viêt Nam elle est partie avec moi. moi peur très peur.

Mais tu n'as pas peur de devenir fou ? À force.

Non moi je suis un petit peu nerveux.

Les croyances c'est important ?

Oui exactement nous oui mais vous (les français) jamais. Vous parlez n'importe quoi c'est pour ça vous cherchez toujours quelque chose de très important mais vous ne trouvez pas mais nous oui. Vous cherchez mais vous trouvez pas. 18.30

Entretien avec Madame JANE.

DATE : **29/07/11**

LIEU: **A.F.E**

DUREE : **85 mn**

Conditions de l'entretien :

Langue utilisée pendant l'entretien : **français**

Qualité de l'expression en langue française : **parfois difficile mais le sens est compréhensible. Les questions que nous posons sont parfaitement comprises.**

Proposition interprète : **non** réponse :

Présence interprète : qui? : /

Autres personnes durant l'entretien; qui et où? : **non**

Lieu de l'entretien dans l'habitation : **salon**

Lien chercheur/sujet :

Connu préalablement à l'entretien : **oui**

À quel titre : **personnel**

Depuis quand : **environ 19 années.**

Fréquence des contacts: **réguliers**

Activités partagées : **non**

Nous connaissons bien ses deux enfants les plus âgés pour lesquels nous sommes intervenus professionnellement. JANE a fait partie de la recherche menée en Master2, ainsi que son ami

Le sujet :

Année de naissance : **1950** Âge : **61** sexe : **F**

Situation familiale : **Séparée**

Enfants : **6** Âges et sexe : **41G/40F/38G/28G/27F/25F**

Né au Vietnam : **1F 2G** né en France : **2F 1G**

Profession : **sans emploi**

Nationalité actuelle : **Vietnamienne** Pays de naissance : **Viêt Nam**

Origine culturelle : **Vietnamienne** métissage : **père français – mère vietnamienne**

Religion : **bouddhiste**

Religion du conjoint (e) :

Religion des parents : **père catholique – mère bouddhiste**

Religion des beaux-parents :

Statut administratif si nationalité vietnamienne : **française**

Date d'arrivée en France : **1980** à l'âge de : **30 ans** avec : **3 enfants**

Adresse au Viêt Nam : **Saigon Quartier 4**

Situation professionnelle au moment du départ : **sans**

Date de départ du Viêt Nam : **1980.** Moyen : **avion** Statut : **rapatrié**

L'habitat :

Type d'habitation : **F3** étage : **4^{ème}** Date d'entrée dans les lieux: **2005**

Habitats précédents en France: **propriétaire maison individuelle**

Locataire sur quartier 1992

Retranscription de l'entretien N° 8

Indicateurs sociaux

Arrivée en France en 1980 à l'âge de 30ans. 1^{er} arrondissement de Saigon. On peut rien faire comme travail les citoyens de ex-régime peuvent rien faire

Tu pars en avion ?

Oui. Parce que je suis métis. Mon père est français

J'ai eu la nationalité française jusqu'en 1963. Ma grand-mère elle a peur parce qu'à l'époque la France elle veut rassembler tous les enfants moitié orphelin ; alors ma mère elle a laissé ma nationalité française à coté elle me reconnaît sous son nom T à elle et je deviens vietnamienne

Ton père t'a pas reconnu ?

Si si j'étais française à la naissance. Jusqu'au jour où mon père y voulait me faire partir en France. J'ai touché les allocations familiales à l'ambassade de France jusqu'en 1963

Et après tu perds ta nationalité ?

Non on a pas perdu. Juste tu sais au Viet Nam c'est pas la peine de ... on le met à coté et après y vont en faire une autre.

C'est pour ça qu'après tu peux...pour demander venir en France ?

Voilà et tous mes dossiers c'est bon

Et ton père il part quand du Viêt Nam ?

Il est décédé en Algérie en 1956. il part du Viêt Nam en 1955 pour Algérie et après l'Algérie y doit revenir chercher ma mère mais il est mort et à cause de ça on reste au Viêt Nam.

Mais ta mère elle serait venue en France ?

Oui mais après le décès de mon père elle veut pas C'est pas la peine.

Et toi au Viêt Nam tu as combien de frères et sœurs ?

Je suis fille unique

C'est pas souvent au Viêt Nam une seule fille ?

Bon....

Il connaît ta mère quand ?

La guerre d'Indochine, Dien Bien Phu.

Tu es ici depuis quand ?

Au moins sept huit ans, au moins

Et avant ?

Avant on avait une maison avec mon ami mais à cause belle-mère et histoire familiales on s'est séparé. C'était en 1995.

(Je dessine le plan de l'habitation)

Je te propose trois moments avec les autels. Avant au Viêt Nam les ban tho. Le moment où tu pars et aujourd'hui.

Avant tu habitais au Viêt Nam avec ta mère ?

Oui, Jusqu'à ce que je sois mariée j'habite toute seul. et quand on est jeune les ban tho avec nous on connaît pas bien et on veut pas faire n'importe quoi.

C'est à cause de ça pour les ban tho je vais toujours chez ma mère.

Tu te maries à quel âge ?

A 22ans Avec un militaire américain et après je vis avec lui dans une maison.

C'est...

C'est dans la maison de ma mère où il y a toujours des ban tho. Mais chez nous (avec le mari américain) Je fais pas parce que moi je connais pas où..

Il n'y a pas de ban tho du tout?

Aucun ban tho

Mais j'allais à la pagode J'allais voir les ban tho chez ma mère à chaque occasion de pleine lune... Dès que j'entrais chez ma mère j'allume les encens.

Mais chez moi... parce que tu sais pour moi un ban tho c'est sacré on peut pas faire des conneries d'amour ou faire des bises devant les ban tho. On fait ... c'est à cause de ça pour moi les ban tho

Quand je sais quelque chose je suis sur que c'est propre et correct... Sinon je veux pas installer n'importe où.

Parce que dans l'appartement avec ton mari... ?

Y'a des copains des amis voilà. C'est pour faire la fête. Pour moi c'est pas propre.

Donc Tu vas chez ta mère ? Mais des fois tu dis ma grand-mère. ?

Ma grand-mère parce que normalement tout ça (en désignant les autels) ça vient de ma grand-mère et ma grand-mère elle est décédée, ma mère continue de suivre les ban tho.

Tu dis chez ma grand-mère mais ta grand-mère elle est décédée ? C'est chez ta mère que je connais moi, que j'ai vu, qui joue (aux cartes) toujours.

(Rires)

Elle elle s'en fout pour elle...

C'est ta mère qui s'en occupe des ban tho ?

Oui et maintenant c'est ma sœur, mais ma mère...c'est ma demi-sœur elle est aussi très correcte

Après le décès de ton père ta mère ne se remarie pas jamais ?

Non

Y'avait quoi comme ban t tho à la maison ?

Là bas c'est des ban tho qui ont beaucoup plus d'espace.

Y'a plusieurs statues différentes, des mères, parce que pour les chinois chacun naît avec une fée ou comment on dit, une mère qui protège. Et normalement le bouddha c'est au milieu et puis à côté c'est les mères qui protègent.

Et ça c'est chinois ?

Vietnamien-chinois ça vient de chine, origine de chine.

Y sont ou les ban tho chez ta mère ?

C'est en haut, y'a une pièce que pour les ban tho

Chez nous y'a une petite terrasse tout en haut, (de la maison) et un escalier pour quand tu fais des trucs tu montes. et certaines familles ils construisent carrément là haut et la personne âgée elle reste dormir là-haut dessous les ban tho pour les prières et tout ça.

Mais aussi, y'a beaucoup de famille qui font une grande statue sur la terrasse. C'est comme ça aussi.

Parce que pour nous, il faut le plus haut, le plus propre

Parce que tu vois je vis dans cet appartement imagine qu'en haut c'est un canapé (JANE parle à ce moment de l'entretien de son appartement) leurs fesses vont s'asseoir tous les jours sur la tête du ban tho.

Là tu dois faire attention à qui t'a au-dessus de ton appartement ? Et la tu sais qui c'est qui y'a en haut c'est à cause de ça ?

J'ai vu le canapé (de l'appartement du dessus) c'est ici. Normalement le ban tho on met ici face à la lumière mais je mets là parce que je sais que le canapé (au dessus) est placé ici.

C'est pour moi mais les autres (vietnamiens) je ne sais pas

Dans la maison au Viêt Nam ?

Y'a un ban tho bouddha et mères protections. Et les parents sont un peu plus bas, les ancêtres c'est un peu plus bas

C'est même pièce ?

Même pièce, en dessous des pieds de bouddha

Y'a d'autres ban tho ?

Comme je vous dis le seigneur de la terre (Ông Dia). C'est la plupart du temps des gens qui commercent. Au 13ème (arrondissement de paris) parce qu'il y beaucoup de chinois même quartier même appartement ils le mettent carrément dehors mais si moi je mets ici c'est pas bine parce que autour de moi y'a que des français et si je mets Dieu (catholique) et seigneur de terre... déjà que bat qui...

Les voisins y disent quelque chose ?

Non, y disent rien mais...

Le bat quai c'est pour quoi ?

C'est frapper sur les yeux pour contre tous les mauvais qui veulent entrer chez moi.

Lui c'est Thanh Tai ?

Celui-là c'est pour le commerce, mais Tho Dia c'est à l'extérieur de la maison.

Ça je ne comprends pas Tho Dia et Ông Dia, c'est pas les mêmes ?

Tho dia c'est comme le maire ou le préfet de la terre. et celui là (ong dia) c'est le financement. lui les gens nous disent que avant lui il est un dieu mais y fait des conneries. dieu le force à devenir un sans domicile fixe et quant il a fini de payer des dettes y pourra remonter. C'est la légende. C'est pour ça il fait beaucoup d'économie il sait ce qu'est la pauvreté. Après il est volontaire pour aider les pauvres pour faire rentrer l'argent

C'est quoi la différence Ông Dia et tho dia

Tho dia ça veut dire c'est le seigneur de la terre et Ông Dia c'est....

C'est la même famille ?

Non pas même famille ;

C'est compliqué les vietnamiens !

Non ça c'est pas vietnamien c'est origine chinoise.

Et Ông Dia y marche avec Thanh Tai toujours.

Ông Dia y fait venir les sous et Thanh Tai y fait garder les sous.

A Beaubreuil je n'ai jamais vu d'autel pour tho Dia.

Parce qu'on est en France. On peut pas faire des trucs exactement comme chez nous parce que c'est comme frapper dans les yeux des autres. Chez nous tout le monde fait pareil.

Au 13^{ème} c'est normal parce que tous les appartements c'est chinois. Mais ici si vous rentrez dans l'immeuble et si hlm y voit ... « Qu'est ce que c'est que ça »

Des fois on me dit que ma maison c'est une maison de sorcière.

Des fois on habite dans un immeuble où il y a que des étrangers et j'aime pas trop me faire remarquer parce que pour moi ce que tu crois c'est dans ton cœur.pas la peine de...

Au Viêt Nam tu avais l'autel pour bouddha plus les autels des « mères qui protègent »
Bouddha ou Quan Am ?

Les deux parce que Quan Am ou bouddha c'est la même personne mais réincarnée. Quan Am c'est psychologique, c'est un physique de femme, c'est beaucoup plus proche des gens. c'est comme une mère comme saint vierge. Pour un homme peut-être dieu on respecte mais on peut pas « chou chou » comme une maman.

C'est à cause de ça bouddha il a réincarné tous les méchants comme les gentils, de tout. Mais y'a qu'un seul bouddha, vous comprenez ? Comme le Daila lama. Bouddha a plusieurs apparences pour aller plus proches des gens.

(L'explication est difficile à saisir)

Au Viêt Nam il y avait aussi les « mères » ? Chaque enfant il a une mère ?
Différente

Et toi tu as une mère que pour toi?

Je sais pas

Pourquoi tu ne sais pas ?

Pour moi Quan Am c'est comme ma mère.

Mais, dans la maison de ta mère au Viet Nam, il y avait une statue pour toi ?

Non

C'est pour qui qu'il y avait une statue ?

Pour ma mère pour ma sœur...

Ta sœur, pour ta belle-sœur ou ta sœur (JANE a indiqué qu'elle était fille unique)

Ma Sœur adoptive. Parce ce que ma grand-mère elle a adopté pour que je puisse avoir une sœur pour jouer.

Parce que tu étais toute seule ?

Oui (rires).

On t'a appris à faire les ban tho ? 23.36

C'est ma grand-mère quand j'étais toute petite.

Ça t'intéressait les ban tho ?

Oh oui j'adore ça, depuis que je suis petite. Et moi je suis tous les voyages pour aller avec ma grand-mère à la pagode. Et chaque fois quand je vais visiter ma mère au Viêt Nam chaque fois je vais toujours visiter à la pagode.

Et quand tu étais petite tu faisais quelque chose de particulier sur les ban tho ?

Non je fais exactement comme là bas, pleine lune j'offrais les fleurs... Et dans un mois y'a deux jours et y'a des jours exceptionnels où il faut que l'on mange végétarien. Et y'a certains mois, surtout le mois de juillet lunaire, on offre des vêtements, des gâteaux, à manger pour les esprits qui ne sont pas encore partie pour une autre vie.

Pour les âmes errantes ?

Ram(???) des esprits qui sont encore enfermés. et le mois de juillet lunaire c'est exceptionnel la porte elle est ouverte pour que tout le monde puisse sortir, comme ça liberté pendant un mois... et au Viêt Nam si tu vas dans cette période tu verras toutes les familles qui font des prières dehors avec des gâteaux des bonbons. On lance des pièces pour les enfants. Je crois que tu as déjà vu.

On fait aussi pour les voitures pour que tu sois protégé sur la route et qu'il n'y ai pas un grave accident.

Pourquoi les âmes sont bloquées ?

On peut pas les laisser libre pour déranger... on dit c'est l'enfer. on dit elles sont enfermées dans l'enfer

Pourquoi elles sont enfermées ?

Ça dépend ce que tu fais dans ta vie. Il faut que tu descendes pour payer tes dettes. Et si tu es sage tu fais pas grand-chose. Tu peux partir plus tôt pour être réincarné dans une autre vie.

C'est peut-être des mauvaises personnes ?

Oui

Ou des personnes dont personne ne s'occupe ?

Oui y'a des inconnus c'est à cause de ça on fait des offrandes pour eux. et ils ont droit de sortir juste un mois.

Et elles se promènent et après elles repartent ?

Oui

Et elles reviennent en enfer ?

Oui.

Enfin on sait pas c'est la légende mais tout le monde fait comme ça.

Est-ce que tu as gardé des choses ici qui viennent des ban tho du Viêt Nam ?

Oui des portes-bougies mais c'est chez H (son ami) et ça pour faire bruler l'encens. C'est un brule parfum.

Tu les as ramenés...

Des vieux ban tho chez nous

Et ça tu l'as emmené quand tu pars du Viêt Nam ?

Oui. Les deux porte-bougies et pour l'encens. (se déplace pour me montrer les objets)

Les gros brule parfums c'est interdit de faire sortir du Viêt Nam.

Ma mère à l'époque elle est pauvre elle a vendu les gros brule parfum.

Les ban tho au Viet Nam ils marchent toujours ?

Toujours.toujours.

Dans la maison. Ici les ban tho il y en a où ? un au salon..

Toujours dans le salon. Partout (dans toutes les maisons) c'est au salon

Dans la cuisine y'a pas ici

Il y en a un pour les finances. Tout le monde y veut être riche. Ông Dia Ông Thanh Tai

Pour bouddha.

Et pour la famille il n'y en a pas ?

Non parce que c'est ma mère qui a (qui s'occupe de...) ma grand-mère et qui a mon père, tout. J'ai pas besoin de faire ici. C'est elle qui fait au Viêt Nam Ban tho tô tien, pour les

ancêtres, ban tho cha me c'est pour les parents ; ban tho ong ba c'est pour avant les parents et on rassemble tout pour faire to tien.

(Me montre une photo de son père sur un cyclo pousse dans une rue de Saigon en uniforme de l'armée de l'air française) 3440

Regarde c'est mon père. Au Viêt Nam devant le Continental.

J'ai fait des photocopies pour montrer à mes enfants que c'est son grand-père.

Il est mort en Algérie. Il est parachutiste. Il est médecin. Il tue pas. Il soigne.

Il est sur le ban tho au Viêt Nam ?

Oui c'est ma mère qui s'en occupe.

Tu avais quel âge quand il est mort ?

Cinq, six ans. Un jour je vois que ma mère a reçu une lettre et elle pleure. Mais avant ça je suis toujours en robe, cheveux figés, les fleurs pour envoyer les photos à mon père. (En algérie). Mais un jour elle reçoit, alors ma grand-mère et elle, elle va à l'ambassade (de France). Si je me souviens. Mais on me dit pas que mon père est mort. On dit rien. On me dit quand je suis grande. Mais dans cette période on dit rien.

Tu penses que c'est peut-être pour ça que toi aussi tu t'es marié avec un militaire ?

Non oui peut-être ma mère elle m'a élevé plus européen que vietnamien

Et tu vas à l'école française ?

Non vietnamien-anglais

Quand je suis arrivé en France je parle pas français. A l'époque l'ANPE me convoque et vois tous mes diplômes en anglais.

Vous étiez mariés et il...

Est décédé. Il a été assassiné (à voix basse)

Et tu sais par qui

Par les Viêt-Cong. Mon mari y travaille pour la (à voix basse) CIA.

En quelle année ?

1968. avant le Têt. (Offensive du Têt). Il est en moto pour rentrer à la base et... mais c'est la vie.

L'original de la photo est au Viêt Nam ?

Sur le ban tho . Quand je suis jeune j'ai toujours les photos de mon père avec moi et quand je l'ai perdu j'ai tout perdu. je me suis fait arracher mon sac.

Et ce cadre à droite ? (Il s'agit d'un cadre posé sur un meuble juste à proximité de l'autel bouddhiste)

C'est Ông tao (génie du foyer) pour la cuisine.

Mais tu mets pas ?

Non ça marche pas.

Pourquoi ça marche pas ?

Parce que si tu n'as pas choisi telle date pour faire une petite cérémonie pour installer ça marche pas. Je vais l'amener à la maison (de campagne) si je construis.

Si tu ne pries pas...si tu fais pas...

Oui, il faut que tu connaisses les règles. Il faut lui ouvrir les yeux. On a une journée où y faut faire tel prière pour que cela commence à marcher.

Et après tu peux lui fermer les yeux aussi ?

Ça je sais pas, parce que nous on garde pour toujours.

Tu peux pas te séparer.

Mais si on peut mais dans un cas exceptionnel on peu amener directement à la pagode et c'est le grand maître qui s'en occupe. tu jettes pas. C'est une question de respect. On peut pas amener des trucs sacrés comme ça n'importe où.

Ce bouddha c'est moi qui l'ai ramassé dehors à Beaubreuil.(il s'agit d'une statue d'un bouddha noir) Quan Am je la ramène du Viêt Nam c'est comme porcelaine.

Pourquoi il est ici le ban tho bouddhiste ? tu disais...

Parce que je n'ai pas le choix, sur ce mur au-dessus y'a le canapé (du voisin) je peux pas mette là-bas parce qu'il aurait la fenêtre (la lumière) dans le dos

Donc c'est obligé d'être là ? Mais tu aurais peut-être pu le mettre ici ?

Là tu sais quand tu mets là (face à la porte) tu forces dieu à toujours regarder dehors.

Il faut que tu le mettes dans un endroit où ça ne bouge pas. Ici par exemple mes petits enfants y pourraient les toucher ou le faire tomber ça serait pas bien.

Là on voit aussi un autre bouddha (un poster)

Là c'est quant tu es entre la vie et la mort ; c'est lui qui t'amène ? C'est lui qui te prend la main. Tu passes dans un autre état.

Mais ce n'est pas bouddha ?

Si on nomme aussi bouddha, mais c'est pas tich ca. (le discours est difficile à suivre). Il te guide dans un endroit mieux que l'enfer. Si tu es capable. Moi je suis pas riche mais si je peux aider quelqu'un je fais de mon mieux.

Et dehors il n'y a rien ? Pour le ciel ?

Non ici c'est trop froid, trop de vent. Et des fois si tu allumes l'encens dehors des fois ça s'éteint à moitié et j'aime pas. Normalement j'en fais un avant. Mais quand j'aurai une maison il faut le couvrir correctement pour que les cendres... normalement on doit le faire.

Ici tu fais très attention à ça qu'il y a au dessus dessous pour placer les ban tho. Le monde autour est important ?

Oui

Qui a placé les ban tho ?

C'est moi avec H (son ami). Il a commencé à placer les fils électriques pour que j'allume pour faire les prières. Cette lumière elle doit être allumée 24/24 mais comme ici des fois je crains accident électrique c'est à cause de ça que j'allume que quand je fais les prières.

On s'approche des autels

Ce sont des colliers pour les prières. Ça (des objets posés sur le bouddha) c'est pour protéger tout les petits enfants. C'est bouddhiste chinois, un petit peu phong thuy. (eau et vent –Feng Shui)

Tu parles souvent des chinois ?

Parce que ma grand-mère elle est d'origine chinoise. Mais il faut un cœur et dieu pour nous guider.

Les ban tho ont été mis ici quand ?

Dès que j'ai déménagé. Au cours du premier mois je choisis un jour bien pour installer.

Et comment tu choisis le jour ?

On a le calendrier. C'est le jour où il y a telle étoile telle étoile...c'est comme phong thuy .si tu connais pas le jour précis, Y'a deux jours dans le mois où tu peux installer. Le 1^{er} et le 15^{ème} jour lunaire. 47 : 48

C'est toi qui t'occupes des ban tho, toute seule

Oui

Où as tu trouver toutes les statues ?

Au Viêt Nam

Tout vient du Viêt Nam, Rien de France ?

Non, tout.

Qu'est-ce que tu demandes aux ban tho ?

Que mes enfants aient la santé qu'ils deviennent des personnes utiles, pas des voyous. Mais c'est pas pour devenir riche on demande pas ça à dieu. On demande si par exemple y'a des enfants qui vont à droite à gauche on demande qu'ils redeviennent corrects, normaux, qu'ils vivent correctement c'est tout.

Et tu demandes la même chose à Bouddha et à Ông dia et ong thanh tai ?

Oui quand j'allume de l'encens j'allume ici (l'autel bouddhiste) d'abord et après c'est Ông Dia.

Et après tu fais la prière...pour tous en même temps

Non, Ông dia tu n'as pas besoin de faire les prières ; tu demandes aidez nous pour qu'on vive correct qu'on ne manque pas d'argent et ici (l'autel bouddhiste) tu demandes la santé, l'avenir pour les enfants qu'ils deviennent corrects, c'est tout.

Et le bouddha noir ?

C'est le bouddha de soins c'est comme un médecin. On le sait parce qu'il porte différents trucs dans la main. Quand tu vois un bouddha tu penses que c'est le même mais non ;y'en a plusieurs. y'en a qui soigne, y'en a qui aide...

Et comment tu le sais pour celui-ci ?

Parce que lui il porte ça (JANE se déplace pour montrer que le bouddha tient une statue représentant une pagode à 7 étages dans la main)

Et la tête à côté que tu as posée sur sa main

C'est une tête de décoration pour les voitures.(porte-bonheur) Y'a quelqu'un qui fait tomber je ramasse. C'est pour mes petits enfants...

Sur les statues y'a des petits objets..

Non. C'est moi par respect je préfère les mettre sur les pieds de bouddha plutôt que de les mettre n'importe où. C'est pas tout le monde qui fait comme moi. Ya que moi qui fait ça.

(Nous sommes toujours très proches de l'autel bouddhiste) .

Est-ce qu'on peut voir sur les autels ce qui t'es arrivé ou ce qui t'arrive dans la vie ?

Ça dépend. Moi je peux le voir. Ça dépend si tu as une sixième sens. Mais ça c'est un don. on peut pas dire que tout le monde je le sens. Mais il ya quelque chose qui va m'arriver je le sens.

Avec les ban tho ?

Non

Tu as un don ?

Je crois oui. Je vois des choses. Des fois je dis comme ça. Au début je savais pas. Mais petit à petit je remarque. C'est à cause de ça je suis très très proche avec le phong thuy. Mais pour faire ça il faut un don.

Tu sembles faire très attention à tout ceci ?

Oui. Pour toutes les maisons de mes enfants je fais très attention parce que c'est pour toutes leurs vies.

C'est pour ça que tu fais très attention pour placer les ban tho ?

Voilà. C'est très très important. On fait pas n'importe quoi. On joue pas avec. Très très important ; même une pagode pour construire les moines ils observent si c'est bon ou mauvais phong thuy. Ma grand-mère me parlait beaucoup de ça. Si il y a une pagode qui a des problèmes c'est parce qu'ils construisent sur un endroit qui est pas bon.

Silence.

Et c'est grâce à ma grand-mère que j'ai appris tout ça.

Elle est importante ta grand-mère ?

Oui... ça c'est mon cœur.

Tu parles plus souvent de ta grand-mère que de ta mère, pourquoi ?

Parce que je suis toujours avec ma grand-mère et j'aime beaucoup. Si ma grand-mère me dit pas de garder ma mère je... (Grognement) l'abandonne.

Parce que ma mère elle fait rien. Elle est... mauvais... C'est pas mauvais mauvais mais... peut-être on n'a pas le même caractère.

Elle s'en fiche de tout. Elle vit que pour elle et j'aime pas les gens comme ça.

Tu avais quel âge quand ta grand-mère est morte ?

21ans

Tu t'en rappelles bien. Tu habitais plutôt chez ta grand-mère ? et ta mère elle était où ?

Oui. Ma mère elle habite pas loin. Mais si y'a un problème elle me donne une claque. Alors je prends le pousse-pousse et je vais chez ma grand-mère. Je sais que ma grand-mère va payer. Et c'est pour ça ma grand-mère me garde tout le temps chez elle.

Et tous les ban tho étaient chez ta grand-mère ? Et chez ta mère il y avait des ban tho ?

Non, même la photo de ma grand-mère sur le ban tho elle l'a perdue. . Une femme comme ça comment tu veux que je l'aime.

Ah si je l'aime comme ça ...mais pas plus.

Tu l'aimes parce que c'est ta mère ?

Je l'aime parce que j'ai pas le choix.(rires)

Et quand maintenant tu vas au Viêt Nam tu vas chez ta mère ?

Oh on parle pas beaucoup. Mais c'est vrai pour lui faire plaisir de temps en temps je lui demande si elle a envie d manger quelque chose de spécial.

On est pas maman chou chou mais si c'est ma grand-mère c'est différent

Je fais tout pour ma grand-mère

56 :48

2^{ème} cassette :

(Le changement de cassette permet de faire une pause dans l'entretien. MT allume une cigarette. Je lui propose de prendre les autels en photos.)

Moi je veux un ban tho les plus parfaits.

Tu vois pas trop Quan Am non ?

(Les trois autels bouddhistes disparaissent sous les fleurs)

Tu veux que je déplace un peu les vases ?

(Pour mieux photographier l'autel bouddhiste, je commence à déplacer des livres à proximité de ceux-ci)

Non, non, non, y'a rien dedans... le ban tho ça s'arrête la !

Quand je vois des trucs de décoration, des fontaines avec bouddha, c'est pas... tu vois... les lampions avec bouddhas dans les magasins, c'est pas bien. Y'a pas de bouddhas qui porte la lumière sur la tête. Des fois quand je vois ces statues le me dis qu'est ce que c'est ça ! Je crois que quelqu'un (à propos du bouddha de couleur noir qu'elle a récupéré) l'a acheté pour la décoration et après y veut plus...

Tu sais mon gendre... maintenant y croit.

Il est français ?

Oui. Chaque année le mois juillet lunaire il amène sa voiture. Parce qu'une fois dans la nuit il fonce sur un sanglier mais il n'a rien, sauf le pare-choc. Il pense que c'est fini, normalement, mais lui il n'a rien la voiture rien, sauf le pare-choc qui a une petite bosse

Chaque année tout le monde amène la voiture. Maintenant on a un grand terrain à la campagne. Toutes les voitures ensemble on fait un grand truc pour tout le monde.

Maintenant y me croit.

Comment as-tu fait pour faire venir ici les ban tho de ton ancien appartement où on s'était rencontré en 2004 ?

En 1995 on avait un appartement ensemble. Après on s'est séparé chacun dans un appartement. (La réponse est extrêmement confuse au sujet des appartements. MT se perd dans les dates.)

En 2004 quand tu viens chez moi, j'attends ce nouvel appartement. J'ai cet appartement en 2005.

Quand je viens en 2004 il y avait un meuble avec des ban tho ?

D'abord les ban tho de H viennent chez moi. Puis de chez moi dans l'appartement de fonction de H en ville. Avant, moi j'ai une image de Quan Am avec la lumière qui tourne (dans son ancien appartement) je l'ai gardé dans une armoire.

Tu l'as toujours ici ?

Oui si un jour ma fille elle voulait

Pour V (sa dernière fille) ?

Oui. Et celle-là je l'ai trouvé au Viêt Nam avant d'avoir cet appartement. Je ne sais pas la première fois que je l'ai vu à la pagode, ça me frappe. Ya en qu'une. Ma nièce m'a suppliée de lui donner. Je dis non non non.

Elle est belle. Elle est fine, très fine

C'est comme on dit une bonne mère.

Tu cherches que ce soit comme une bonne mère ?

Je sais pas, y'a quelque chose entre moi et les statues.

Tu sais même ma fille elle dit c'est incroyable. Quand je conduis si tout d'un coup je roule lentement ça y'est y'a la police un peu peu plus loin. Et ma fille elle dit – maman c'est incroyable, un jour tu fonces y'a pas la police et un jour tu roules lentement y'a la police - et je lui dis je sais pas pourquoi c'est comme ça.

C'est quelqu'un qui me protège

Tu crois qu'il y a quelqu'un qui te protège depuis le Viêt Nam ?

Oh depuis toujours !

Et tu sais qui est-ce qui te protège ?

...hum hum...non. Oh moi tu sais des fois quand y'a quelqu'un qui me voit dehors on croit que je suis méchante.euh...

Que tu as du caractère ?

Pas facile. Oui j'ai du caractère avec les cons franchement. Mais jamais je dérange personne. Et jamais je fais mal à quelqu'un.

Tu crois que c'est la vie qui t'a fait comme ça. Parce que la vie a été dure ?

Oui avec moi la vie est dure. Mais moi j'ai quelqu'un que j'aime pas et qu'un humain fait mal à un autre humain. Et c'est à cause de ça des gens comme la famille de X je déteste. Il amène ses enfants ici pour les mettre en prison. Pour moi Toute la famille c'est sacré je fais tout pour mes enfants. Mais je veux pas détruire mes enfants.

Même ma fille A.. Elle est ...Mais je l'aime quand même. Mais devant elle si je lui explique pas. Elle m'insulte je la corrige. Elle veut pas m'écouter

Vous avez toujours eu des relations...

Dures. Fortes très fortes Peut-être elle vit pas comme je veux

C'est un peu comme toi avec ma mère ?

C'est pas pareil. Je respecte ma mère mais je l'aime pas.

Tu n'aimes pas ta mère.

Je respecte ma mère à cause de ma grand-mère.

Tu respectes ta mère pas parce que c'est ta mère mais parce que c'est la fille de ta grand-mère

Voilà c'est ça.

(Rires)

C'est compliqué.

C'est compliqué mais...

C'est logique. Moi je suis quelqu'un si tu me fais de bonnes choses une fois, je me souviens toute ma vie Et si tu essayes de me faire mal une fois je me souviens aussi toute ma vie

Même avec bouddha ?

Pour moi Bouddha. Je me souviens toute ma vie. Ça veut dire que je me méfie de cette personne. C'est pas parce que je me souviens pour la détruire. je détruis personne. Si il me tape je retape pour me défendre. C'est pas moi qui vais avancer pour chercher 1455

Tes enfants ils connaissent toute cette histoire ?

Non, parce qu'ils sont encore jeunes, je veux pas...

Mais même A, P, ils connaissent eux ton histoire? (les enfants nés au Viêt Nam)

Non. C'est pas la peine de...Ils connaissent un peu mais pas tout.

Je sais qu'avec P (son fils)à un moment il y a longtemps. il voulait que je l'aide à chercher son père.Il savait pas qu'il était mort.

Oh tu sais pour moi, Si une bonne chose on dit aux enfants, mais c'est pas la peine de dire que des trucs malheureux. j'aime pas que mes enfants reçoivent des choses malheureuses

Tu n'as pas dit à tes enfants pour leur père comme on ne t'a pas dit pour ton père ?

Peut-être oui. C'est pour les protéger eux. Parce que je vois tu sais, pour moi pour qu'un enfant il soit le plus heureux, le mieux, c'est pas la peine de leur dire des mauvais souvenirs, des trucs pour eux. Parce que des choses qui entrent dans la tête des enfants ça reste toute la vie... c'est pour son bien.

Est-ce que tu as changé de croyances depuis que tu es parti du Viêt Nam ?

Non.

Est-ce qu'il y a des choses que tu ne fais plus ? Pour les ban tho.

Non non je fais toujours pareil.

Mais est-ce qu'il y a des choses qui ont un peu bougé ?

Oui c'est pas pareil. Parce qu'ici je peux pas aller à la pagode aussi facilement qu'au Viêt Nam. Ici l'aller retour pour aller à la pagode c'est 100km au moins.

Et je vais essayer d'aller au maximum travailler à la pagode comme bénévole mais pas autant que je pourrais le faire au Viêt Nam.

Comme la pagode est loin, finalement il y a peut-être plus de choses dans la maison que si la pagode était... ? (Arrivé de son ami)

non c'est pas ça. si il y a une pagode en centre-ville, on peut organiser la vie dans notre famille passer quelques heures à la pagode

Et sinon ça ne change pas ?

Non rien n'a changé.

Y'pas de différences dans les ban tho ici et au Viêt Nam

pour moi, non.

Tu fais attention à ce qu'il y a au dessus, à coté...aux personnes extérieures, aux voisins ? C'est avec Bat quai que tu fais attention ?

Non c'est pas les personnes c'est les esprits. Je dis bonjour au revoir tu me connais

Est-ce que les croyances des autres...catholiques, musulmans ?

Ça me dérange pas.

Est-ce que ça a un peu changé les ban tho ?

Non

Est-ce que ça marche ?

Pour moi oui

Et si ça ne marchait pas ?

Ça marche comment... ? Mais qu'est ce qu'on demande à Dieu ? On demande pas à Dieu de nous faire devenir millionnaire. Je vois que ma vie dans ma famille on est heureux. Mes enfants réussissent leurs vies. Ils vivent correctement. Je demande pas plus que ça.

Si je regarde juste le ban tho est-ce que je peux savoir qui tu es ?

(Silence. Opine de la tête longuement)

C'est ça. Le ban tho c'est comme si il parlait ?

C'est la vraie figure de la personne.

Le ban tho c'est la figure de la personne ?

Oui.

Quelle est la première chose que tu as posée sur les ban tho ? Ici dans cette maison

Les statues.

La première ?

Quan Âm.

Et la dernière chose ?

Des fleurs. Des fleurs deux fois par mois ou des fruits...

Et la dernière fois que tu as fais des prières ?

Tous les jours.

Ce matin ?

Mais franchement des fois.au café (du centre commercial) même quand je suis assise je peux faire des prières, quand je marche quand je fais des travaux A n'importe quel moment.

Quand tu es au café on peut faire de prières ?

Oui, mêmes aux toilettes.

Pourtant c'est sale les toilettes ?

Non ce que tu penses dans ta tête c'est propre.

Tu as des photos des ban tho sur le téléphone. Tu as ça

Non, y'en a qui aime bien ça. Y'a beaucoup de comédie aussi.

ANNEXE 2
GRILLE D'ENTRETIEN

ENTRETIEN N°..... DATE : / /

LIEU..... DUREE :

Le sujet :

Nom prénom Date de naissance / / /

Âge..... sexe : Situation familiale :

Enfants : âges et sexe : né au Vietnam : né en France :

Profession :

Nationalité actuelle : Pays de naissance :

Origine culturelle : Métissage :

Religion : Religion du conjoint (e)

Religion des parents : Religion des beaux-parents :

Statut administratif si nationalité vietnamienne :

Date d'arrivée en France/ âge :

Adresse au Viêt Nam

Situation socio-professionnelle au moment du départ :

Date de départ du Viêt Nam : moyen :

Conditions de l'entretien :

Langue utilisée pendant l'entretien :.....

Qualité de l'expression en langue française :.....

Proposition interprète : oui non réponse : oui non

Présence interprète : oui non

Présence d'autres personnes durant l'entretien :.....

Lieu de l'entretien dans l'habitation :

Lien chercheur/sujet :

Connu : depuis quand :

à quel titre (personnel, professionnel ; mixte...) :

Fréquence des contacts :

Activités partagés : (voyage au Vietnam, événements particuliers...)

Inconnu : mis en contact par :

L'habitat :

Type d'habitation : étage :

Depuis quand le sujet habite t'il dans ce logement :

Habitats précédents :

Plan de l'habitation et disposition des autels

Résumé de la thèse:

LES AUTELS RELIGIEUX, ANALYSEURS DES DYNAMIQUES SUBJECTIVES DANS LES PROCESSUS D'INTERCULTURATION CHEZ LES MIGRANTS VIETNAMIENS

« Une approche en psychologie interculturelle »

Notre présence de 1990 à 2010 en qualité d'éducateur spécialisé sur Beaubreuil, quartier de la ville de Limoges, Haute-Vienne, nous a permis d'accompagner, d'observer et de prendre part pendant plus de vingt années aux processus migratoires vietnamiens. Durant tout ce temps nous avons pu constater d'un point de vue psychologique que les ruptures consécutives à l'exil, puis au choc culturel né du contact avec la société d'accueil, ont fait surgir chez les individus des problématiques complexes, notamment identitaires. Dans l'exil, pour faire face aux risques psychosociaux provoqués par l'instabilité de leur structure psychique et de leur système culturel, les vietnamiens ont investi l'espace public et l'espace privé proposés par la culture d'accueil. Ces démarches, multiples, leur ont permis dans le réaménagement de ces espaces, de retrouver, de recréer, les éléments perçus par eux comme fondamentaux de leur culture d'origine, nécessaires et indispensables au travail de rééquilibrage psychique. En France, l'injonction culturelle vietnamienne d'élaboration d'autels religieux au sein de leurs habitations a conduit les personnes à réinterpréter, au sein de dynamiques subjectives, la question des différentes composantes de leur identité, personnelle et sociale, culturelle et religieuse. Les interactions entre l'injonction de la culture d'origine et l'espace proposé par la culture d'accueil ont conduit les sujets à engager des transformations, des modifications dans l'élaboration de leurs autels religieux. En ce sens ces élaborations rendent compte et constituent des analyseurs particulièrement pertinents des processus d'interculturalisation.

Mots clés: autel religieux, réfugié politique, exil, processus migratoire vietnamien, identité religieuse, communauté, construction identitaire, concept de culture, enculturation, processus de socialisation, espace social, contre-transfert culturel, psychologie interculturelle, espace sensoriel, stabilité structurelle,

Thesis summary:

THE RELIGIOUS ALTARS, ANALYZER OF SUBJECTIVE DYNAMICS IN THE INTERCULTURATION PROCESS AMONG VIETNAMESE MIGRANTS

“An approach in intercultural psychology”

Our presence from 1990 to 2010 as a social worker in Beaubreuil, district of the city of Limoges, Haute-Vienne, allowed us to support, observe and take part for over twenty years in the Vietnamese migration processes. All this time, we noted from a psychological perspective, that ruptures, resulting from the exile, then from the culture shock, were born by contacts with the host society, have given rise to individuals, complex problems including identity ones. In exile, to face the psychosocial risks caused by the instability of their psychic structure and their cultural system, the Vietnamese have invested public and private areas offered by the host culture. These approaches, multiple, allowed them in the redevelopment of these areas, to find, to recreate the elements perceived by them as fundamental in their native culture, necessary and essential to their work of psychic restructuring. In France, the cultural injunction of religious altars development in the private sphere has led them to reinterpret in a subjective way the question of the different components of their identity personal and social, cultural and religious. The interactions between the native culture injunction and the space proposed by the host culture has engaged transformations, changes in the elaboration of religious altars. In that way, they are reflecting and are forming analyzers, particularly relevant to us, the intercultural exchange process.

Keywords: religious altar, political refugee, exile, vietnamese immigration process, religious identity, community, identity process, cultural concept, enculturation, process of socialization, social space, cons-cultural transfer, intercultural psychology, sensorial space, structural stability,