

École des Hautes Études en Science Sociales

École doctorale de l'EHESS

Centre d'Études sur la Chine Moderne et Contemporaine

Doctorat

Discipline : Sociologie

Fu Si-tai

**Portée culturelle, mémorielle et identitaire du mariage entre
Continentalux et Taiwanais de souche**

Thèse dirigée par : Isabelle Thireau et Samia Ferhat

Date de soutenance : le 22 novembre 2022

Rapporteurs 1 Emmanuel Lincot, Institut catholique de Paris
2 Wang Fu-chang, IAO Academia Sinica

Jury 1 Isabelle Thireau, CNRS/EHESS (UMRCCJ)
2 Évelyne Ribert, CNRS/EHESS (IIAC/LACI)
3 Samia Ferhat, Université Paris-Nanterre / UMRCCJ

Remerciements

Je tiens en premier lieu à exprimer mes remerciements les plus sincères à mes directrices de thèse, Isabelle Thireau et Samia Ferhat qui ont accepté que je fasse ma recherche sous leur direction. Leur généreux consentement m'a permis de réaliser mon rêve, faire une recherche sociologique sur le sujet de l'immigration à Taïwan. Grâce à leurs séminaires, j'ai compris ce que représentaient les notions d'« identification » et de « mémoire ». Ces deux notions constituent la partie principale des outils théoriques de ma thèse. Grâce à leur entière confiance, j'ai pu faire ma recherche sur le terrain à Taïwan et décider de la direction de celle-ci selon les matériaux que j'avais pu recueillir. Cette confiance n'était cependant pas aveugle et j'ai toujours pu compter sur leurs retours inestimables pendant les moments critiques de mon travail. J'ai ainsi pu profiter une pratique très libre de la recherche sur le terrain et une direction très précise dans le traitement des données. Il me faut ensuite remercier Madame Évelyne Ribert. En tant que membre du comité de thèse, ses nombreuses références bibliographiques surtout sur le sujet de l'immigration, et la somme de ses commentaires ont alimenté de façon très importante ma réflexion. Puis, à tous les membres du jury qui ont accepté de lire et d'évaluer ce travail, j'exprime ma gratitude.

Par ailleurs, il est incontestable que cette thèse doit énormément aux soutiens, institutionnels et individuels, dont j'ai de bénéficier. Ainsi, je voudrais remercier particulièrement l'Institut de sociologie de l'Academia Sinica où j'ai été accueilli comme chercheur – doctorant invité pendant deux ans, et où j'ai pu profiter de l'attention des sociologues Wang Fu-chang, Hsiao A-chin, Chang Mau-kui, Wang Hong-luen. Échanger avec eux a été une grande source d'inspiration.

Je remercie infiniment mes enquêtés de ces trois générations, notamment ceux de la première génération aujourd'hui malheureusement décédés. Je n'aurais rien pu faire sans leurs contributions. Merci aussi aux politologues et historien, Dong Kai-tai et Yang Meng-xuan, j'ai tiré grand profit de chacune de nos discussions. Enfin, en ce qui concerne l'aide pour la langue française, c'est d'abord à Madame Michèle Haisman que se dirige ma reconnaissance : elle a accepté de corriger mon travail, de manière bénévole, de 2018 à 2022. Au début, elle a corrigé, mes carnets de terrain et, ensuite, la thèse avec toujours la même patience et le même enthousiasme. Je remercie aussi à Nicolas Puentedura qui a pris sa suite pour une relecture méticuleuse, aussi que Justine Rochot qui m'a renseigné sur les détails techniques concernant le format de la thèse.

J'ajoute à cette longue liste mes camarades Lai Yoing et Zhang Yu pour leur aide scolaire concernant les procédures administratives et pédagogiques. Et bien sûr, ma gratitude va à mon épouse, qui m'a toujours soutenu dans mon désir de reprendre mes études, et de me lancer dans cette recherche doctorale.

Résumé et mots clés

La relocalisation sur l'île de Taïwan du gouvernement de la République de Chine après la seconde guerre mondiale aura été la cause d'une intégration ethnique absolument unique dans la longue histoire de ce pays. Tout d'abord, ce fut essentiellement une fusion entre deux groupes de migrants chinois Han, des anciens et des nouveaux, plutôt qu'une intégration multiethnique. Ces premiers migrants Han avaient traversé le détroit de Taïwan pour s'installer sur une petite île, Taïwan, une zone isolée de la Chine continentale et relativement préservée pendant cinquante ans des diverses luttes armées. Cette tranquillité aura permis une conservation de la culture régionale de la Chine du Sud. C'est sans précédent dans l'histoire.

Les premiers migrants avaient cependant subi la domination des Pays-Bas, du loyaliste Ming, Zheng Cheng-gong (Koxinga), de la dynastie Qing et du Japon. Toutefois la culture et la structure traditionnelle de la société étaient restées intactes.

En comparaison, les nouveaux migrants de 1949 en provenance de Chine continentale ont eu une grande influence sur la société taïwanaise, dépassant de loin les changements des trois cents années précédentes. Tout d'abord, il s'agissait d'une migration avec tout un modèle national et une organisation gouvernementale complète, majoritairement des militaires, des fonctionnaires et des enseignants. Le nombre des migrants était également étonnante. Après trois cents ans, la population de Han taïwanais et d'Autochtones taïwanais était d'environ six millions, mais, en seulement deux ou trois ans, ces nouveaux migrants totalisaient environ un million de personnes. Ce nombre était suffisamment important pour changer la structure de la société taïwanaise. Ensuite, il y avait malgré tout des différences entre les migrants précoces et les migrants tardifs. En dehors de la période de migration et quelques disparités au niveau des coutumes, la principale différence venait de la période de domination coloniale japonaise de 1895 à 1945. Les habitants de l'île n'ont pas directement vécu la tumultueuse révolution de la Chine à la fin de la dynastie Qing et au début de la République de Chine, notamment le mouvement révolutionnaire dirigé par le Dr Sun Yat-sen, mouvement qui a mis fin à trois mille ans d'un système politique dynastique. Les changements sociaux de la nouvelle culture promue par le mouvement du 4 Mai 1919, puis l'invasion de la Chine par le Japon, et ensuite, la guerre civile ont provoqué de grandes migrations internes sur le territoire continental. Par conséquent, lorsque nous examinons les antécédents de ces deux

groupes ethniques, nous ne devons pas ignorer l'écart entre les premiers et les derniers migrants sur une période de cinquante ans (de 1895 à 1945). Cet écart pourrait être la cause des problèmes ethniques ultérieurs et pourrait même en être la principale source. Lorsque ces deux groupes Han aux souvenirs historiques différents ont été contraints de cohabiter sur cette petite île de Taïwan, ils n'avaient aucun moyen de s'échapper. Ils ont dû accepter cet arrangement du destin, même si c'était contre leur volonté. Dans ces circonstances, les mariages ethniques sont devenus inévitables et de nombreux problèmes en ont découlé. En outre, il est difficile pour nous de juger correctement ou équitablement de l'effet de cette intégration ethnique sans précédent.

Cette étude vise à collecter, rechercher et analyser toutes sortes de phénomènes de l'histoire des mariages ethniques au cours des soixante-dix dernières années. L'étude tente également d'analyser et d'expliquer l'influence de ce phénomène sur le développement de la société taïwanaise, en particulier, la possibilité de résoudre les conflits ethniques et sociaux. Dans ce sens, l'étude que je propose a pour vocation de présenter différentes hypothèses qui permettront, peut-être, de réfléchir de construire des relations harmonieuses entre les différents groupes ethniques. Tout ceci tend vers un objectif : trouver un espoir pour les habitants de Taïwan qui manquent d'une identité culturelle, d'une mémoire historique et d'une identité nationale communes.

Mots clés : Migration, mémoire, assimilation, mariage mixte, groupe ethnique, identification.

Abstract and Keywords

The relocation of the government of the Republic of China to the island of Taiwan after the Second World War was the cause of an ethnic integration that is absolutely unique in the long history of this country. First, it was essentially a merger between two groups of Han Chinese migrants, old and new, rather than a multi-ethnic integration. These early Han migrants had crossed the Taiwan Strait to settle on a small island, Taiwan, an area isolated from mainland China and relatively untouched for fifty years by various armed struggles. This tranquility allowed for the conservation of the regional culture of South China. This is unprecedented in history.

The first migrants had, however, suffered from the domination of the Netherlands, the Ming loyalist Zheng Cheng-gong (Koxinga), the Qing dynasty and Japan. However, the culture and traditional structure of the society had remained intact.

In comparison, the new migrants of 1949 from mainland China had a great influence on Taiwanese society, far exceeding the changes of the previous three hundred years. First of all, it was a migration with a whole national model and a complete governmental organization, mostly military, civil servants and teachers. The number of migrants was also astonishing. After three hundred years, the population of Han Taiwanese and indigenous Taiwanese was about six million, but in just two or three years, these new migrants totaled about one million people. This number was large enough to change the structure of Taiwanese society. Secondly, there were still differences between early and late migrants. Apart from the period of migration and some disparity in customs, the main difference was the period of Japanese colonial rule from 1895 to 1945. The islanders did not directly experience China's tumultuous revolution at the end of the Qing Dynasty and the beginning of the Republic of China, especially the revolutionary movement led by Dr. Sun Yat-sen, which ended three thousand years of a dynastic political system. The social changes of the new culture promoted by the May 4th movement in 1919, followed by the Japanese invasion of China, and then the civil war, caused large internal migrations in the mainland. Therefore, when we look at the background of these two ethnic groups, we should not ignore the gap between the first and last migrants over a period of 50 years (from 1895 to 1945). This gap could be the cause of the later ethnic problems and could even be the main source of them. When these two Han groups with different historical memories were forced to live together on this small island of Taiwan, they had no way to escape. They had to accept this arrangement of fate, even if it was against their will. Under these circumstances, ethnic

marriages became inevitable and many problems ensued. Moreover, it is difficult for us to judge the effect of this unprecedented ethnic integration correctly or fairly.

This study aims to collect, research and analyze all kinds of phenomena in the history of ethnic marriages over the past seventy years. The study also attempts to analyze and explain the influence of this phenomenon on the development of Taiwanese society, in particular, the possibility of resolving ethnic and social conflicts. In this sense, the study I propose aims to present different hypotheses that will perhaps allow us to reflect on building harmonious relations between the different ethnic groups. All this tends towards one objective: to find hope for the inhabitants of Taiwan who lack a common cultural identity, historical memory and national identity.

Keywords: Migration, memory, assimilation, mixed marriage, ethnic group, identification.

Table des matières

Remerciements.....	i
Résumé et mots clés	ii
Abstract and Keywords	iv
Table des matières	vi
Introduction	1
1. Migration - groupes ethniques – mariage mixte.....	1
2. Les Waishengren : une diaspora, une communauté exilée ou une communauté réfugiée ?	7
3. La question de la divergence de mémoires	8
4. Construire un terrain	9
4.1. Entretien qualitatif et la dynamique des acteurs.....	10
4.2. Enquête compréhensive et contexte historique	11
4.3. Enquête compréhensive et fait social	12
5. Perspectives théoriques	13
6. La constitution de l'échantillon	14
7. La grille d'entretien.....	16
8. Les difficultés rencontrées	17
9. Questionner la place du chercheur	18
10. Structure de la thèse	20
11. Mots et Acronymes	21
Partie I : Rencontre de deux communautés	23
Chapitre 1 - Qui sont les Waishengren ?.....	23
1.1. L'appellation de Waishengren.....	24
1.2. Le groupe principal et marginal	25
1.2.1. Le groupe principal	26
1.2.2. Le groupe ethnique marginal.....	26
1.2.2.1. Les immigrants pendant la colonisation japonaise (1920-1931).....	26
1.2.2.2. Les immigrants venus à Taïwan en 1961	29
1.2.2.3. Les immigrants venus de Chine en 1965	31
1.3 Le symbole social	34
1.4 Les problématiques comme groupe ethnique.	37

Chapitre 2 - La rencontre	39
2.1. La rupture des deux côtés du détroit avant la rencontre (1895-1945).....	39
2.1.1. Une culture intacte : côté taïwanaise de souche	39
2.1.2. Une culture hybride : côté waishengren	41
2.2. La rencontre sociale des Continentaux et des Benshengren(1945/1953).....	43
2.3. La rencontre des conjoints du mariage mixte.....	44
2.3.1. La rencontre des conjoints : la première génération.....	45
2.3.1.1. M. Zhang, de shanghai	45
2.3.1.2. M. le Colonel Chang	47
2.3.1.3. M. Lieu, chauffeur.....	48
2.3.1.4. M. le Général Wu	50
2.3.1.5. M. le Capitaine Zheng	53
2.3.2. La rencontre des conjoints : la deuxième génération	56
2.3.2.1. M. Wang, restaurateur	56
2.3.2.2. M. Tong, politologue.....	58
2.3.2.3. M. Qiu, manager	62
2.3.2.4. M. Zhou, officier de police.....	64
2.3.2.5. M. Zhan, commerçant	67
2.3.3. La rencontre des conjoints : la troisième génération (2000-2010).....	70
2.3.3.1. M. Tu, designer	70
2.3.3.2. M. Ho, ingénieur	72
2.3.3.3. M. Guo, fonctionnaire	74
2.3.3.4. M. Ku, chercheur	75
Chapitre 3 - Tensions sociales entre groupes ethniques	78
3.1. La première période : l’hostilité sociale	78
3.2. La deuxième période : le conflit politique	80
3.3. La troisième période : l’opposition idéologique entre unification et indépendance	81
Chapitre 4 – Motivations et obstacles de l’acte marital.....	83
4.1. Pérenniser le nom de la famille : la première génération	83
4.2. L’homogamie de statut social : la deuxième génération.....	84
4.2.1. La société de diplômés	85
4.2.2. Un symbole de statut social	86

4.3. L’homogamie culturelle sans la contrainte traditionnelle et sociale : la troisième génération	88
4.3.1. Le certificat d’étude supérieure n’est plus le symbole du statut social	89
4.3.2. Une émancipation par rapport aux valeurs traditionnelles	90
Chapitre 5 – Le mariage mixte : évolution des perceptions du sein des familles ...	92
5.1. L’attitude des parents : de la première génération	92
5.1.1. Une honte familiale	92
5.1.2. Un stéréotype social	94
5.2. L’attitude des parents : deuxième et troisième génération	94
5.2.1. Le respect tacite : côté des pères	94
5.2.2. L’attitude positive et pragmatique : côté des mères	96
5.3. L’attitude singulière des parents de la troisième génération	97
Chapitre 6 - Le mariage mixte : une opportunité de mobilité sociale ?	101
6.1. La société immobile : la première génération	101
6.2. La mobilité verticale : la deuxième génération	102
6.3. La mobilité horizontale : la troisième génération	103
Le bilan	103
Partie II - Aspects culturels du mariage mixte	106
Problématique.....	106
Chapitre 1 - Culture waisheng - Culture bensheng.....	110
1.1. Origine commune des deux cultures	110
1.1.1. Les fêtes.....	110
1.1.1.1. Nouvel An Chinois.....	110
1.1.1.2. Les autres festivités traditionnelles	113
1.1.2. Le Hongbao (enveloppe rouge) et le Yasuiqian (étrennes)	115
1.1.3. Retour à la famille des parents de la femme mariée (Huiniangjia).....	118
1.1.4. Les croyances religieuses	119
1.1.4.1. Croyance partagée des deux époux	120
1.1.4.2. L’homme non-croyant et la femme croyante	122
1.1.4.3. L’homme et la femme incroyants.....	122
1.2. Les caractères différents des deux cultures	123
1.2.1. La superstition : idée d’une puissance inconnue et mystérieuse.....	128
1.2.2. Le statut des femmes	128

Chapitre 2 – Les déplacements culturels	135
2.1. L'influence culturelle de l'éducation familiale	135
2.2. La différence de comportements entre les Beshengren des différents statuts sociaux.....	137
2.3. La différence de comportements entre les nouveaux migrants des différents statuts sociaux et selon les métiers	138
2.4. La mutation d'habitus entre la première et la deuxième génération des Waishengre	140
2.5. La différence de comportements entre les deux groupes ethniques	142
Chapitre 3 – Les divers chocs culturels	151
3.1. La gestion de la différence culturelle	151
3.1.1. Patience et Persévérance	151
3.1.2. Le compromis entre la simplicité et la complexité	153
3.1.3. Entre le monisme et le pluralisme	155
3.2. Les trois étapes de l'assimilation culturelle.....	159
3.2.1. L'adaptation (1e génération)	159
3.2.2. L'assimilation mutuelle (2e génération).....	160
3.2.3. L'émergence de la culture nouvelle (3e génération)	162
Chapitre 4 - La question de l'assimilation	166
4.1. Des familles à la société	166
4.2. De la société à la famille et à l'individu : la deuxième génération.....	167
4.3. L'achèvement de l'assimilation culturelle : la troisième génération.....	170
Chapitre 5 - La frontière culturelle entre les groupes ethniques	173
5.1. Une frontière claire (1e génération).....	173
5.2. Une frontière floue (2e génération)	174
5.3. L'absence de frontière (3e génération).....	175
5.3.1. La disparition de la frontière visible : le village agricole et le village militaire	175
5.3.2. L'émancipation et la simplification (des traditions et des coutumes).....	176
Chapitre 6 - L'influence de la culture japonaise	177
Chapitre 7 - L'influence de l'assimilation culturelle sur la construction identitaire des femmes besheng.....	184
7.1. La portée identitaire de la misogynie : la première génération	184
7.2. L'assimilation culturelle et éducative : la deuxième et la troisième génération.....	186

Le bilan	188
Partie III - Aspects mémoriels du mariage mixte.....	192
Les problématiques	192
Chapitre 1 - Les différentes temporalités de la mémoire officielle	195
1.1. La mémoire bleue – la période du KMT (1911-1990)	196
1.1.1. Une narration historique de la Chine et de République de Chine axée sur la Chine	197
1.1.2 Une narration sans l'événement 228	198
1.2. La mémoire verte – la période du PDP (1990-).....	200
1.2.1. Une mémoire axée sur Taïwan	200
1.2.2. Une mémoire reconstruite des événements 228	202
Chapitre 2 - La mémoire historique des couples du mariage mixte	205
2.1. Les couples de la première génération	205
2.1.1. La mémoire des hommes waisheng	205
2.1.1.1. La mémoire « de réfugié » et le traumatisme collectif (avant 1949)	207
2.1.1.2. La mémoire sur l'événement 228 (avant 1949).....	215
2.1.1.3. La mémoire collective (après 1949).....	218
2.1.1.4. L'autre influence important sur les représentations mémorielles : le retour au pays natal de Waishengren (à partir de 1987).....	219
2.1.2. La mémoire des femmes taïwanaises de souche (avant 1949 et leur mariage) 223	
2.1.2.1. La mémoire sur l'expérience coloniale	223
2.1.2.2. La mémoire de l'événement 228	228
2.1.2.3. La sortie de la famille d'origine et l'installation dans une communauté étrangère (après 1949 et le mariage)	230
2.1.3. La colère et l'impuissance envers la mémoire et l'oubli.....	232
2.2. La mémoire collective des couples de la deuxième génération.....	234
2.2.1. La mémoire commune des conjoints	234
2.2.2. Le mécontentement sur la mémoire sur l'événement 228	238
2.3. La mémoire collective des couples de la troisième génération	241
Chapitre 3 - La singularité mémorielle des trois générations de Waishengren.....	245
3.1. La mémoire vive et la représentation du souvenir : la première génération.....	245
3.2. Le chevauchement de mémoire : la deuxième génération.....	246
3.3. La fidélité ou la trahison : la troisième génération	248

Chapitre 4 - L'influence du mariage mixte sur les représentations mémorielles	
des femmes	254
4.1.L'influence sur les femmes bensheng : la première génération	254
4.1.1. La narration de réfugié du mari	254
4.1.2. L'expérience vécue.....	255
4.1.3. L'accompagnement lors du retour en Chine	257
4.2.L'influence sur les femmes : la deuxième et de la troisième génération.....	258
Chapitre 5 - Le village militaire comme lieu de mémoire.....	263
5.1.L'apparition du village militaire.....	263
5.2.La culture du village militaire	267
5.3.La signification de la mémoire du village militaire pour les Waishengren.....	271
Chapitre 6 – Mémoire et processus identitaire	276
6.1.L'influence identitaire de la mémoire collective	276
6.2.L'influence identitaire de la mémoire officielle	278
Le bilan	281
Conclusion	283
1. Nouvelles perspectives.....	283
La question du conflit.....	283
Les trois marques de la mémoire collective et la mentalité pour les nouveaux migrants	
.....	285
Le rôle du mariage mixte dans la société sans dialogue.....	287
Les Waishengren ne sont pas une diaspora, ni des exilés ou des réfugiés	289
L'enterrement en Chine et à Taïwan	290
La signification de la mémoire collective pour la recherche.....	291
L'interaction entre les mémoires transmise et officielle	292
La mémoire collective menacée par la mémoire officielle.....	293
L'approche macrosociologique et microsociologique.....	294
« Le phénomène » des Waishengren	295
2. Les questions laissées en suspens.....	296
Le multiculturalisme, une stratégie voulue ?.....	297
La mémoire médiatisé	298
3. Les limites de la recherche.....	300
Le clivage générationnel de deux cohortes de la troisième génération	301

Une situation de tension appelée à perdurer	302
Épilogue	303
Bibliographie	304
Annexes	322
1. La liste des enquêtes	322
2. La liste des questions.....	326
3. La carte de séjour de « Chinois d’outre-mer » : Fu Qiu-zi (傅求子), masculin, 32 ans, arrivé en 1920, enregistré en 1931	329
4. La carte de séjour de « Chinois d’outre-mer » : Fu Si-mau (傅四毛), masculin, 59ans, arrivé en 1928, enregistré en 1931.	330
5. Le village militaire de guérilla.....	331
6. La Une du journal : le reportage des huit héros.....	332
7. Les huit héros anti-communiste.....	333
8. L’ancienne école sino-française qui s’appelle l’École lumière aujourd’hui (光明中學)	334
9. La lettre familiale entre les deux rives de détroit	335
10. La maison de thé Tien-Ma (天馬茶房).....	337
11. L’indépendance taïwanaise est l’ingrédient naturel de la jeune génération (台獨是年輕世代的天然成分).....	338
12. Le qipao (旗袍)	339
13. La fête des flambeaux (火把節).....	340
14. La cérémonie collective de mariage (集團結婚)	341
15. L’opéra taïwanais (歌仔戲).....	342
16. L’esprit tutélaire du village (tudigong, 土地公).....	343
17. La fête des fantômes (中元普渡)	344
18. Le temple des ancêtres (ci-Tong, 祠堂)	345
19. Une plaque japonais (神宮大麻, じんぐうたいま)	346
20. Tirage au sort (zhi-jiao, 擲筊)	347
21. Les foires dans le temple(廟會, miaohui)	348
22. Luopan (羅盤), une sorte de boussole	349
23. Le rapport de <i>Business Today</i> (今周刊) sur les touristes taïwanais au Japon.....	350

24. Monsieur Liu a rapporté une centaine d'urnes funéraires d'anciens combattants en Chine	351
---	-----

Introduction

1. Migration, groupes ethniques et mariage mixte

La Chine est une nation (*minzu*)¹ avec une histoire millénaire. Les experts y dénombrent quatre grandes périodes d'intégrations internes entre l'ethnie majoritaire, les Han, et des minorités. À ces périodes, on peut ajouter plusieurs grandes migrations internes pour des causes diverses, surtout des guerres ou des famines. Cependant en 1949, la République de Chine, en se déplaçant sur l'île de Taïwan, a généré la plus massive des migrations que l'île ait connu depuis le 16^{ème} siècle. Considérant que les deux groupes qui se sont alors rencontrés faisaient partie de la même ethnie han, on aurait pu supposer que l'intégration n'aurait posé aucun problème majeur. Le groupe "accueillant" s'était installé sur l'île durant les quatre siècles précédents. Il avait dû parfois subir des règnes étrangers de courte durée ; les Espagnols de 1626 à 1642 ; les Hollandais de 1624 à 1662 ; Zheng Cheng-gong (鄭成功) et ses descendants de 1662 à 1683. Par la suite, le règne le plus long sera celui de la dynastie Qing, 212 ans, de 1683 à 1895. Durant cette période, « des fonctionnaires mandchous compétents furent envoyés à Taïwan pour y développer les infrastructures et l'industrie et y prospector les ressources naturelles ». ² Les migrants han considéraient alors la Chine comme « leur terre d'origine, le centre politique et la source de leurs pratiques culturelles et de leurs lignées ancestrales ». ³ Taïwan devenait dès lors, une partie à part entière de la Chine « *neidihua* » (內地化) ⁴, et « civilisée » d'un point de vue culturel et politique". Puis, l'île a été séparée du continent et de l'Empire chinois, pendant cinquante ans (1895-1945), pour

¹En ce qui concerne l'emploi des termes de "nation" (*minzu*) et "État-nation" (*guozu*), selon Chang Mau-kuei, sociologue de l'Academia Sinica, « les nationalistes chinois ont d'abord emprunté ce terme aux modernistes japonais à la fin du XIX^{ème} siècle, quand le darwinisme social était encore en vogue. Mais même à cette époque, le terme était utilisé avec différentes acceptions. Par exemple, au début de son utilisation, il contenait la notion de peuple descendant d'un même groupe de filiation (ou "race" *zhongzu*). Ce sens apparaît encore occasionnellement dans le langage courant, particulièrement parmi les vieilles générations, au cours de discussions politiques. Le terme peut également signifier État-Nation (le peuple dans son ensemble constitué de plusieurs sous-groupes nationaux dans un État multi-national). C'est cette signification que beaucoup de chercheurs contemporains en sciences sociales préfèrent. Il peut aussi faire référence à un groupe de cultures ou de "races" supposées différentes, comme par exemple à une minorité ou un peuple autochtone en Chine continentale. Par ailleurs, il peut faire référence aux compatriotes de façon générale ou à "tous" les citoyens. Enfin, il peut désigner l'entité politique qui gouverne le peuple. Les habitants de Taïwan ne sont pas nécessairement d'accord entre eux sur ce que ce terme peut signifier. En l'occurrence, il peut être diversement utilisé dans les revendications politiques ». Mau-kuei Chang, Miège Pierre, « Les origines et la transformation de l'identité nationale taïwanaise ». In : *Perspectives chinoises*. N°57, 2000, pp.53-54.

²Ibid., p.54.

³Ibid., p.54.

⁴ Le terme *Neidihua* est utilisé pour désigner le processus par lequel Taïwan a vu son statut administratif dans l'Empire Qing élevé par le gouvernement mandchou pour devenir une province à part entière. Ibid., pp.54-55.

devenir une colonie japonaise. Par certains côtés, cette administration était très stricte. Par exemple, pendant cette période, les mariages mixtes entre Taïwanais et colon japonais étaient interdits.⁵ Malgré tout, par rapport aux règnes précédents, les nouveaux migrants qui arrivèrent en 1949 ont eu une influence très profonde sur la société à Taïwan, une influence qui dépasse celles des trois siècles précédents, et cela, pour plusieurs raisons.

D'abord, au lieu d'être gouvernés par des fonctionnaires envoyés par un gouvernement éloigné, venus pour administrer une région périphérique, c'est une administration complète qui arrive, avec tout le système d'un État moderne, c'est-à-dire un gouvernement complet, avec un système institutionnel incluant un président, des ministres, des fonctionnaires, des enseignants, des militaires, etc. En l'occurrence, son influence politique et culturelle a été rapide, directe, efficace et profonde. Ensuite, au cours des siècles précédents, grâce à la migration, la population de l'île était arrivée, petit à petit, à environ six millions de personnes. Or, lors de cette dernière migration, le nombre de personnes arrivées en une fois est, selon les estimations, entre 910 000 et deux millions de personnes. Ce chiffre important est suffisant pour modifier la structure démographique de l'île. Enfin, les nouveaux migrants et les anciens étaient de la même ethnie, celle des Han. À priori, aucune difficulté importante d'adaptation n'aurait dû se poser. Cependant, il faut préciser que la structure de ces deux groupes de migrants est totalement différente. Il y a d'un côté, « la grande majorité des Chinois installés à Taïwan étaient confinés dans une économie agraire qui dépendait de la terre et des systèmes d'irrigation »,⁶ autrement dit, des immigrants économiques. Alors que de l'autre côté, parmi les nouveaux migrants, on retrouvait toutes les couches sociales de la société : des membres de l'élite, des érudits et de hauts fonctionnaires, des représentants de la classe moyenne, dont des fonctionnaires, des enseignants et des militaires, et enfin, une partie de la base de la population, notamment beaucoup de paysans arrachés à leurs champs pour être enrôlés volontairement ou de force dans l'armée. Cet ensemble rassemblait en fait des migrants politiques. Lorsque ces deux groupes avec une histoire récente et une mémoire collective différentes ont été forcés de cohabiter sur la même île, dont en plus ils ne pouvaient s'échapper, le paysage de la société taïwanaise a changé fondamentalement.

⁵Frédéric Thial de Bordenave, « L'empire japonais en 1912 », in *Cent ans d'Histoire des Outre-Mers*, Paris : Société française d'histoire des outre-mers, 2013, p.246.

⁶Mau-kuei Chang, Miège Pierre, « Les origines et la transformation de l'identité nationale taïwanaise ». op.cit., p.55.

En conséquence, lorsque l'on examine le cadre de ces deux « groupes ethniques » principaux (Taïwanais de souche et Waishengren)⁷ ou les quatre « groupes ethniques »⁸, il convient d'avoir une idée générale de leur homogénéité et hétérogénéité. En réalité, le terme de « groupe ethnique » est importé par des sociologues taïwanais à partir de 1987 et est devenu un terme politique à Taïwan, quatre ans plus tard, en 1991.⁹ Avant les années 1990, il y avait bien sûr quelques problèmes entre les nouveaux et anciens migrants (Waishengren et Benshengren), mais aucun conflit grave. Autrement dit, avant l'apparition de clivages d'ordre socio-politique entre « groupes ethniques », il n'y avait pas de conflit ethnique sérieux entre les deux groupes des immigrants. Précisons qu'avant l'arrivée des premiers Chinois, Taïwan était habitée par différents peuples aborigènes. Ce sont eux les vrais « autochtones » qui habitent sur l'île depuis environ 6000 ans. D'après les registres de l'État civil taïwanais, ils sont aujourd'hui 402 452 et représentent environ 1,6% de la population totale de l'île. Les premiers migrants chinois, originaires des provinces du Fujian et du Guangdong, dans le sud-est de la Chine, arrivèrent entre le début et la fin du XVI^{ème} siècle.¹⁰ Par essence, Taïwan est une île de migrants han. À priori, au fur et à mesure de l'évolution

⁷Quand on mentionne les *Continentaux* (大陸人) ou les *Waishengren* (外省人), il s'agit principalement des nouveaux migrants, ceux d'après 1945. En fait, le terme de *continentaux* est un terme avec plusieurs sens, une polysémie, à Taïwan car il y a les *Continentaux* chinois (RPC) et les *Continentaux* taïwanais (République de Chine). Cependant, après l'ouverture des deux côtés du détroit en 1987, pour éviter la confusion, de moins en moins de gens ont utilisé « *Continentaux* » pour indiquer les « *Continentaux* » taïwanais, à la place, on utilise « *Waishengren* ». Par ailleurs, peu de jeunes utilisent « *Continentaux* » pour indiquer ceux de la deuxième et la troisième génération à partir de leur apparition sur la scène de la société taïwanaise. Dans ce texte, nous utilisons « *Continentaux* » pour mettre l'accent sur la première génération, celle née en Chine **continentale**. En général, nous utilisons « *Waishengren* », quelle que soit la génération.

⁸Le terme originel « *ethnic group* » en anglais est venu des États-Unis. Wang Fu-chang, « La déclaration sur le sujet du groupe ethnique de l'ONU et le développement de la notion sur le groupe ethnique à Taïwan ». *La relation du groupe ethnique contemporain*, Taïpei, Shang-ding, 2011, p.23-25. 王甫昌, 聯合國族群議題宣言與台灣族群相關概念的發展, <當代族群關係>, 商鼎, 2011, 頁.23-25. Par ailleurs, le 26 août 1991, le principal parti d'opposition de Taïwan, le parti démocratique progressiste, a organisé une convention qui a débouché sur le projet d'une nouvelle constitution pour la République de Taïwan (台灣共和國憲法草案). Article 100 : les résidents actuels de Taïwan appartiennent à quatre groupes ethniques : Les Aborigènes, les nouveaux résidents, les Hakka et les Hoklo. Ils sont tous taïwanais. Chaque groupe a le droit de se nommer lui-même. Wang Fu-chang, «Reluctant identity: The development of Holo identity in contemporary Taiwan». *Taiwan in Comparative Perspective*. 2014, p.80. En ce qui concerne la définition du groupe ethnique, pour Milton M. Gordon, il écrit: «When I use the term “ethnic group,” then, to refer to a type of group contained within the national boundaries of America, I shall mean by it any group which is defined or set off by race, religion, or national origin, or some combination of these categories”. Milton M. Gordon, *Assimilation in American Life: The role of race, religion and national origins*, Oxford University Press, 1964, p.27. E.K. Francis, lui, écrit: « We shall refer to a group with a shared feeling of peoplehood as an “ethnic group»». E.K.Francis, «The Nature of The Ethnic Group», *American Journal of Sociology*, Vol. 52. N°5, March 1947, pp.393-400.

⁹Wang Fu-chang, « La déclaration sur le sujet du groupe ethnique de l'ONU et le développement de la notion sur le groupe ethnique à Taïwan ». *La relation du groupe ethnique contemporain*, Taïpei, Shang-ding, 2011, p.23-25. 王甫昌, 聯合國族群議題宣言與台灣族群相關概念的發展, 商鼎 2011, 頁.23-25.

¹⁰ Mau-kuei Chang, « Les origines et la transformation de l'identité nationale taïwanaise ». op.cit., p.54

des rivalités et des conflits entre les groupes d'anciens migrants, venus de régions différentes du sud-est de la Chine (Zhangzhou, Quanzhou et Hakka, 漳州、泉州、客家)¹¹, les Taïwanais de souche ont bien été obligés d'accepter les arrangements du destin, bon gré mal gré, et ont progressivement développé une capacité à s'entendre avec les différents groupes, y compris les Minnanren, les Hakka et les Aborigènes.¹² Cependant, même après environ 70 ans d'assimilation sociale¹³ et de démocratisation politique, Taïwan n'est pas devenue une société harmonieuse. Au contraire, la société s'est de plus en plus déchirée et polarisée, et la République de Chine n'est plus un État commun, reconnu par tous, selon la définition d'Ernest Gellner¹⁴. En effet, l'expression « aimer Taïwan » est devenue un slogan du PDP¹⁵ qui porte le sens d'indigénisation. La revendication de l'indépendance de Taïwan est écrite dans son projet de constitution pour « la République de Taïwan »¹⁶; on ne peut voir aucun drapeau national à part le drapeau du PDP lors de leurs campagnes avant les élections

¹¹Zhangzhou et Quanzhou sont deux districts voisins du sud du Fujian (minnan), distants d'environ 130 km l'un de l'autre. Leurs deux dialectes minnan sont très proches avec simplement un accent différent qui ne crée aucun problème de communication. En revanche, le dialecte hakka est totalement différent du minnan.

¹²Dans une autre étude, le sociologue Chen Chi-nan (陳其南) s'intéresse à la localisation (bentuhua, 本土化), c'est-à-dire au processus d'enracinement (localisation) et d'indigénisation des colons han (1). En s'appuyant sur l'analyse de l'évolution des rivalités et des conflits entre groupes (xiedou, 械鬥), Chen montre que plus d'un siècle après leur installation à Taiwan, les anciens immigrants avaient progressivement développé de nouvelles identités territoriales enracinées à Taiwan. Désormais, les divisions s'opéraient moins selon les différents liens lignagers remontant à des villages d'origine sur le continent qu'en fonction d'intérêts pragmatiques au sein du territoire insulaire où ces migrants étaient maintenant installés. Les colons commencèrent à s'identifier progressivement avec leur nouveau lieu de vie à Taiwan, et à considérer ce lieu comme leur pays natal (2). (1). Chen Chi-nan (Chen Chi-nan), « Tuzhuhua et neidihua (土著化與內地化) : S'enraciner et s'intégrer : à propos du développement de la société chinoise à Taiwan », in *Mensuel sur le développement maritime de la Chine*, Taïpei, Institut des trois principes du peuple, Academia Sinica, 1984, pp. 335-366. (2) . Mau-kuei Chang, Miège Pierre, « Les origines et la transformation de l'identité nationale taïwanaise ». op.cit., p.54.

¹³En ce qui concerne l'assimilation sociale, il y a plusieurs définitions, ici, nous utilisons la suivante : « In the other "dictionary," social assimilation is said to be the process by which different cultures, or individuals or groups representing different cultures, are merged into a homogeneous unit". Milton M. Gordon, *Assimilation in American Life : The role of race, religion and national origins*, Oxford University Press, 1964, p. 64.

¹⁴Selon Ernest Gellner, un pays est composé par les citoyens qui « recognize each other as belonging to the same nation. (...) nations are the artefacts of men's conviction and loyalties and solidarities... ». Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Ithaca, Cornell University Press, 1983, p.7.

¹⁵Le Parti démocratique progressiste (PDP) est le premier parti d'opposition reconnu de manière tacite par les autorités. Il est établi le 28 septembre 1986. Ses candidats remportèrent quelques mois plus tard douze sièges sur cinquante-quatre au Yuan de Contrôle et dix sur cinquante-sept à l'Assemblée nationale. La charte du parti rappelait le principe de l'autodétermination. Il était prévu dans le paragraphe relatif aux affaires extérieures que l'avenir de Taïwan devait être librement décidé par l'ensemble de la population. Samia Ferhat, *Le Dangwai et la démocratie à Taïwan - Une lutte pour la reconnaissance de l'entité politique Taïwanaises (1949-1986)*, Paris, l'Harmattan, 1998, pp.380-381.

¹⁶Le 26 août 1991, le principal parti d'opposition de Taïwan, le PDP, a organisé une convention qui a débouché sur le *Projet de Constitution de Taïwan*, le premier document de ce type proposé par une force politique majeure à Taïwan. Des amendements ont été apportés lors d'une seconde convention trois ans plus tard, mais le projet n'a jamais été officiellement discuté au-delà de la convention. Lors de cette convention, le titre a été changé en *Projet de Constitution de la République de Taïwan*. Wang Fu-chang, « A reluctant identity: The development of Holo identity in contemporary Taiwan », *Taiwan in Comparative Perspective*, Vol. 5, 2014, p.80.

régionales et nationales. À l'opposé, l'expression « aimer la République de Chine » est le slogan des sympathisants du KMT¹⁷. Cela met l'accent sur le lien historique entre Taïwan et la Chine. Les drapeaux nationaux sont partout lors des rassemblements politiques pour l'élection présidentielle. Il semble qu'il existe deux nations imaginaires sous un même système politique à Taïwan.

En ce qui concerne le terme de « mariage mixte », il recouvre lui-même un sens très différent de celui de mixité (entre nationalités, identités ethniques, etc.). Ce qualificatif a été utilisé pour indiquer un mariage entre les Waishengren, les Minnanren, les Hakka et les Autochtones. Cependant, dans cette thèse, nous n'utilisons le terme que pour les mariages entre conjoints venus des deux groupes des immigrants han (nouveaux et anciens) : les Waishengren et les Benshengren, dont les Minnanren et les Hakka, car après la « fracture » temporelle et spatiale entre Taïwan et la Chine pendant cinquante ans (1895-1945),¹⁸ les cultures des deux groupes ont développé des paysages différents. Certains chercheurs utilisent les termes de « mariage interethnique » ou « union mixte ». Selon cette logique, le mariage entre les mêmes groupes ethniques évoqués serait un « mariage endogamique » ou un « mariage interne ». En comparaison avec le mariage mixte ou l'union mixte en France,¹⁹ le mariage mixte à Taïwan est un mariage interne du point de vue de l'ethnie han. Mais, selon la recherche de l'Academia Sinica et notre recherche sur le terrain, au fur et à mesure du changement de contexte social, l'« homogamie » est apparue chez la deuxième génération, entre des hommes waisheng et des femmes taïwanaises de souche instruites.

¹⁷Le parti nationaliste (KMT, Guomindang) a été reconstruit à Shanghai en 1919 par Sun Yat-sen. Après le Grand Repli en 1949, le KMT est devenu le parti au pouvoir, et il y est resté jusqu'en 2000. Il a repris le pouvoir entre 2008 et 2016. Désormais, il est le principal parti d'opposition.

¹⁸Selon Samia Ferhat, « le souvenir de la fracture entre le continent et Taïwan constitue la mémoire vive d'une partie assez restreinte de la population taïwanaise ». Samia Ferhat, « Objectifs et portée d'un travail sur la mémoire et les usages du passé dans le cadre des relations entre la Chine et Taïwan ». Hal archives-ouvertes, 2010. Hal-00573295, p.4.

¹⁹ Dans *Les unions mixtes en France*, « la définition de l'union mixte relève, d'une part de convention. Nous entendons ici par union mixte, celle contractée avec un Français de "souche", c'est-à-dire, né en France, de deux parents nés en France. Notre analyse vise les premières mises en couple (mariages ou unions libres) des immigrés après leur arrivée en France (et de leurs enfants nés en France), qui nous semblent les plus intéressantes du point de vue de l'assimilation. Une distinction sera faite parfois entre les personnes arrivées adultes et celles qui ont immigré avant l'âge de seize ans ». (Francisco Munoz-Perez, Michèle Tribalat, 1996, p.393) On distingue deux tendances dans la recherche française sur le mariage mixte, « une première tendance que l'on pourrait qualifier d'essentialiste, est représentée par les ouvrages de Jean-Claude Barreau, Christian Jelen et Emmanuel Todd. Une deuxième tendance est moins ouvertement politisée et provient des études de l'Ined et l'Insee sur la dimension familiale de la migration. Ces deux tendances partagent, entre autres, un ton optimiste, parfois triomphant, qui amplifie la valeur du mariage mixte comme indice de la profondeur de l'assimilation ». Yvette Rocheron, « Le mariage mixte, métaphore du génie néo-assimilationniste français », In : *Hommes et Migrations*, n°1210, Novembre-décembre 1997. Portugais de France. pp. 120-127.

Étant donné que le « mariage mixte » est un indice de l'« intégration »²⁰ du groupe ethnique, la motivation principale de notre recherche est d'analyser le phénomène évoqué à travers le mariage mixte des deux groupes ethniques principaux, car la famille du mariage mixte est un petit laboratoire d'échanges culturels entre groupes ethniques. Ce type de mariage est une étape nécessaire et inévitable de l'« assimilation »²¹ sociale. Si ces familles n'avaient pas réussi à dépasser les obstacles évoqués, elles se seraient transformées en conflits matrimoniaux. En effet, en faisant face à la scission et la crispation sociale, « le mariage mixte est considéré comme un lieu de rencontre privilégié où le pouvoir des conjoints en tant qu'homme et femme se confronte ».²² Cependant, en ce qui concerne la recherche au sujet du mariage mixte entre les Waishengren et les Benshengren, il n'y a eu que des recherches consacrées à une ou deux générations, aucune recherche sur l'ensemble des trois générations de Waishengren et du mariage mixte jusqu'à maintenant.²³ Aussi, notre ambition, est-elle de faire une recherche couvrant une plus longue durée, qui s'étendrait sur trois générations. Nous voudrions recueillir et analyser leurs histoires vécues, leurs mémoires collectives et le contexte social avant et après le mariage au travers d'entretiens avec des couples de mariage mixte. Le but est d'obtenir une vision relativement large des processus d'intégration sociale. Cela me permettrait aussi d'explorer l'impact des transmissions mémorielles sur les dynamiques d'identification pour chaque génération. Cela implique une période de temps particulièrement longue et un espace géographique qui s'étend de la Chine à Taïwan, ceci, afin d'analyser au mieux les éventuelles mutations culturelles, mémorielles et identitaires.

²⁰ Pouvant être appliquée soit à un système social, soit au rapport qu'entretiennent réciproquement un individu et un système social, l'intégration désigne un état de forte interdépendance ou cohérence entre des éléments ou bien des processus sociaux. L'usage du concept d'intégration est assurément justifié et souvent préférable à celui d'assimilation. Sylvie Mesure et Patrick Savidan (rédacteurs), *Le dictionnaire des sciences humaines*, op.cit., p.536.

²¹ L'assimilation peut apparaître comme un concept adapté si l'on envisage uniquement quelques formes possibles des dimensions et modalités de l'intégration de certaines personnes qui semblent abandonner un ensemble de pratiques originaires d'autres espaces culturels. Ibid., p.536.

²² Monica Heller et Laurette Lévy, « La femme franco-ontarienne en situation de mariage mixte : féminité et ethnicité », *Des femmes de la francophonie*, Volume 5, n° 1, 1992, p.60.

²³ Selon Wang Fu-chang, chercheur à l'Academia Sinica, avant 1993, il n'y avait pas eu de recherche systématique et empirique sur le mariage mixte à Taïwan. (Wang, 1993, p.44). En effet, les deux premières recherches systématiques qui se sont concentrées sur le sujet du mariage mixte entre les groupes ethniques han, ont été réalisées par Wang Fu-chang en 1993 : « La cause et la mode du mariage mixte entre les groupes ethniques Han après la récupération de Taïwan », et « Conséquence du mariage mixte sur le groupe ethnique : l'influence du mariage mixte sur l'assimilation du groupe ethnique ». D'autres recherches ont été consacrées à la proportion de mariages mixtes à chaque génération, les occasions de rencontre, le niveau d'éducation et le groupe ethnique, etc. Peu de recherches ont abordé la question de l'interaction, ainsi que celle des effets sociaux du mariage mixte. Liang Shi-wu, « La recherche du mariage mixte et l'identification des groupes ethniques », *Problème et Recherche*, Vol.48, n° 3, 2009, p.40. 梁世武, <台灣族群通婚與族群認同之研究>, 問題與研究, 48/3 期, 2009, 頁 40.

2. Les Waishengren : une diaspora, une communauté exilée ou une communauté réfugiée ?

Quelques chercheurs taiwanais ont emprunté les notions occidentales de *diaspora* et d'*exilé* pour décrire le statut des nouveaux migrants en 1949. Leur façon de nommer le statut de cette première génération varie énormément. Pour eux, les Waishengren de la première génération peuvent être soit des réfugiés politiques, soit des exilés,²⁴ soit encore des membres de la diaspora chinoise.²⁵ Mais dans le récit de mes enquêtés sur leur situation d'avant et d'après 1949, les termes évoqués ne correspondent à aucun de ces statuts, car ils n'ont jamais perdu leur citoyenneté ou leur nationalité durant leur vie, ni habité hors de leur territoire national. C'est en effet une grande problématique. Ainsi, nous essayerons dans le cadre de ce travail de thèse de remettre en question l'usage de ces termes auxquels on s'est petit à petit accoutumé. Pour y arriver, la première tâche sera de redonner les définitions précises de « réfugié » « exilé » et « diaspora ». Ensuite, une analyse du contexte historique des Waishengren sera nécessaire. Nous le ferons sur la base des entretiens menés auprès de nos enquêtés, en tenant compte de leur état d'esprit au moment de la discussion (certains étant très âgés), et de leurs caractéristiques socio-culturelles et socio-économiques.

En traitant cette question de la qualification des Waishengren, nous nous intéresserons aussi aux « représentations sociales » qui peuvent leur être attachées,²⁶ dont les malentendus et stéréotypes sociaux,²⁷ car ils sont à l'origine de divers conflits ou malentendus. La

²⁴ Zhao Yan-ning pense que les Waishengren sont susceptible d'être considérés comme des exilés et il faut en discuter du point de vue de la recherche sur les exilés. « Hsiao A-qin, L'exil et le temps, identification narrative et la construction de connaissance : la remise en cause de la recherche scientifique de la sociologie entre Lung Guan-hai et la modernité chinoise de la nation », In *Ethnicity, Nation, and the Modern State : Rethinking Theory and Experience in Taiwan and China*, Hsiao A-qin, Wang Hong-lun, Nangang, l'Academia Sinica, 2016, p.127. 蕭阿勤, 〈流亡與時間、敘事認同與知識建構：重探龍冠海與中國現代化的社會科學研究〉, in 蕭阿勤、汪宏倫(族群、民族與現代國家經驗與理論的反思)。南港, 中央研究院社會學研究所, 2016 頁 127.

²⁵ La conception de « la diaspora chinois » est proposée par Zhao Yan-ning et celle de « sojourners » est de Yang Meng-hsuan. Yang Meng-hsuan, « Soixante ans en exil de la République de Chine et la situation internationale du Taïwan d'après-guerre ». in *La guerre et la société : la théorie, l'histoire, l'expérience objective*, Wang Hong-lun (rédigé), Taipei, Lianjing, 2014. pp.543, 588, 593, 594. 汪宏倫主編, 〈戰爭與社會：理論、歷史、主體經驗〉, 台北, 聯經, 2014. 頁.543, 588, 593, 594.

²⁶ Trois dimensions de représentation sociale sont isolées dans ces contenus (information, attitude et champ de représentation, comprenant images, expressions de valeurs, croyances et opinions, etc.). Sylvie Mesure et Patrick Savidan (rédacteurs), *Le dictionnaire des sciences humaines*, op.cit., p.1004.

²⁷ Dans cette thèse, les notions de stéréotype, de préjugé et de discrimination se réfèrent aux méthodes empiriques de l'ouvrage intitulé « Stéréotype et clichés » : le stéréotype apparaît comme **une croyance, une opinion, une représentation** concernant un groupe et ses membres, alors que le préjugé désigne **l'attitude adoptée** envers les membres du groupe en question. Le préjugé est plus courant, mais plus péjoratif et chargé affectivement. Une tripartition distingue entre la composante **cognitive** (le stéréotype du Noir), la composante **affective** (le préjugé ou l'hostilité éprouvée à son égard) et la composante **comportementale** : la discrimination

question posée sera de savoir dans quel contexte social ces représentations voient le jour. Par exemple, la construction des villages militaires a été une mesure décidée dans l'urgence pour fournir un abri à un moment de demande énorme des militaires et de leur famille (au moins 450 000 habitants). Certains chercheurs ont assimilé cette politique du logement à une politique d'«apartheid» menée par le KMT. L'usage de ce terme très négativement connoté fera aussi l'objet d'une discussion dans le corps de thèse. De même, beaucoup de personnes soulignent que la culture japonaise tient une place importante dans la culture taïwanaise. En effet, beaucoup de Taïwanais de cette génération peuvent parler le japonais ou chanter des chansons japonaises. Peut-on cependant en conclure que c'est la preuve de l'influence de la colonisation longue de cinquante ans ? Cette opinion est contredite par les réponses de mes enquêtées féminines de la première génération quand je leur ai posé cette question. Alors, est-ce un stéréotype social ?

En conclusion, pour comprendre les images et symboles associés aux Waishengren et expliquer la cause du conflit entre eux et les Benshengren, l'analyse des représentations sociales est essentielle et inévitable.

3. La question de la divergence de mémoires

Par rapport à l'aspect mémoriel, il faudra regarder comment le KMT a fait face aux drames de l'histoire, comme par exemple les événements 2.28. En effet, malgré les «excuses» répétées du Président Ma, au nom du KMT, des questions reviennent chez presque tous mes enquêtés. Sur ce sujet, Mme Guo (37 ans) a exprimé aussi sa sympathie en prenant un autre point de vue, différent de celui de son père. Elle a dit :

« Il est bizarre que cela n'empêche pas la critique sans pitié par le PDP chaque année. Au contraire, le PDP était muet face au sujet des "femmes de réconfort" tandis que le gouvernement coréen a demandé au Japon de payer des compensations financières et de présenter ses excuses en faisant face au même sujet. En fait, ce qu'a fait le PDP, c'est de renforcer son pouvoir politique en déchirant la solidarité des Taïwanais sous prétexte de soi-disant " éviter la répétition d'erreurs historiques". À quoi bon, les "excuses" de l'ex-

ou fait de défavoriser un Noir sur la base de son appartenance à une catégorie sans rapport avec ses capacités et ses mérites individuels. Si se représenter un Noir comme paresseux et irresponsable relève du préjugé, lui refuser sur cette base l'accès à un poste constitue un acte de discrimination. Harding voit dans le préjugé « une attitude envers les membres d'un groupe extérieur où les tendances à **l'évaluation négative prédominante** » (Harding 1968), d'autres parlent d'**attitude négative injustifiable**. Par ailleurs, Gordon Allport, dans *La nature du préjugé* (1954), estime que le stéréotype légitime souvent une antipathie préexistante plutôt qu'il n'en est la cause. Ruth Amossy & Anne Herschberg Pierrot, *Stéréotypes et clichés*, Paris, Édition Nathan, 1997, p.34, 35.

président Ma Ying-jeou? » Dans ce cas, à quoi sert la reconnaissance de la vérité si on ne peut pas prévenir les abus de la mémoire ?

Pour les Waishengren de la première génération, une fois que leur rêve de revenir au village natal en Chine a été réalisé après 40 ans de séparation,²⁸ leur esprit s'est-il calmé ? Le retour a-t-il apaisé leur douleur et leur nostalgie ? La narration identitaire ou la mémoire est-elle crédible si leur cœur est envahi par une haine ou une idéologie qui sont encadrées par un mouvement politique du parti d'opposition ? Pourquoi la narration historique sur les événements 2.28 est-elle absente avant les années 1990 dans la mémoire de mes enquêtées bensheng de la première génération ? Est-ce une mémoire greffée ? Lorsque j'interrogeais sur les obstacles du mariage mixte entre Waishengren et Benshengren de la première génération, cet événement ne constituait pas une des raisons évoquées par les pères pour s'y opposer.²⁹ Pourquoi ? C'est en effet un phénomène étrange que la mémoire et l'oubli coexistent à Taïwan après les années 1990. Dans ce cas, qui détient le droit d'interpréter la réalité historique ? Les victimes ou les responsables ? Le gouvernement ou l'opposition ? Entre la réconciliation et la tolérance, la vérité et la justice, la mémoire et l'oubli, la mémoire collective et la mémoire officielle, quel est le plus grand « diviseur commun » dans une société déchirée ? Existerait-il un rapport entre le mariage mixte et la reconstruction de la mémoire ? En 2014, Tsai Ing-wen (蔡英文), alors président du PDP, l'affirmait : « L'indépendance taïwanaise est *l'ingrédient naturel* de la jeune génération ». Pourquoi la troisième génération de Taïwanais, génération qui n'a pas subi la colonisation japonaise, la guerre civile, les événements 2.28 ou la période de la loi martiale, est, en général, une génération de *l'indépendantisme naturel* ? Est-ce le résultat de la modification des manuels scolaires vers une histoire *taïwano-centré* ? Quelle est la relation entre l'histoire officielle et l'identification de la nation ? La mémoire transmise peut-elle résister au défi de la mémoire officielle ou de la mémoire dominante quand le conflit idéologique devient de plus en plus violent ?

4. Construire un terrain

Du point de vue du caractère empirique de ma recherche sur la portée culturelle, mémorielle et identitaire du mariage, un entretien général n'aurait pas pu satisfaire aux

²⁸L'ex-président Chiang Ching-kuo a décrété l'annulation de la loi martiale en 1987, il met fin à l'état d'hostilité militaire et valide l'ouverture du retour en Chine quelques mois plus tard.

²⁹La cause de la protestation venue du père des cinq enquêtées est identique : le statut social des militaires et la classe économique des Waishengren.

exigences de mes objectifs. C'est pourquoi j'ai eu recours à une méthodologie particulière : l'entretien compréhensif. Selon Jean-Claude Kaufmann, « il s'agit d'une méthode à la fois peu répandue en tant que telle et très proche d'autres méthodes sur de nombreux aspects : elle emprunte beaucoup à des écoles voisines. Elle emprunte d'abord aux diverses techniques de recherche qualitative et empirique, principalement aux techniques ethnologiques de travail et des informateurs ». De plus, « dans la pratique il reste fondé sur un savoir-faire artisanal, un art discret du bricolage ». ³⁰ Parmi les méthodes, j'ai mis l'accent sur trois aspects : dynamique des acteurs, contexte historique et fait social.

4.1. Entretien qualitatif et dynamique des acteurs

La plupart des recherches à Taïwan sur la relation entre les nouveaux et anciens migrants et la transition identitaire sont basées principalement sur des enquêtes quantitatives effectuées par les centres de sondage universitaires et l'Academia Sinica. Mais, les points d'observation entre les recherches quantitatives évoquées et cette recherche qualitative sont différents, car les matériels recueillis lors des entretiens et l'interaction entre l'enquêteur et les enquêtés sont empiriquement différents d'une analyse basée sur des enquêtes par questionnaires et des données démographiques. Cependant, du point de vue méthodologique, nous pensons que pour traiter des sujets sensibles et des idées profondes, tels que l'assimilation culturelle, la mémoire vive, la transmission mémorielle ou encore les processus d'identification, la recherche qualitative avec un entretien amical qui s'opère sans la pression du temps est une meilleure approche. En réalité, il est difficile de réveiller des souvenirs ou des émotions telles que le ressentiment, la joie, la fierté, etc., sans passer par un déroulement de narration. La trace des souvenirs de traumatisme, de gloire, de préjugé de groupe ethnique et d'humiliation se cachent souvent dans un volcan en repos. Donc, « la sociologie est censée révéler un sens caché, complètement différent, dont les acteurs seraient totalement incapables d'avoir conscience » ³¹. Cette trace avait laissé une empreinte aussi profonde qu'une coulée de lave dans l'inconscient, de telle sorte que les matériaux étaient plus riches que ce que j'avais prévu. Cela a dévoilé une partie des traces de leur formation identitaire. Par ailleurs, sans avoir une vision panoramique de l'histoire vécue d'une personne, il semble arbitraire d'interpréter la mentalité et l'état d'esprit d'une personne âgée de quatre-vingts ou quatre-vingt-dix ans par une réponse courte et des souvenirs fragmentés.

³⁰ Jean-Claude Kaufmann, *L'entretien compréhensif*, Armand Colin, Paris, 2011, pp. 11,12.

³¹ Ibid., p.23.

De plus, des entretiens qualitatifs et bienveillants nous permettent d'entrer dans l'esprit des enquêtés et dans le scénario historique de leur passé. Leur réticence et silence, leurs non-dits et métaphores, leur émotion et affection, etc., tout cela favorise l'interprétation de leur construction identitaire. Donc, une démarcation entre cette recherche et les recherches quantitatives sur les mêmes sujets, c'est que la première met l'accent sur la dynamique des acteurs sociaux (c'est-à-dire ici les Waishengren et leur épouse) en s'appuyant sur le matériau des entretiens, alors que les dernières insistent sur la force à l'extérieur des acteurs sociaux, surtout, sur les forces exercées par le gouvernement ou les partis politiques.

4.2. Enquête compréhensive et contexte historique

Au cours de mes entretiens, ma recherche semble confirmer la théorie de J.C. Kaufmann : « L'entretien compréhensif s'inscrit dans une dynamique exactement inverse : l'enquêteur s'engage activement dans les questions, pour provoquer l'engagement de l'enquêté. Lors de l'analyse de contenu, l'interprétation du matériau n'est pas évitée mais constitue au contraire l'élément décisif ».³² Il y a beaucoup de matériaux qui se sont enfouis dans la « boîte à mémoire » de l'enquêté et qui attendent que l'enquêteur les fassent remonter. Par exemple, certains chercheurs taïwanais ont critiqué le « complexe de supériorité culturelle » des Waishengren.³³ Je pensais, au début, que c'était un préjugé pour caricaturer les Waishengren. Mais, au cours des entretiens, je me suis aperçu dans les narrations, que même les Waishengren de classe moyenne de la première génération et leurs enfants avaient intégré cette affirmation. Je leur ai ainsi demandé comment et quand ils avaient acquis cette idée. En réalité, c'est un tabou social, ils n'ont accepté de se confier que lors d'un entretien amical avec un enquêteur en qui ils avaient toute confiance. Après avoir analysé leur récit, j'ai trouvé que ce sentiment de supériorité avait un lien de cause à effet avec le contexte historique, car ce n'est pas un phénomène individuel mais général. Cette idée m'a inspiré à sortir de la société actuelle et à envisager un scénario historique, car « la découverte et la justification vont ensemble »³⁴. Donc, l'analyse du contexte historique est une méthode subsidiaire de notre recherche pour tracer le lien de cause à effet entre les facteurs historiques

³² Ibid., p.20.

³³ (1). Guan Ren-jian, « Le sentiment de supériorité de Wang Wei-zhong , du point de vue de deux artistes dans le domaine de la télévision ». New talk, 17/9/2021. 管仁健,〈從兩個小燕看王偉忠的外省人優越感〉, 新頭殼新聞,17/9/2021, <https://newtalk.tw/news/view/2021-09-17/638252>. Consulté le 17 septembre 2021. (2). Mau-kuei Chang, Miège Pierre, « Les origines et la transformation de l'identité nationale taïwanaise ». op.cit., pp.63,67.

³⁴ Strauss, Corbin, 2003, in Jean-Claude Kaufmann, *L'entretien compréhensif*, Armand Colin, Paris, 2011, p. 24.

et la formation du complexe évoquée. Il convient de nous mettre en situation pour expliquer le complexe des acteurs sociaux. En conclusion, leurs narrations m'ont inspiré des questions et j'ai recherché des réponses dans les matières historiques. Autrement dit, sans une enquête compréhensive, il est impossible de provoquer ce genre d'interaction et d'engagement ; et sans avoir recours à l'analyse des matières historiques, il est difficile d'explicitier la vérité derrière l'image ou la caricature, car la distance historique occulte notre vision et nous empêche de regarder de près la vérité.

4.3. Enquête compréhensive et fait social

Beaucoup de chercheurs taiwanais ont préféré expliquer les phénomènes sociaux relatifs aux conflits entre les groupes ethniques du point de vue du mécanisme d'une gouvernance autoritaire par le KMT, négligeant le rôle que le *fait social* et l'acteur social ont joué. Faisant face à cette tendance de « monisme d'explication », ³⁵ j'ai choisi, dans cette recherche, le point de vue de la conscience dynamique des acteurs sociaux (les femmes bensheng) et le fait social (le statut féminin). En effet, « la compréhension de la personne n'est qu'un instrument, le but du sociologue est l'explication compréhensive du social ». ³⁶ En l'occurrence, mes interprétations ne portent que sur les phénomènes généraux et les cas atypiques sont exclus de ma recherche, car mon objectif est une interprétation sociale, collective et populaire. Par exemple, une de mes recherches a été consacrée à un entretien intensif sur le phénomène de la misogynie dans la société taiwanaise chez la première génération des femmes bensheng. En fait, avant les premiers entretiens, j'ignorais totalement que ce sentiment était aussi prononcé, tellement qu'il avait un impact sur la reconstruction de leur identification. Cela correspond à la pensée de J.C Kaufmann : « l'enquêteur doit totalement oublier ses propres opinions et catégories de pensée ». ³⁷ Face à cette découverte, j'ai ajouté ce sujet dans la liste des questions, pour bien vérifier si c'était réellement un phénomène général à cette époque dans la société taiwanaise. Par ailleurs, les romans de cette époque sont une matière essentielle, car « ils peuvent parfois donner des descriptions si précises (...) » ³⁸

³⁵ Sylvie Mesure et Patrick Savidan (rédacteurs), *Le dictionnaire des sciences humaines*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p.781.

³⁶ Jean-Claude Kaufmann, *L'entretien compréhensif*, op.cit., p. 24.

³⁷ Ibid. p.48.

³⁸ Howard S. Becker, « L'enquête de terrain : quelques ficelles du métier », in : *Sociétés contemporaines* N°40, 2000, p.155.

5. Perspectives théoriques

Jean-Claude Kaufmann le dit ainsi, il « préfère personnellement partir avec une idée en tête, mais la suite est identique : l'objet se construit peu à peu, par une élaboration théorique qui progresse jour après jour, à partir d'hypothèses forgées sur le terrain ».³⁹ Cette recherche a été menée aussi, en parallèle à l'évolution de l'enquête, en entretenant un dialogue avec de nombreux penseurs français, dont, principalement, Émile Durkheim, Maurice Halbwachs, Tzvetan Todorov, Pierre Nora, Pierre Bourdieu ou encore, Pierre Ricœur. Pour ma recherche, « la théorie qu'il s'agit de construire n'est pas un système, mais un instrument »,⁴⁰ elle fournit l'explication du phénomène social d'un outil généralisé. En ce qui concerne la relation de cause à effet entre la volonté subjective des acteurs et la force impérative de la société, selon Durkheim, « ils consistent en des manières d'agir, de penser et de sentir, extérieures à l'individu, et qui sont douées d'un pouvoir de coercition en vertu duquel ils s'imposent à lui ».⁴¹ Autrement dit, la puissance extérieure est coercitive, elle s'impose dans l'inconscient individuel ou collectif. Donc, la réflexion de Durkheim sur le *fait social* est un outil efficace pour expliquer la reconstruction identitaire des femmes taïwanaises de souche par rapport à l'identification de leur mari waisheng. La notion de l'*habitus* développée par Pierre Bourdieu nous permet d'expliquer les différences de comportement entre Waishengren et Beshengren, pour analyser le tabou du sentiment de supériorité des Waishengren.⁴² Quant à la question mémorielle, la théorie de Maurice Halbwachs sur les cadres sociaux de la mémoire, nous permet de mettre en avant le point de repère de la mémoire collective, car il existerait un rapport entre la mémoire individuelle et les cadres sociaux. S'agissant de la mémoire officielle, Tzvetan Todorov nous fournit une théorie sur l'abus de mémoire et la question de l'oubli pour expliquer un phénomène qui apparaît comme complexe et paradoxal dans la société taïwanaise. Enfin, Pierre Nora nous a ouvert un nouvel horizon afin de réfléchir à la fonction des lieux de mémoire et à la fracture entre la mémoire et l'histoire.

³⁹ Jean-Claude Kaufmann, *L'entretien compréhensif*, op.cit., p. 20.

⁴⁰ Clifford J. « De l'autorité en ethnographie. Le récit anthropologique comme texte littéraire », dans CEFAÏ D., *L'Enquête de terrain*, Paris, La Découverte. 2003, p.265.

⁴¹ Durkheim, Émile. *Les Règles de la méthode sociologique*. Paris, Presses Universitaire de France, 1937. p. 47.

⁴² En effet, Sandrine Marchand a évoqué ce phénomène dans le livre intitulé « *Taiwan- Île de mémoire* » : « Les écrits des Taïwanais, que nous n'analysons pas en détail ici, représentent généralement le personnage du continent comme étant supérieur au Taïwanais et exerçant sa domination sur lui. L'homme continental apparaît comme un bon parti ayant une situation, un emploi auquel un Taïwanais ne peut accéder en raison de la discrimination et du barrage de la langue. La femme continentale représente, elle, l'aristocratie de la longue et riche culture chinoise que le passé de Taïwan ne peut égaler ». Samia Ferhat et Sandrine Marchand (Rédactrices), *Taiwan - Île de mémoires*, Lyon, Tigre de Papier, 2011, p.103.

6. La constitution de l'échantillon

Afin de comprendre l'influence du mariage mixte sur l'assimilation sociale et son lien avec le cadre social, une recherche sur une durée d'environ cent ans est idéale. Plus la durée est longue, plus l'analyse est précise, car une recherche générationnelle nous permet d'observer l'influence de la transition identitaire et de la transmission mémorielle. Donc, pour garantir la portée scientifique de la recherche, en tenant compte du temps attribué aux entretiens (au moins trois entretiens de deux heures pour chaque couple)⁴³ et d'assurer la représentativité socio-économique des participants, un panel de cinq couples du mariage mixte par génération était nécessaire.

Concernant les échantillons des femmes taïwanaises de souche, selon un sondage sur le mariage mixte, pour la première génération, 47,7% des Waishengren se sont mariés avec des femmes minnan et 12,2% avec des femmes hakka, puis pour la deuxième génération, 61,4% de Waishengren se sont mariés avec des femmes minnan et 6% avec des femmes hakka.⁴⁴ Pour conserver une certaine réalité proportionnelle, dans le groupe des cinq enquêtées taïwanaise de souche, j'ai sélectionné quatre femmes minnan et une femme hakka. Cette proportion est aussi en adéquation avec l'influence décisive du groupe ethnique minnan sur la scène sociale et politique à Taïwan. En effet, selon de nombreuses recherches, la conscience de la catégorie hakka au sein de la société taïwanaise est de plus en plus faible.⁴⁵ C'est la raison pour laquelle, pour la troisième génération, quatre femmes minnan ont été sélectionnées, mais aucune femme hakka.

En ce qui concerne le panel de référence, pour différencier les caractéristiques analogues et différentes entre mariage mixte et mariage interne (au sens du groupe ethnique), pour chaque génération, un couple waisheng dont le mari et la femme sont des Waishengren, est nécessaire. En général, les conjoints waisheng sont venus de provinces différentes. À priori,

⁴³J'ai trouvé que la durée de deux heures était optimale pour qu'un entretien reste agréable, aussi bien avec les enquêtés âgés que les plus jeunes. Pour ceux plus âgés, plus longtemps les aurait fatigués, pour les jeunes, au-delà de deux heures, ils auraient sûrement été susceptibles de se déconcentrer.

⁴⁴Wang Fu-chang, « La cause et la mode du mariage mixte entre les groupes ethniques de Han après la récupération de Taïwan », 1993, Le recueil de l'Academia Sinica, N° 76, 1993, p.60. 王甫昌 <光復後台灣漢人族群通婚原因與形式初探 中央研究院民族學研究所彙刊第 76 期, 南港, 1993,頁 60.

⁴⁵ Wang Fu-chang, « De la région culturelle au groupe ethnique : réflexion sur la modernité de la conscience du groupe ethnique hakka », In *Les immigrants hakka et le développement*. Chuang Ying-zhang, Huang Shiun-wei (rédacteurs), Taïpei, Nangang, L'institut de l'ethnologie, 2018. p.289. 王甫昌, 〈由文化地域到族群：再論當代台灣客家族群意的現代性〉, In 〈客家移民與在地發展〉, 莊英章、黃宣衛主編, 南港, 台北：中央研究院民族學研究所, 2018. 頁 289.

la différence culturelle entre des provinces différentes est similaire à celle entre les Waishengren et les Benshengren.

Par ailleurs, nous avons choisi trois Waishengren marginalisés, car le contexte social de leur migration et leur mémoire collective étaient différents. Pourquoi ont-ils partagé la même identification que celle des Waishengren arrivés en 1949 ? L'inclusion de ces personnes marginalisées des Waishengren arrivés à Taïwan avant 1930 et après 1960, ce qui paraît être une démarche assez novatrice, me semblait aussi importante dans mon processus d'enquête.

Il est reconnu que l'appellation "Waishengren" indique le plus grand groupe d'immigrants arrivé à Taïwan dans les années 1949-1954. Dans cette recherche empirique, nous avons respecté la posture de tous ceux qui se sont identifiés eux-mêmes comme Waishengren, peu importe le moment de leur arrivée sur l'île. Cependant, il existe bien une distinction, aussi, dans le but de faciliter leur différenciation par les lecteurs, nous les avons divisés en deux groupes : le groupe principal et le groupe marginal, selon deux critères. Le premier est plutôt objectif : il inclut ceux qui se placent d'eux-mêmes, dans la catégorie du groupe ethnique des « Waishengren ». ⁴⁶ Le deuxième est plus subjectif. Il inclut les migrants Han venus de Chine avant 1930 et après 1960.

S'agissant de la définition de « génération », il y a plusieurs catégories d'âge définies selon le but des recherches à Taïwan. ⁴⁷ Étant donné que notre recherche est basée sur l'influence culturelle et mémorielle du mariage mixte de Waishengren et la mutation générationnelle, la définition de la première génération de Waishengren se limite aux immigrants venus de Chine pendant les années 1949-1954 et qui ont passé leur adolescence en Chine, soit la « génération dite historique et désigne ici un ensemble de personnes nées à une même période partageant des expériences, des référents et des influences sociales, puisés dans ce temps commun et qui forment leur empreinte historique et leur identité

⁴⁶ C'est aussi le critère que Stéphane Corcuff a défini dans son sondage. Stéphane Corcuff, *Vent doux, soleil léger. Les Continentaux de Taïwan et la transition de l'identité nationale*, Taïpei, Yun-chen-wen-hua, 2004, p.97. 高格孚, 〈風和日暖, 台灣外省人與國家認同的轉變〉, 允晨文化, 2004, 頁 97.

⁴⁷ En ce qui concerne la définition de la « première génération », ils ont choisi des âges différents lorsque les Waishengren sont arrivés à Taïwan en 1945 ou 1949. Wu Nai-de (吳乃德) et Liu Yi-zhou (劉義周) ont proposé 12 ans ; Chen Yi-yan (陳義彥) et Zuo Zhong-yi (左中宜), 18 ans ; et Shi Kai-ming (石開明), 15 ans. S'agissant de la « deuxième génération », Wu Nai-de a proposé 1952 comme l'année de naissance ; Shi Kai-ming, 1947 ; Chen Yi-yan et Liu Yi-zhou, 1954. S'agissant de la troisième génération, Chen Yi-yan et Chen Lu-hui (陳陸輝) ont proposé 1960 comme l'année de naissance ; Wu Nai-de, 1967 ; Shi Kai-ming et Liu Yi-zhou, 1965. Lee Ching-ting, *A cohort analysis of political identity in Taiwan (1992-2008)*, Le mémoire de master de l'Université de Taïwan, 2010, pp. 12-18. 李靜婷, 〈台灣選民政治認同之世代分析 1992-2008〉, 台灣大學碩士論文, 2010, 頁 12-18.

générationnelle ». ⁴⁸ Tenant compte de la transmission mémorielle, nous définissons les enfants de Waishengren de la première génération comme la « deuxième génération », puis la troisième génération, et ainsi de suite, c'est-à-dire des « générations familiales », liées par la filiation. En l'occurrence, cette définition ne correspond pas à celle de la « cohorte de naissance », dont l'usage en démographie est plus strictement délimité. ⁴⁹ En effet, notre clivage est analogue à celui du sociologue Wang Fu-chang, ⁵⁰ même si la définition est un peu différente. En ce qui concerne les femmes bensheng, nous définissons leur génération selon la génération de leur mari. La cohorte de naissance n'est pas notre critère. En général, la différence d'âge entre les conjoints de la première génération est de 10-20 ans, tandis que ceux de la deuxième et troisième génération appartiennent à la même cohorte de naissance.

7. La grille d'entretien

Une grille d'entretien bien définie est une garantie de succès des recherches sur le terrain. Cependant, on ne peut exiger qu'elle soit parfaite dès le début de l'enquête. Étant donné qu'une grille doit rester « un guide très souple dans le cadre de l'entretien compréhensif », ⁵¹ et qu'il existe un fossé générationnel entre moi (l'enquêteur de la deuxième génération) et les enquêtés, il faut déclencher une dynamique de conversation pour trouver de nouvelles questions, tout en améliorant et enrichissant celles déjà présentes. En effet, à travers les entretiens, beaucoup de questions hors de mes expériences vécues apparaissent comme Jean-Claude Kaufmann le décrivait : « Ne penser qu'à une chose : il a un monde à découvrir plein de richesses inconnues ». ⁵² Pour un chercheur en études qualitatives, la grille est comme un filet de pêcheur, il n'arrive pas à prévoir combien et quel genre de poissons il va capturer. Donc, chaque entretien amène de nouvelles surprises. Ainsi, la grille a été améliorée au fur et à mesure de l'interaction avec les enquêtés. Donc, j'ai employé une méthode synthétique et circulaire pendant le travail sur le terrain : d'abord une phase de préparation/élaboration, puis une phase de mise en pratique, et enfin, une phase de réflexion/amélioration. Avec cette méthode, le nombre de questions a augmenté d'une trentaine au départ à une centaine après avoir fait une dizaine d'interviews. Cela ne signifie pas que l'ampleur de la recherche est

⁴⁸ Claudine Attias-Donfut, « Rapports de générations. Transferts intrafamiliaux et dynamique macrosociale », In : *Revue française de sociologie*, 41-4, 2000, pp.645.

⁴⁹ Ibid., p.645.

⁵⁰ Wang Fu-chang, « La cause et la mode du mariage mixte entre les groupes ethniques Han après la récupération de Taïwan », op.cit., p.54.

⁵¹ Jean-Claude Kaufmann, *L'entretien compréhensif*, op.cit., p. 40.

⁵² Ibid. p.45

trop étendue. Au contraire, les questions ont été creusées en profondeur. En plus de l'augmentation du nombre de questions, le contenu du questionnaire s'est approfondi de plus en plus. Par ailleurs, j'ai supprimé certaines questions après les entretiens pour avoir plus de temps pour celles qui étaient les plus pertinentes. De plus, étant donné que le contexte social de chaque génération a évolué, les questions posées ont elle-même évolué en partie. Par exemple, celles relatives à la motivation du mariage ou les conditions du choix de l'époux de la première génération et la seconde génération qui sont nés à Taïwan ne sont pas les mêmes. Par ailleurs, des questions précises, pertinentes et concrètes servent à réduire la distance affective entre l'enquêteur et l'enquêté.

Des entretiens individuels ont été nécessaires, car souvent les épouses ne voulaient pas aborder certains sujets particuliers (surtout ceux en rapport avec l'identification) en présence de leur mari. Mais, pour les couples de la première génération âgés de 80-90 ans, il a fallu faire des entretiens conjoints en raison de l'état de santé des enquêtés. Ce sur quoi il faut mettre l'accent ici, c'est que même la grille d'entretien parfaite ne peut garantir le succès si l'environnement de la première rencontre n'est pas chaleureux. Ainsi, la meilleure approche pour moi, aura été de mémoriser le contenu de la grille et de conduire l'entretien sans réelle prise de note en direct, pour produire les conditions d'un « dialogue » amical, enrichi d'interactions visuelles. En fait, le déroulement de chaque entretien avait sa propre spécificité, car l'interaction entre l'enquêteur et les enquêtés, l'état de santé et d'esprit de ces derniers, l'ambiance du lieu où se plaçait la rencontre (dans un café, un bureau ou dans leur maison), ainsi que le contenu de la discussion, tout cela variait d'une fois à l'autre. Donc, la préparation des détails décide du résultat de l'entretien. Pendant le dernier entretien, il valait mieux préparer une note pour lister les détails omis, mais importants. La liste des enquêtes et la liste des questions sont fournies en annexe (annexes 1 et 2).

8. Les difficultés rencontrées

L'âge moyen de la majorité des Continentaux de la première génération à leur arrivée à Taïwan en 1949 était environ de 20-25 ans. Donc, la plupart d'entre eux étaient déjà décédés en 2017, année où la recherche sur le terrain a été commencée. Le plus jeune de mes enquêtés avait, au moins, 86 ans. De plus, même s'ils étaient encore en vie, au niveau des entretiens, il fallait inévitablement prendre en compte trois conditions nécessaires avant tout. D'abord, ils devaient être en bonne santé, sinon, leurs enfants ne m'auraient jamais permis de mener les entretiens. Ensuite, ils devaient être capables de se souvenir d'éléments de leur passé et

d'en parler. Enfin, leurs femmes devaient aussi être vivantes et en bonne santé, aussi bien au niveau physique que psychologique. Donc, d'abord, la réussite de mes enquêtes pour la première génération a été conditionnée par le temps pour trouver les couples qui pouvaient et voulaient accepter les enquêtes. Ensuite, pour des gens âgés, un petit faux pas ou un vertige qui les ferait tomber par terre, pourrait avoir pour conséquence un échec total. Aussi, la conduite des entretiens aura été une course avec le temps, aussi bien pour moi que pour eux. Par exemple, lorsque qu'un de mes amis m'a dit qu'il connaissait un couple du mariage mixte, dont le mari avait 90 ans, mais qu'ils habitaient au sud de Taïwan, soit à 350 km de Taïpei où j'habite, je lui ai demandé d'organiser un entretien immédiatement s'ils l'acceptaient. Le lendemain, je n'ai pas hésité à prendre un équivalent du TGV français vers la ville où ce couple vivait, car le sablier se vidait sans arrêt devant moi. Par la suite, j'ai réussi à faire quatre entretiens pendant les deux mois suivants. La raison pour laquelle j'ai fini quatre entretiens en deux mois, c'est qu'un des Continentaux âgé de 94 ans était tombé après notre deuxième entretien. Par la suite, il a été hospitalisé pendant trois semaines et cela m'a empêché de continuer mes entretiens avec lui. Malgré tout, j'ai réussi à obtenir les informations dont j'avais besoin grâce à sa femme et son fils mais c'était dommage pour mon enquête. Néanmoins, il y a un grand avantage à organiser des entretiens avec des personnes âgées : elles sont toujours disponibles et restent chez elles. En revanche, il est très difficile d'organiser un entretien avec des couples de troisième génération, car ceux-ci doivent faire face à beaucoup d'obligations quotidiennes, que ce soit pour le travail ou la famille, encore plus pour ceux ayant de jeunes enfants.

En conclusion, pour une recherche générationnelle sur la question du mariage mixte, un intervalle de soixante-dix ans est nécessaire. En ce sens, 2017 a été le meilleur moment pour effectuer les entretiens. Plus tôt, il aurait été difficile de trouver les couples de la troisième génération avec au moins trois années d'expérience du mariage mixte. Plus tard, il aurait été presque impossible de trouver des couples de la première génération, notamment un couple de référence.

9. Questionner la place du chercheur

Pour un Waishengren qui a fait une recherche sur des Waishengren, l'analyse de la question de la "réflexivité" est un préalable nécessaire, car « renvoyant au reflet, au réflexe ou à la réflexion de la pensée, le préfixe « re- » de la notion polysémique de la « réflexivité »

indique toujours, d'une façon ou d'une autre, un retour du sujet sur l'objet par lequel le sujet se tourne vers ses propres opérations pour les soumettre à une analyse critique ».⁵³

Je suis né à Taïwan dans une famille waisheng. Mon père est originaire de la province du Guangdong et ma mère, de celle du Hunan. Par manque de nourriture, le premier enfant de ma mère est mort pendant la guerre sino-japonaise. Mon premier frère aîné est né en 1946. Mon second frère est né en 1948, mais il est resté en Chine, car le « Grand Repli » aura été une opération si soudaine que mon père n'a pas eu le temps de se rendre chez sa mère pour le récupérer. Mon père a passé le reste de sa vie à Taïwan et est mort à l'âge de 90 ans en 2002, mais il n'est jamais retourné dans son pays natal. Il m'avait confié que, en tant que chef d'une préfecture de police, il avait participé à des combats contre les communistes et en avait tué quelques-uns. En l'occurrence, il craignait toujours d'être arrêté et interpellé par les communistes s'il revenait en Chine. Donc, le moyen d'apaiser son regret d'avoir dû abandonner son fils en Chine aura été de lui envoyer de l'argent de temps en temps. Cela fait partie de la mémoire transmise de ma famille.

En tant que chercheur waisheng qui fait une étude sur les Waishengren, j'ai été confronté au défi de l'impartialité. En effet, s'émanciper des données identitaires n'est pas facile. C'est un processus de longue durée. Au début, j'aurais eu du mal à percevoir quand et comment une obsession ou une émotion personnelle intervenaient dans ma recherche si ma co-directrice, Madame Ferhat, ne m'en avait pas averti de temps en temps. Avec le temps, je suis devenu de plus en plus vigilant au niveau de l'intervention de mes sentiments. Puis, j'ai sollicité une visite de recherche de deux ans au sein de l'Academia Sinica et j'ai ainsi beaucoup profité des points de vue des chercheurs d'origine minnan. Cela a eu aussi un impact important pour moi. Avec cinq ans de recherche, le *moi* du présent n'est plus le *moi* du passé, car mes points d'observation et de référence ont été changés inconsciemment et mon bagage de connaissances a été transformé. En définitive, alors qu'une réflexivité totale est strictement impossible, une analyse dépassionnée reste réalisable.

L'autre difficulté bien au-delà de mon imagination, c'est qu'il existe un grand fossé entre ma connaissance historique et la réalité. Pour une personne ayant habité à Taïwan depuis 65 ans, la découverte de ce fossé aura été un choc énorme ! D'une part, j'ai trouvé que beaucoup de mes impressions sur les Waishengren étaient vraiment limitées et erronées, car je n'avais pas conscience que les Waishengren étaient aussi hétéroclites avant les entretiens !⁵⁴ D'autre

⁵³ Sylvie Mesure et Patrick Savidan (rédacteurs), *Le dictionnaire des sciences humaines*, op.cit., p. 975.

⁵⁴ Par exemple, je croyais que les personnages waisheng tristes apparaissant dans des films comme *Le paradis des bananes* (香蕉天堂) ou *Le deuxième printemps de vieux Mo* (老莫第二個春天) étaient atypiques et pas

part, j'ai trouvé que j'étais réellement ignorant de la mentalité des Beshengren de la première génération et de leur contexte social. Dès lors, je me suis perdu et je suis resté perplexe pendant des mois après les entretiens avec les couples de la première génération, car certaines de mes connaissances, impressions et hypothèses sur les objets de ma recherche ont été totalement détruits. Parfois, j'ai douté de pouvoir continuer mes recherches. Face à cette situation, sans changer ma façon de regarder le monde (façonnée à l'origine par mon expérience limitée dans un petit village militaire), sans passer par un processus de démolition puis de reconstruction, j'aurais eu du mal à continuer à réfléchir aux questions et problématiques de ma recherche.

Au final, toute intervention de mon expérience vécue est absente dans la thèse. Je dois reconnaître avoir beaucoup profité de mon statut de waishengren et de ma génération (baby-boomer). Les histoires vécues et les sentiments que mes enquêtés m'ont confiés n'auraient pas été aussi riches si je n'avais pas été un Waishengren de la deuxième génération qui partageait avec eux une partie de leur histoire vécue et de leurs sentiments. Du point de vue épistémologique, il est difficile pour l'enquêté, en tant qu'objet de la recherche, de faire complètement abstraction de toutes les influences venant de l'enquêteur. Si l'enquêté avait redouté que la position politique ou idéologique de l'intervieweur ne coïncide pas avec la sienne, dans cette société idéologiquement si chaotique, le résultat de la recherche aurait pu être totalement différent. Donc, le contenu de la narration reflète la relation entre l'enquêteur et les enquêtés. Voilà pourquoi, surtout devant les deuxième et troisième générations, qui se sont montrées très vigilantes sur la position politique de l'enquêteur, l'accent a été mis pendant le premier entretien sur l'affichage de mon attitude en tant que chercheur, la plus neutre possible, avec pour seul objectif de recueillir des témoignages, les mots intérieurs, notamment ceux des femmes besheng susceptibles de porter une identification différente.

10. Structure de la thèse

La thèse est composée de trois parties reliées entre elles par un lien logique et un découpage du temps : d'abord la rencontre entre les époux, puis la portée de la culture et enfin, la portée de la mémoire dans l'évolution du couple. Dans la première partie, la recherche se focalise sur le contexte social de la rencontre, la tension entre les deux groupes ethniques, les facteurs qui mènent à l'union maritale, ainsi que sur les mutations sociétales.

du tout représentatifs de l'ensemble des Waishengren, alors que ce sentiment de tristesse était en fait très présent chez une majorité de ce groupe.

Elle traite des dynamiques culturelles et identitaires au sein du couple en analysant le déplacement des frontières culturelles et la question de l'assimilation. Dans la deuxième partie, la recherche vise l'analyse des deux cultures, de la rencontre culturelle pendant le mariage, de la direction de l'assimilation, du changement de la frontière culturelle et de l'influence de l'assimilation sur la construction identitaire. Dans la troisième partie, la recherche amène une réflexion sur la mémoire historique propre à chacun des couples mixtes. Nous tentons d'identifier la singularité mémorielle de chaque génération, l'impact de la vie de couple sur les transformations de la mémoire des femmes ainsi que l'influence de la mémoire transmise et officielle sur l'identification et les caractéristiques de la mémoire sur l'île de Taïwan. Dans cette île inondée par les mémoires et leurs variantes, ce travail s'est concentré sur l'analyse du processus de la construction (ou reconstruction) mémorielle du point de vue de la mémoire vive, de la mémoire collective, de la mémoire officielle des Waishengren, de leurs conjointes et de leurs enfants. En général, les interrogations et les analyses sont mises en œuvre sur trois lignes croisées du point de vue culturel, mémoriel et identitaire. La première, c'est la relation de dynamique entre le mariage mixte et les conjoints, la deuxième, celle entre le mariage mixte et l'intégration sociale, et enfin, la troisième, celle entre les trois générations de familles waisheng.

11. Mots et Acronymes

Synonymes : Pour éviter la répétition de mots dans le texte, nous choisissons les synonymes suivants :

- *Taiwanais de souche* (台灣人) ou *Benshengren* (本省人) : le groupe des anciens migrants, composés principalement de Minnanren (venant du sud de la province du Fujian) et des Hakka (de celle du Guangdong), dont l'arrivée à Taïwan s'étale sur les 4 derniers siècles.
- *Minnanren* ou *Hok-lo* ou *Holo*.
- *Austronésien* ou *Aborigène* ou *autochtone*.
- *Nous* ou *Je* : Pour éviter la répétition de « je », j'ai utilisé aussi « nous ». En général, j'ai utilisé « je » pour souligner un acte ou une idée plutôt personnelle.

Polysémie : Taïwanais

Le terme de *Taiwanais* (台灣人) est une polysémie aujourd'hui qui représente à la fois les *Minnanren*, les *Taiwanais de souche* (*Minnanren* et *Hakka*) et les *Taiwanais* (*Minnanren*, *Hakka*, *Waishengren* et *Aborigène*). Auparavant, ce terme de « *Taiwanais* » n'indiquait que

les « *Minnanren* » ou les « *Taiïwanais de souche* ». Aujourd'hui, il indique aussi tous les citoyens de la République de Chine, car après la réforme économique et l'ouverture politique de Deng Xiao-ping (鄧小平), « *Chinois* » est devenu une marque exclusive des citoyens de la République Populaire de Chine sur la scène internationale. Cependant, les Waishengren de la première et la deuxième génération n'ont pas changé leur habitude d'employer « *Taiïwanais* » pour indiquer les « *Minnanren* ». Dans ce texte, « *Taiïwanais* » ne désigne que les citoyens de la République de Chine.

Acronymes

- KMT : Le Kuomintang ou le Parti nationaliste chinois
- PDP : Le Parti Démocrate Progressiste
- RPC : La République Populaire de Chine

Désignation des enquêtées

Étant donné qu'il y a seize couples, dans le but de faciliter la lecture, pour désigner les enquêtées, nous avons parfois ajouté la profession ou le statut du mari devant le nom des épouses. Par exemple : Mme *la général* Wu, Mme *la capitaine* Zheng, etc. La raison pour laquelle nous avons choisi l'activité des hommes pour la désignation, c'est que cette recherche est d'abord consacrée aux hommes waisheng et leur mariage.

Partie I - Rencontre de deux communautés

À partir de 1949, après la défaite de la guerre civile, les Continentaux⁵⁵ ont systématiquement immigré à Taïwan avec le gouvernement nationaliste chinois. À partir de ce moment-là, ils sont alors entrés en interaction avec les Taïwanais de souche qui les appelaient « Continentaux » ou « Waishengren ». Même si ces groupes sont à priori tous les deux issus de l'ethnie Han,⁵⁶ la rencontre a été complexe et pleine de difficultés. En effet, la communauté installée sur l'île de Taïwan l'était depuis trois cents ans. Mais, avec une période de cinquante ans de colonisation par le Japon et sa politique d'assimilation culturelle,⁵⁷ il existait donc un large écart entre les deux groupes, un décalage si grand qu'ils ne pouvaient plus être considérés comme étant de la même ethnie. L'une des preuves les plus flagrantes de cet écart est peut-être la sévère répression qui a suivi l'émeute du 28 février 1947 et le « clivage entre la communauté des Taïwanais de souche et celle des Continentaux »⁵⁸ qui en a résulté.

Notre interrogation se pose ainsi sur le scénario de la rencontre et l'interaction entre ces deux groupes ethniques et l'interaction entre les conjoints de mariage mixte. Nous chercherons à déterminer de nombreux points. D'abord, il faudra savoir si des difficultés sociales et culturelles auraient pu créer des barrages à la rencontre de ces couples. Après, si cela a été le cas, il sera intéressant de voir comment ils y ont fait face. Bien sûr, les motifs de ces mariages mixtes seront aussi questionnés, ainsi que l'attitude des parents des femmes bensheng envers ces unions. Par ailleurs, il est crucial d'analyser les évolutions de ces questions pour les trois générations. Ce sont toutes ces questions que nous devons tenter d'expliquer avant de commencer notre étude sur la portée culturelle et mémorielle des groupes différents. Donc, dans cette partie, nous allons commencer par revenir sur la rencontre des deux groupes ethniques.

⁵⁵Comme je l'ai évoqué dans l'introduction, le mot « Continental » n'indique que les Waishengren de la première génération, car ils sont *Chinois nés en Chine*.

⁵⁶L'ethnie Han est l'ethnie dominante en Chine. Elle représente aujourd'hui près de 90% de la population. Lee Wei-i, « Cent ans de musées à Taïwan, du colonialisme au nationalisme, Vers un imaginaire au-delà de l'identité ? » *Transcontinentales, Sociétés, Idéologies, Système mondial*, Vol. 4, 2007, p.146.

⁵⁷Afin d'endiguer la propagation du sentiment nationaliste chinois, le Japon entreprit, à partir de 1930, une politique d'assimilation culturelle. Samia FERHAT-DANA, *Le Dangwai et la démocratie à Taïwan - Une lutte pour la reconnaissance de l'entité politique taïwanaise (1949-1986)*, op.cit., p.15.

⁵⁸Ibid., p.15.

Chapitre 1 - Qui sont les Waishengren ?

Avant de faire la recherche sur la rencontre des conjoints des deux groupes ethniques dont les maris sont Waishengren, il est nécessaire de définir qui sont les Waishengren de notre recherche. Ensuite, il faudra aussi expliciter le contexte historique et culturelle. On reviendra donc sur l'histoire et la culture d'avant et d'après la rupture totale entre les deux côtés du détroit, pendant cinquante ans, de 1895 à 1945⁵⁹. Cette rupture entre les deux groupes ethniques d'origine ethnique Han⁶⁰ permettra de mettre en lumière l'identité, l'altérité et le caractère hybride de leur culture. Cela nous aidera à mieux comprendre leur mode de rencontre, leur motif et leur attitude sur le mariage mixte.

1.1. L'appellation de Waishengren (1945-1954)

Le terme de Waishengren (Continentaux) a émergé après la rétrocession de Taïwan à la République de Chine en 1945. Après l'établissement d'une administration provinciale sur l'île, Taïwan est redevenu une province de Chine. Pour les fonctionnaires continentaux venus de Chine, les Taïwanais de souche sont des *ben-sheng-ren*, « ben » voulant dire “local”, « sheng » étant le terme pour “province” et « ren » le mot pour désigner une “personne”. Un *Benshengren* est donc une « personne de la province locale ». Pour les colonisateurs japonais, avec la même logique, les habitants d'origine de l'île de Taïwan sont des *ben-dao-ren* (本島人), le terme « *dao* » signifiant “île”. Les *Bendaoren* sont donc des « personnes de l'île locale ». Par opposition, pour les Benshengren, les gens qui arrivent sur l'île en provenance du continent après 1945 sont des gens “extérieurs”, un mot qui se dit « wai » en chinois. On obtient donc, pour qualifier « une personne de l'extérieur de la province », le mot “*wai-sheng-ren*”, des Chinois Continentaux. Étant donné que certains Waishengren sont originaires de la province du Minnan, la même région que les Benshengren, la distinction entre les deux groupes se fait par la période d'immigration, non par la région d'origine.⁶¹

⁵⁹L'interdiction de contact entre Taïwan et la Chine a été mise en place à partir de 1897, soit deux ans après la colonisation japonaise.

⁶⁰L'ethnie Han représente 98% de la population taïwanaise. Cette ethnie est divisée entre Minnanren, Hakka et Waishengren, trois groupes qui partagent de nombreuses caractéristiques communes, au niveau du physique ou de la culture (croyance, structure familiale et sociale, système d'écriture) *Ruey Yih-fu, La nation chinoise et sa culture*, Taïpei, Yi-wen-yin-shu-guan, 1968, pp.499-522. 芮逸夫, <中國民族及其文化論稿(中冊)>臺北: 藝文印書館, 1968, 頁 499-522.

⁶¹Selon Wang Fu-chang, la première utilisation officielle de Waishengren et Benshengren (Bendaogren était le terme officielle pour l'administration coloniale) est apparue en 1946. Wang Fu-chang, « Holo » dans *le recueil de Taïwan - le recueil des habitants*, Nan-tou, Guo-shi-guan-tai-wan-wen-xian-guan, 2011, pp.207,233. 王甫昌, <福佬人(或河洛)人>, <台灣全志-住民志> 南投, 國史館台灣文獻館, 2011, 頁 207,233.

Donc, que l'on parle du contexte social ou politique, la catégorie du groupe des Waishengren n'a rien à voir avec l'ethnie ou la province d'origine, mais avec la période d'immigration. C'est le sens original de l'appellation « Waishengren » (Continental) et il faut insister sur le mot "original" car le sens de *Continental* a évolué au fur et à mesure du changement du contexte des deux rives du détroit. Au début, *Continental* était synonyme de Waishengren. Cependant, après l'ouverture du retour des vieux soldats du KMT en Chine en 1987, *Continental* est devenu synonyme de Chinois de la République populaire de Chine et le terme de *Waishengren* ne représentait plus que ces nouveaux immigrés Han.

Même si ce terme est d'abord apparu après la fin de la deuxième guerre mondiale, la conscience des Waishengren en tant que « groupe ethnique » n'est-elle apparue qu'en 1990, soit 40 ans après l'apparition de l'appellation.⁶² Plus précisément, cette conscience identitaire en tant que « Waishengren » et « groupe ethnique » est construite par un sentiment collectif du conflit sociale sur la scène politique après 1990.⁶³ C'est-à-dire qu'avant les années 1990, « *Waishengren* » n'était qu'une appellation sociale ou la désignation du « lieu d'origine », tandis qu'après 1990, c'est devenu la conscience collective d'un « groupe ethnique ». Quoi qu'il en soit, avant 1949, les Waishengren en tant que groupe immigrant ou groupe ethnique n'existaient pas sur la scène historique, ni en Chine, ni à Taïwan.

1.2. Le groupe principal et marginal

Il est reconnu que l'appellation "Waishengren" indique le plus grand groupe d'immigrants qui est arrivé à Taïwan dans les années 1949-1951.⁶⁴ Cependant, il ne semble pas convenable d'exclure de ce statut les fonctionnaires et les militaires envoyés par le gouvernement du KMT à Taïwan entre les années 1945 et 1949 pour accepter la reddition des forces militaires japonaises et du gouvernement colonial. Par ailleurs, dans cette recherche empirique, nous avons respecté la posture de tous ceux qui se sont identifiés eux-mêmes comme Waishengren,

⁶²Wang Fu-chang, « De la conscience régionale à la conscience du groupe ethnique : recherche sur le contenu et l'origine de la conscience du groupe ethnique (1970-1989) », in *Le groupe ethnique, la nation et l'état moderne : réflexion sur l'expérience et la théorie*, Chuang Ying-chang, Huang Shiun-wei (rédacteurs), Taïpei, Nangang, L'institut de la sociologie, 2016. p.183 王甫昌, 〈由文化地域到族群: 再論當代台灣客家族群意的現代性〉, In 〈客家移民與在地發展〉, 莊英章、黃宣衛主編, 南港, 台北: 中央研究院民族學研究所, 2018, 頁 183.

⁶³ « The concept of ethnic difference has only become salient in Taiwan's political/social discourse since democratization », Yang, Dominic Meng-Hsuan, *The great Exodus from China: Trauma, memory and Identity in Modern Taiwan*. Cambridge University Press, 2021, p.15.

⁶⁴Wang Fu-chang, « La cause et la mode du mariage mixte entre les groupes ethniques de Han après la récupération de Taïwan », 1993, *Le Revue de l'Academia Sinica*, op.cit. p.53.

peu importe le moment de leur arrivée sur l'île. Cependant, on fera malgré tout une distinction, dans le but de faciliter leur différenciation par les lecteurs. Il y aura donc deux groupes : le groupe principal et le groupe marginal.

1.2.1. Le groupe principal

Dans beaucoup de recherches sur Taïwan, on appelle *Waishengren* ceux qui sont venus en masse à Taïwan avec Chiang Kai-shek entre 1949 et 1955⁶⁵, mais aussi leurs descendants de la deuxième et la troisième génération. La partie la plus importante de nos recherches se base sur ce groupe principal. Nous en parlerons plus tard.

1.2.2. Le groupe marginal

Néanmoins, après le début de mes recherches sur le terrain, je me suis aperçu qu'il y avait des minorités différentes qui s'identifiaient elles-mêmes aussi comme *Waishengren*. La raison pour laquelle je me suis intéressé à ce groupe marginal et invisible dans l'île, c'est que leur statut identitaire peut fournir une explication supplémentaire à la formation identitaire des *Waishengren*. Par ailleurs, je ne pense pas avoir le droit d'exclure de ma recherche sur le mariage mixte des *Waishengren* et la mémoire collective de cette communauté, des gens qui se considèrent comme *Waishengren*. En réalité, l'étude des cas des trois groupes marginaux suivants qui ont installé leur famille à Taïwan, des groupes dans lesquels on retrouve un mari *waisheng* et une épouse taïwanaise de souche, n'était pas l'intérêt principal de ma recherche sur le mariage mixte. L'intérêt de ma recherche vient d'un questionnement sur l'homogénéité de la formation du sentiment d'appartenance des *Waishengren*. Ces groupes marginaux offrent des angles d'observation supplémentaires de ce phénomène.

1.2.2.1. Les immigrants pendant la colonisation japonaise (1920-1931)

Quand j'ai eu Monsieur Fu au téléphone la première fois, pour organiser son entretien, j'ai confirmé avec lui son sentiment d'appartenance d'origine pour m'assurer que je ne m'étais pas trompé. En effet, il parlait le mandarin avec un fort accent minnan. Il m'a confirmé que

⁶⁵L'évacuation de vingt mille civils et militaires des îles de Dachen (大陳島) a été réalisée le 8 février 1955. Chen Wei-Hua, Chang Mau-kuei, « From Dachen Righteous Compatriots to Dachen People: The formation and transformation of social category and its meaning », Taipei, *Taiwanese Sociology*, n° 27, 2014, pp.61,63. 陳緯華、張茂桂, <從大陳義胞到大陳人社會類屬的生成、轉變與意義>, 台灣社會學, 27 期, 2014. 頁 61,63.

son grand-père était venu à Taïwan du Fujian, il y a une centaine d'années (à partir de 1920), sous la dynastie Qing, pendant la période de colonisation japonaise.

« Dans ce cas-là, vous êtes Taïwanais de souche ». ai-je dit.

« Non, je ne suis pas Taïwanais de souche, car nous étions ressortissants de la République de Chine pendant la période colonisée. Je peux vous montrer les cartes d'identité de mes parents, signées par le consulat chinois à Taïwan en 1931 ». a dit Monsieur Fu.

Ainsi, pour lui, ses ancêtres n'étaient pas des gens colonisés par le Japon mais des citoyens de la République de Chine. Curieux, je lui ai demandé d'apporter ces cartes d'identité lors du premier entretien. Délivrées respectivement le 18 mai et le 6 juin 1931, jaunies par le temps, j'ai pu voir les cartes de séjour de « Chinois d'outre-mer » (華僑登記證) de son arrière-grand-mère, du frère de son grand-père, de son grand-père et de ses deux frères. Il est écrit « province : Fujian, district : Anxi » (福建省, 安溪縣) dans la zone de l'identité provinciale, « ouvrier du thé » (茶工) dans la zone de la profession et « le 6 décembre de la 9^{ème} année de l'ère de la République de Chine (民國九年) » (soit 1920) dans la zone du jour d'entrée à Taïwan. J'ai trouvé cela bizarre et lui ai demandé :

« S'ils sont arrivés à Taïwan en 1920, pourquoi étaient-ils restés dans une situation de sans-papiers pendant 11 ans ? » Il m'a répondu :

« En fait, c'était des migrants clandestins. Mais, peu avant l'incident de Mukden⁶⁶ (九一八事變) en 1931, ils ont entendu dire qu'une guerre se déclencherait entre la Chine et le Japon. Redoutant d'être rapatriés et emprisonnés comme migrant sans papier et sans carte d'identité, ils sont allés au consulat chinois à Taïwan le 18 mai 1931 pour mettre fin à leur statut de sans-papiers. Quatre mois après, l'accident de Mukden (ou de Mandchourie) a eu lieu, le 18 septembre 1931. » Ensuite, je lui ai demandé :

« Votre grand-mère et votre mère étaient-elles des Taïwanaises de souche ? »

« Oui, elles sont aussi Minnanren mais leurs ancêtres avaient immigré à Taïwan longtemps avant ».

« Dans ce cas, quel est votre sentiment d'appartenance d'origine ? »

« Je suis d'identité chinoise ! Mon grand-père et mon père aussi. Je vous donne quelques exemples. Quand mes parents (nés à Taïwan) sont revenus à Anxi en 1988, ma grand-tante était vivante. Ils ont été étonnés que cette dernière parle le même dialecte. C'est-à-dire que nous sommes issus de la même origine culturelle. En réalité, étant donné que mon grand-

⁶⁶https://fr.wikipedia.org/wiki/Incident_de_Mukden. Consulté le 20 mai 2019.

père parlait le même dialecte que nos voisins minnan quand il a immigré illégalement à Taïpei, tout le monde pensait qu'il était Benshengren. Donc, mon grand-père a réussi à cacher son statut de chinois d'outre-mer dans le milieu du commerce pour éviter une éventuelle xénophobie ».

En effet, dans les recensements généraux faits par le gouvernement colonial en 1905/1915/1920/1925/1930, la catégorie « citoyen de la République de Chine » (中華民國人) est absente. Mais en 1935, cette catégorie est apparue pour la première fois dans le recensement.⁶⁷ L'histoire racontée par Monsieur Fu explique pourquoi il n'y avait pas de recensement des ressortissants avant 1931.⁶⁸ Mais, pourquoi Monsieur Fu a-t-il choisi de se placer dans la catégorie des « Waishengren » ?⁶⁹ En fait, cette carte de ressortissant en donne peut-être une explication. Pour lui, il n'y a jamais eu de rupture identitaire au niveau de sa citoyenneté. D'ailleurs, selon la loi japonaise, les immigrants chinois venus à Taïwan après 1897 n'étaient pas recensés comme des Han qui possédaient la citoyenneté japonaise, mais, comme des « Qingnois » (清國人), des gens de Qing, la Chine étant encore une dynastie, la dynastie Qing (1644-1912). C'était le cas pour le recensement de 1905, mais en 1925, le terme a changé pour représenter les changements politiques. Ces populations étaient des gens du « peuple chinois » (支那人). Mais, cette interprétation hypothétique basée sur cette seule carte de ressortissant ne suffit pas pour répondre à certaines questions. En effet, étant donné que personne ne savait qu'ils étaient, au niveau de leur citoyenneté, des « Chinois d'outre-mer », du point de vue de l'interaction sociale, ils n'ont jamais eu à subir de traitement d'hostilité comme les Waishengren arrivés après 1945. Par ailleurs, ils étaient bien insérés dans la société en tant que commerçants. Alors, on peut se demander pour quelle raison ils ont maintenu un si fort sentiment d'identité dans leur esprit. Nous essaierons de répondre à cette question plus tard. Il faut préciser que le cas de Monsieur Fu n'est qu'un cas isolé mais il est difficile de trouver ce petit groupe caché et invisible. La raison pour

⁶⁷Selon la recherche de Chen Shao-xin, il y avait 46 691 Chinois (immigrants clandestins après 1897) en 1930 et 48 190 en 1940 à Taïwan. Chen Shao-xin, *Le changement démographique et le changement social 1906-1966*, Taïpei, Lian-jing, 1979. p.96. 陳紹馨〈台灣的人口變遷與社會變遷 1906-1966〉, 台北, 聯經, 1979, 頁 96.

⁶⁸Cela montre que les immigrants sans papier n'avaient pas sollicité de carte de ressortissant avant l'incident de Mukden en 1931.

⁶⁹ Selon l'article 100 de "Draft Constitution of the Republic of Taiwan (台灣共和國憲法草案)", les Waishengren (migrants nouveaux) appartiennent à une des catégories de groupes ethniques (There are four ethnic groups that comprise Taiwan's current residents: Aborigines, **the new residents**, Hakka, and Holo. They are all Taiwanese. Each group is entitled to name itself). Wang Fu-chang, « A Reluctant Identity: The Development of Holo Identity in Contemporary Taiwan », *Taiwan in Comparative Perspective*, op.cit., p.80.

laquelle je l'ai incorporé dans ma recherche, c'est pour faire ressortir les aspects variés et différents de la construction et de la reconstruction identitaire des Waishengren.

1.2.2.2. Les immigrants venus à Taïwan en 1961

J'ai entendu parler Monsieur Lou dans un film documentaire qui passait un jour à la télé. Il répondait à une interview à propos de la ferme où il vivait, la ferme de Quin-Jing (清境農場), un petit endroit dans un coin montagneux de Taïwan. La particularité du lieu était que tous les gens qui y vivaient étaient venus du nord de la Birmanie en 1961, soit 12 ans après l'arrivée du président Chiang Kai-shek. Interloqué par son hésitation pour répondre à la question posée par l'animatrice sur son sentiment identitaire, j'ai décidé d'aller lui rendre visite dans sa ferme pour essayer de recueillir ses paroles sincères.

En fait, Monsieur Lou est né en 1963 à Nantou, à Taïwan. Son père était né en 1928 dans le Yunnan (雲南), une province chinoise au nord de la frontière avec le Vietnam. En 1950, soit un an après la prise du pouvoir par Mao Ze-dong, son père a suivi le chef de son canton avec d'autres jeunes villageois pour aller en Birmanie, participer à la guérilla du KMT, au sein de « l'armée anticommuniste du Yunnan » (雲南省反共救國軍)⁷⁰ et continuer la guerre contre les communistes. A ce moment-là, ils avaient entendu dire que les communistes commençaient à lancer une série de révolutions politiques. Donc, il avait pris la décision de quitter sa mère et sa femme enceinte en pensant qu'il pourrait revenir au printemps de l'année suivante pour aider sa mère à cultiver la terre. Cependant, le contrôle du Parti communiste est devenu de plus en plus sévère et rigoureux. La première fois qu'il est rentré, sa mère lui a demandé de ne pas rester longtemps pour éviter l'arrestation par les communistes, de telle sorte qu'il n'a passé qu'une nuit chez lui. Par la suite, tout retour est devenu impossible à cause du contrôle complet par les Communistes en Chine. C'est la raison pour laquelle la deuxième fois qu'il a pu revoir sa mère et son ex-femme, cela a été en 1994, soit 44 ans après.

⁷⁰La guérilla est établie en 1950 par le général Duan Xi-wen (段希文) dans le but de poursuivre le combat contre les communistes chinois. Sa Guang-han, *Le recueil des histoires dans les pays étrangers*, Sa Guang-han, Taoyuan, 2011, p.54. 撒光漢，異域故事集，撒光漢，桃園，2011，頁.54.

Vu qu'il ne pouvait pas revenir chez lui, il s'était marié avec une femme birmane, la mère de Monsieur Lou.⁷¹ Cette femme était de la deuxième génération de ressortissant chinois, née en Birmanie.⁷²

La guérilla appuyée par le gouvernement du KMT était une force symbolique d'outre-mer contre le communisme chinois. En 1961, après des accusations répétées par la Birmanie auprès de l'ONU⁷³, les guérilleros et leur famille ont été envoyés à Taïwan selon le plan Long-men (龍門計畫), un plan soutenu et financé par le KMT et les États-Unis. Avec une partie du budget de ce plan, le gouvernement du KMT a acheté des terres bon marché, à une haute altitude en montagne. La ferme de Quin-Jing (清境農場)⁷⁴ est donc devenu un lieu pour installer ces militaires et leur donner un lieu à cultiver.

En ce qui concerne le sujet de son sentiment identitaire qu'il ne voulait pas partager pendant l'émission évoquée plus haut, face à moi, il a expliqué sa réticence à répondre au journaliste par une inquiétude sur les relations entre les groupes ethniques :

« La crise sociale à Taïwan vient en grande partie du sujet des groupes ethniques et de l'identité nationale. Moi, étant un Waishengren, issu d'une famille humble, dans une région entre des groupes venant du Minnan et des Autochtones, j'ai été quelquefois la victime du conflit entre groupes ethniques ».

Il a un demi-frère au Yunnan⁷⁵. Il a accompagné son père pour rendre visite à sa famille là-bas. Après la mort de son père, il y est retourné souvent. En 2012, il y a amené son fils pour qu'il connaisse le pays natal de son grand-père. Il m'a confié :

« Le PDP a tout fait pour convaincre les Taïwanais qu'ils ne sont pas Chinois. Il me semble qu'il a réussi à influencer beaucoup de jeunes. J'ai fait ce que j'avais à faire et les laisse réfléchir ».

En ce qui concerne l'identité culturelle, Monsieur Lou parlent le dialecte Yunnan avec ses voisins de même origine. Sa femme est Minnanren mais ils parlent mandarin entre eux.

⁷¹Selon Monsieur Lou, cette région chinoise et plusieurs autres régions du nord de la Thaïlande appartenaient avant à un même ancien royaume. Donc, leur langue était similaire. C'est la raison pour laquelle sa mère, née au nord de la Birmanie, parlait le même dialecte de la tribu Dai (傣族) que son père. Quand elle est arrivée à Taïwan, elle ne parlait que ce dialecte, le Daiyu (傣語), au début.

⁷²Le père de sa mère était originaire de la tribu Dai, une tribu minoritaire de la province du Yunnan. Il faisait le commerce entre la préfecture de Xishuangbanna (西雙版納), au sud-est de la province chinoise du Yunnan, et l'est de la Birmanie.

⁷³Le premier retrait est effectué en 1954 et le deuxième en 1961. Cependant, 2500 guérilleros et leur famille sont restés là-bas. Ils sont entrés en Thaïlande à partir de 1970 et ont reçu une subvention du gouvernement thaïlandais. Sa Guang-han, *Le recueil des histoires dans les pays étrangers*, op.cit., pp.44,47,49.

⁷⁴La ferme de Quin-Jing est située dans une région où se côtoient des Autochtones et des Minnanren.

⁷⁵Son père avait un fils en Chine avant de quitter sa famille au Yunnan en 1950.

Leurs enfants ne parlent que mandarin. Au niveau des traditions, les habitants de ces deux villages militaires montagneux ont maintenu la culture du Yunnan. Ils célèbrent la fête des flambeaux⁷⁶(火把節) jusqu'à aujourd'hui.

Après l'entretien, Monsieur Lou m'a invité à participer à la conférence du comité des fêtes du village (un village militaire, voir l'annexe 5.) pour la préparation de cette fête des flambeaux. Pendant la discussion, j'ai observé qu'ils communiquaient tantôt en mandarin, tantôt en dialecte yunnan. Sans aucun doute, ils sont à placer dans le groupe marginal des Waishengren.

1.2.2.3. Les immigrants venus de Chine en 1965

J'ai fait la connaissance de Monsieur Chen dans une salle de projection à Taïpei. J'assistais à une activité d'un festival de documentaires organisé par le Musée National des Droits de l'Homme. J'étais venu voir le documentaire intitulé « Le bateau nocturne à Formosa » (寶島夜船)⁷⁷. Cela racontait l'histoire de Monsieur Chen, son exil et sa fuite hors de Chine en 1965. Cette année-là, il a conduit à Taïwan sept villageois fuyant la famine et les luttes de classe impitoyables en Chine en navigant sur un bateau à voile. Par la suite, sa vie a été extraordinaire, d'abord réfugié politique, puis prisonnier politique de la Terreur Blanche, ensuite ouvrier et finalement patron. Quand je lui ai dit que j'étais en train de faire une recherche sur le mariage mixte des Waishengren et que je cherchais des personnes à interviewer, à ma grande surprise, il a tout de suite accepté d'en faire partie et de répondre à mes questions.

Monsieur Chen est né en 1943 dans un petit village du littoral près de la ville de Ningbo (寧波) dans la province du Zhejiang (浙江). Il se souvient que sous le système communiste à cette époque, toutes les règles éducatives avaient été supprimées. Aussi, pour entrer dans une école, il n'était pas obligatoire de passer un examen d'accès, ni de payer des frais de scolarité. C'est la raison pour laquelle il a pu entrer à l'université quand il avait 14 ans. Deux ans après, pour répondre à l'appel du mouvement « Allez à la campagne, tous les étudiants ! » (知識青年下鄉), il a été obligé de la quitter pour revenir dans son village. Cependant, comparé aux autres jeunes villageois analphabètes, il était devenu une sorte d'élite dans son village. Donc, il a été désigné secrétaire de la cellule du parti et capitaine

⁷⁶ https://www.cingjing.gov.tw/mien/ins.php?index_id=40 (voir l'annexe 13).

⁷⁷ https://viewpoint.pts.org.tw/ptsdoc_video/%E5%AF%B6%E5%B3%B6%E5%A4%9C%E8%88%B9/ . Consulté le 20 janvier, 2021 (voir l'annexe 7).

d'un groupe de la "milice armée"(民兵)⁷⁸ à l'âge de 17 ans. Un jour, il écoutait au bord de la mer par hasard une émission de propagande de Taïwan. Cela racontait que Taïwan était une île riche et libre sous le gouvernement de Chiang Kai-shek. Encouragé par cette propagande et déçu par l'économie et les mouvements politiques incessants des communistes, il s'est déterminé à aller à Taïwan avec sept autres villageois en achetant un bateau pour partir par la mer. Mais deux ans avant son départ, pour perpétuer le nom de la famille, Monsieur Chen a été forcé par son père de se marier. Donc, il avait une femme et deux jumeaux avant de quitter son pays natal. Comment et pourquoi a-t-il réussi à quitter sa famille ?

« C'était un engagement, car j'avais promis de fuir à Taïwan quand j'étais célibataire et j'étais le plus âgé et éduqué parmi le groupe. Les autres ne pouvaient pas le faire sans moi ». a-t-il répondu.

Le 22 octobre 1965, sept jeunes gens et une petite orpheline de 15 ans commençaient leur aventure. Quelques jours après, ils étaient secourus par un navire marchand sous pavillon hollandais. Le capitaine leur a demandé s'ils voulaient aller aux États-Unis ou aux Pays-Bas en tant que réfugiés fuyant le rideau de fer et leur a donné une nuit pour décider, car le capitaine devait présenter leur souhait à sa société. Le lendemain, les huit réfugiés ont pris la décision d'aller à Taïwan (5 pour et 3 contre). Enfin, le navire a abordé en Thaïlande quelques jours après, ils ont débarqué et ont été transférés à Taïwan grâce à l'aide du consulat de la République de Chine en Thaïlande.

Comme prévu, ils ont été recueillis par le gouvernement du KMT (voir l'annexe 6). Mais, peu après, il a été faussement accusé d'être un espion communiste en raison du fait qu'il était capitaine d'un groupe de milice armée. Il a ainsi été emprisonné pendant six ans. Après avoir été libéré, il a trouvé des emplois précaires. Il a travaillé durement comme électricien et plombier, des spécialités très demandées à cette période où la construction publique était en pleine essor. Peu à peu, il a pu se constituer un capital suffisant et au final, en 1980, à l'âge de 37 ans, créer une société d'électricité et de plomberie avec les six autres réfugiés masculins. Grâce à l'essor économique, ils ont connu un grand succès pendant les 20 premières années. Sa femme en Chine a été forcée de divorcer et de se remarier, car son mari était considéré comme traître envers le Parti communiste. Il s'est lui aussi remarié avec une femme minnan quelques années plus tard à Taïwan.

Au niveau de son processus d'identification, sa réponse est tranchée et sans ambiguïté :

⁷⁸ Ce n'était pas une profession, comme policier ou militaire. Ils devaient travailler dans les champs s'il n'y avait pas de mission. C'était une organisation régionale pour renforcer la sécurité des villages.

« Nous (avec les autres réfugiés) avons regretté de quitter nos familles d'origine, même si nous nous sommes mariés à Taïwan. S'agissant des partis politiques, j'ai détesté le KMT à partir du moment où j'ai été emprisonné. Cependant, en tant que Waishengren, j'ai plus détesté le PDP parce qu'il a provoqué une tension entre les groupes ethniques d'abord, et entre les Taïwanais et les Chinois ensuite. Après m'être installé à Taïwan pendant 53 ans, j'ai du mal à m'habituer à la vie en Chine bien que j'aie trois sœurs, deux filles et des petits-enfants là-bas. Quand je serai mort, j'ai décidé d'être incinéré et de conserver mon urne funéraire à Taïwan. Cependant, mon identité nationale, c'est la République populaire de Chine (RPC). » a dit Monsieur Chen.

Au début de ma recherche, je n'avais pas pensé intégrer les Waishengren marginalisés parmi les échantillons. Cependant, au fur et à mesure du déroulement de la recherche, deux facteurs nouveaux m'ont convaincu de l'intérêt de les y ajouter en tant que référence. Le premier, c'est une suite de rencontres fortuites, celle de Monsieur Lou après un documentaire à la télévision, puis celle de Monsieur Chen lors d'une projection de film documentaire qui faisait partie des activités d'un séminaire de documentaires sur les victimes des droits de l'homme à Taïpei et enfin, celle de Monsieur Fu par une présentation d'un ami. Le deuxième facteur, c'est l'impression que la majorité des recherches sur les Waishengren qui se concentraient sur le groupe principal oubliait quelque chose. En effet, au sens strict, les trois personnes citées au-dessus n'appartiennent ni à la catégorie des Waishengren (Messieurs Lou et Chen), ni à celle des Benshengren (Monsieur Fu). Mais, au niveau subjectif, ils pensent eux qu'ils sont des Waishengren. Ainsi, j'ai essayé d'expliquer pourquoi le père de Monsieur Fu a risqué sa vie pour cacher ses collègues waisheng pendant les événements 2.28, leur évitant les attaques des foules bensheng en colère. J'ai aussi présenté une hypothèse sur la relation entre la carte de séjour de « Chinois d'outre-mer » de monsieur Fu et l'identification de son grand-père, son père et lui. Sans le conflit social et politique, comment a pu se maintenir l'idée d'une frontière du groupe ethnique ? Donc, mes travaux sur ce groupe ont permis de renforcer mon point de vue et de trouver une explication généralisée sur la construction identitaire de la communauté de Waishengren qui s'adapte à tous les migrants qui se considèrent comme des Waishengren. En ce qui concerne la taille de l'échantillon, d'un côté, seulement trois enquêtés peut sembler insuffisant, mais d'un autre côté, ces trois cas sont relativement représentatifs de la mémoire collective de cette

communauté. La situation de Monsieur Fu est vraiment à part.⁷⁹ De toute façon, même si ces échantillons sont peu nombreux, leur rôle dans la thèse est seulement complémentaire et il n'a fourni qu'une explication lorsque la catégorie identitaire a un lien avec une certaine résistance contre une force sociale et politique et que le choix identitaire est transmissible, arbitraire et émotionnel. Faire un bilan sur la catégorie identitaire des trois groupes marginaux au-dessus n'est pas simple. Il apparaît que les Waishengren, que ce soit au sein du groupe principal ou dans les groupes marginaux, sont une communauté hétérogène au niveau du contexte social. Cependant, du point de vue du conflit entre groupes ethniques, les Waishengren partagent une mémoire similaire qui est plutôt désagréable par rapport à ces groupes ethniques.

1.3. Le symbole social

L'île de Taïwan avant 1949 est une société stratifiée. Cette composition du groupe ethnique waisheng est très différente. Celui-ci est un monde hiérarchisé qui ressemble à une pyramide, composé des politiciens, lettrés, hauts fonctionnaires, généraux, grands marchands et banquiers en haut ; des fonctionnaires, enseignants, sous-officiers au centre ; et pour la base, les soldats issus de la classe paysanne et moins éduqués dont certains ont été arrachés à leurs champs. Chaque personne a une position politique, socio-économique et militaire (grade).⁸⁰ Même si la composition réelle de ce groupe est hétérogène, hétéroclite et hiérarchique, les Waishengren portent ensemble une image sociale dans le conflit entre groupes ethniques. En l'occurrence, le symbole du groupe ethnique est devenu l'outil pour faire ressortir la mémoire historique et les caractéristiques culturelles pour les activistes de la politique ethnique.⁸¹ En tant que catégorie identitaire du groupe ethnique, les Waishengren ont acquis leur symbole social pour des raisons historiques et culturelles. Selon Roland Barthes, « le signe sémiologique est lui aussi, comme son modèle, composé d'un signifiant et d'un signifié (la couleur d'un feu, par exemple, est un ordre de circulation, dans le code routier) ». ⁸² Barthes présente l'exemple célèbre d'un bouquet de roses : « Je lui fais *signifier*

⁷⁹ Les migrants de l'époque coloniale sont des clandestins. Il n'existe aucune communauté car chacun devait cacher son identité.

⁸⁰ L'attribution d'un logement dans un village militaire est faite en fonction du grade.

⁸¹ Wang Fu-chang, « La formation et la performance dans la politique du groupe ethnique, l'analyse du résultat de l'élection pour la mairie de Taïpei en 1994 », in *Démocratie & Transformation ? Le phénomène taïwanais*. Taïpei, Yin Hai-guang Fondation, 1998, p.156. 王甫昌, <台灣族群政治的形成及其表現: 1994年台北市長選舉結果之分析>, in <民主轉型?台灣現象>. 台北, 殷海光基金會, 1998, 頁 156.

⁸² Roland Barthes, *Éléments de sémiologie*, in : Communications, 4, 1964, p.114.

ma passion. N'y a-t-il donc ici qu'un signifiant et un signifié, les roses et ma passion ? »⁸³ Donc, « un bouquet de roses (signifiant vide) devient un signe (plein) lorsqu'il est offert pour exprimer une passion (signifié) ». ⁸⁴ Dans ce sens, même si les Waishengren et les Benshengren sont des Han, chez les Waishengren, l'accent, la tenue, le comportement, la taille, tous ces éléments constituent le signifiant. Le groupe privilégié, l'éducation de haut niveau, la volonté d'unification, le contre-indépendantisme, le fait d'être un sympathisant du KMT ou encore un vieux soldat célibataire, tous ces éléments sont le signifié. Ainsi, la formation des symboles est un processus arbitraire et celui-ci peut parfois conduire à une caricature.

Pourquoi les symboles des Waishengren sont-ils si visibles ? En fait, les Waishengren de la première génération sont majoritairement des militaires, des fonctionnaires et des enseignants. Leur métier les oblige à adopter une allure officielle, à afficher un respect de la hiérarchie, une posture plus stricte et rigide. Naturellement, ils ont employé ces mêmes règles pour éduquer leurs enfants, et ceux-ci ont imité inconsciemment l'allure de leurs parents, même si bien sûr il y a toujours des personnes atypiques. Au niveau de la langue, on note une différence entre la première et la deuxième génération : les Waishengren de la deuxième génération parlent le mandarin sans l'accent du dialecte maternel (qui est parlé dans les provinces du Sichuan, du Guangdong, du Hunan ou du Shandong)⁸⁵. Par ailleurs, en général, la taille des Han du nord de la Chine est plus grande que celle de ceux du sud. Ainsi, Mme Lin et Mme Jiang (parmi mes enquêtées, les femmes des mariages endogamiques qui servent de couple de référence) sont de grande taille (1m72 et 1m76). Elles ont une expérience vécue de cette caractéristique. Mme Lin m'a confié :

« Pendant l'élection présidentielle de 2000 au cours de laquelle le candidat Chen Shuibian avait attiré la haine des Taïwanais de souche contre les Waishengren en divisant les électeurs entre immigrants nouveaux et immigrants anciens, j'ai un mauvais souvenir. Une fois, j'étais monté dans un taxi appartenant à une société de taxi connue pour sa position politique favorable au PDP.⁸⁶ Le conducteur m'a demandé si j'étais Waishengren car je suis

⁸³ Roland Barthes, *Mythologies*, Seuil, Paris, 1957, p. 216.

⁸⁴ Francine Achaz, « Audio-visuel à la télévision canadienne », *Communication & Langages*, 1971, p.95.

⁸⁵ « Dans la langue, le signe n'est pas arbitraire, mais il l'est dans la Mode ». Roland Barthes, « Éléments de sémiologie », in : *Communications*, n°4, 1964, p.111. En effet, l'accent du mandarin est un signe du niveau d'éducation. C'est la raison pour laquelle, des femmes besheng ont refusé de parler en minnanyu avec leur père (voir p.170). Roland Barthes, « Éléments de sémiologie », in : *Communications*, n°4, 1964, p.111.

⁸⁶ Elle s'appelle « la compagnie de taxi du peuple (全民計程車行) ». Cependant, c'est un phénomène de cette époque d'élection, un moment où la tension entre les groupes ethniques a atteint un pic.

de grande taille (1m76). Quand je lui ai répondu “oui”, il m’a demandé de descendre en disant qu’il ne fournissait pas de service aux Waishengren. Dès lors, j’ai commencé à vérifier le logo du taxi avant d’en héler un dans la rue ».

Pour ce qui est de l’accent des Waishengren, le fils du colonel Chang s’est souvenu :

« Quand j’étais étudiant au lycée, tous mes camarades étaient Minnanren, je parlais ainsi en minnanyu dans la classe. Comme le minnanyu est aussi ma langue maternelle, je le parlais très bien, de telle sorte qu’ils pensaient que j’étais Taïwanais de souche. Mais un jour quand je parlais avec un camarade waisheng d’une autre classe, ils ont été étonnés par mon mandarin authentique. Certains se sont fâchés. Ils étaient de toute évidence xénophobes et s’étaient sentis trompés. Dès lors, ils n’ont plus joué avec moi”.

Son récit nous montre la nature arbitraire du signe. En fait, le traitement hostile que Monsieur Chang et Mme Lin ont éprouvé ne représente pas un phénomène dans la vie quotidienne. Cela varie d’une personne à l’autre. Mais, le symbole social des Waishengren est sensible et manifeste. Ainsi, il était difficile pour eux de cacher leur appartenance à un groupe ethnique comme avaient pu le faire le père et le grand-père de Monsieur Fu, car « dans un groupe, les individus accordent les mêmes significations aux symboles et aux gestes, en vertu de conventions de sens constitutives d’un langage et d’une culture. La signification n’est donc pas un événement interne ou un processus mental : elle est un fait d’organisation sociale, qui fait qu’un geste, une expression, un symbole susciteront une réponse identique de la part de l’émetteur et du destinataire ». ⁸⁷ Et ce symbole social est fonctionnel dans le sens de l’interaction symbolique. Malheureusement, certains symboles qui portent les caractères culturels, comme l’accent et le langage, sont instrumentalisés par les élites des autres groupes ethniques. En général, la relation entre les Waishengren et les Taïwanais de souche ne devenait tendue que pendant les périodes d’élection présidentielle. Néanmoins, après deux générations d’assimilation sociale, ⁸⁸ ces symboles sont devenus flou dans la troisième génération.

(<https://tw.appledaily.com/headline/20040311/CHGKIGZRU4FSACTHSLOZXKRB3M/>) consulté le 20 janvier, 2021.

⁸⁷Louis Quéré, « Sociabilité et interactions sociales », in : *Réseaux*, Vol. 6, n° 29, 1988, p.86.

⁸⁸« Assimilation is a process of interpenetration and fusion in which persons and groups acquire the memories, sentiments, and attitudes of other persons or groups, and, by sharing their experience and history, are incorporated with them in a common cultural life ». Robert E. Park and Ernest W. Burgess, *Introduction to the Science of Sociology*, Chicago, University of Chicago Press, 1921, p.735. Mais, dans ce texte, la discussion d’assimilation est limitée dans la fusion culturelle comme Milton Gordon a écrit : « Assimilation, on the other hand, is limited to the fusion of culture”. et « by assimilation we mean the process whereby groups with different cultures come to have common culture”. Milton Gordon, *Assimilation in American Life: The role of race, religion and national origins*, Oxford University Press, 1964, pp. 63-65.

1.4. Les problématiques comme groupe ethnique

De nombreuses recherches ont été consacrées au sujet des Waishengren. Cependant, dans la plupart des cas, les Waishengren sont traités comme une communauté ou un groupe ethnique homogène. Cette recherche traitera non seulement des Waishengren dans leur ensemble, mais aussi des différentes générations vues séparément, car les caractéristiques, la mémoire collective de chaque génération varient avec l'évolution du contexte social dans lequel chaque génération vit et grandit.

L'analyse identitaire de cette recherche empirique est basée sur la narration au cours d'entretiens. Par rapport à une recherche quantitative, cette recherche a dû trouver un moyen de franchir l'obstacle du manque de données disponibles après 1992 sur la transition identitaire de la deuxième et la troisième génération. En effet, l'indication de la province ou de la région d'origine (à distinguer du lieu de naissance) a été supprimée du registre de l'état civil (戶籍) après cette date. Donc, la recherche qualitative nous a permis non seulement de nous entretenir avec des couples du mariage mixte de la troisième génération (les entretiens ont été organisés en 2017) dans le but d'analyser la mutation identitaire de trois générations, mais aussi de vérifier et d'expliquer le résultat de la recherche basée sur les recensements.

Aujourd'hui, le sens du terme "Waishengren", nom officiel d'un groupe ethnique à Taïwan, s'est construit en réponse à un besoin politique. Selon Chang Mau-kuei, dans le sens intrinsèque, un groupe ethnique est élaboré par une force de lutte ou d'opposition au fur et à mesure du parcours historique.⁸⁹ Selon mon observation, les conflits entre le groupe ethnique des Waishengren et celui des Benshengren, ont varié selon les époques. En effet, beaucoup des recherches consacrées à l'opposition essentielle entre les deux n'ont adopté qu'une seule explication : une lutte entre le groupe privilégié et le défavorisé. Ma recherche sur la rencontre des couples du mariage mixte a observé que cette approche est problématique, car en faisant ainsi, il est nécessaire de prouver que si cette lutte n'avait pas existé, il n'y aurait pas eu de barrage pour les mariages mixtes. Mais, dans les récits qui vont suivre, nous verrons que ce genre de lutte n'existait pas au sein de la classe populaire. Autrement dit, il ne convient pas de tomber dans le réductionnisme en confondant la pensée des élites avec celle des classes populaires.⁹⁰ D'ailleurs, quelle est la relation de cause à effet

⁸⁹ Shi Zheng-feng, *Les affaires et mesures politique du groupe ethnique*, Taïpei, Qianwei, 1997, pp.41.42. 施正鋒, <族群政治與政策>, 台北, 前衛, 1997, 頁 41,42.

⁹⁰ En fait, dans un article qui porte sur le processus de transformation démocratique à Taïwan à l'époque du président Chiang Ching-kuo, le sociologue Wang Fu-chang pense que l'hypothèse qu'« il est reconnu qu'il

entre l'action collective du groupe ethnique et la construction de la conscience du groupe ethnique du point de vue de discrimination/xénophobie et de l'intérêt collectif ? Nous pensons qu'au début, c'était un conflit de la société traditionnelle entre les nouveaux immigrants et les plus anciens. C'est intrinsèquement une réaction discriminatoire ou xénophobe d'un « exo-groupe » face à un « endo-groupe ».⁹¹ Par la suite, ce conflit est devenu une lutte entre le groupe privilégié et l'autre plus défavorisé, puis une lutte idéologique entre pro-KMT et pro-PDP, et enfin, entre pro-unification et pro-indépendance. Mais existe-t-il une relation nécessaire entre eux ? Les Waishengren constituent-ils un groupe uniforme au sein duquel une action collective peut se réaliser ou est-ce seulement un groupe imaginaire ?

La raison pour laquelle nous avons abordé la composition des Waishengren, son symbole social, et le problème, c'est pour analyser l'origine du conflit social à travers la rencontre de deux groupes ethniques dans le but d'un mariage mixte. En ce qui concerne la mutation de l'opposition, nous en parlerons dans la partie II sur la culture et la partie III sur la mémoire.

existe une inégalité entre Benshengren et Waishengren » est applicable dans le milieu des élites, mais il doute que cette hypothèse soit applicable aux populations qui ne sont pas intervenues directement dans la politique. Wang Fu-chang, « Le rôle du sujet de politique du groupe ethnique dans le processus de transformation démocratique », *La revue de la démocratie taïwanaise*, Vol. 5, n° 2, 2008, p. 96. 王甫昌，族群政治議題在臺灣民主化轉型中的角色，*台灣民主季刊*第五卷，第二期，2008年6月，頁96.

⁹¹ Selon William Graham Sumner, « the concept of "primitive society": we-groups and other-groups. (...) The side of the groups is determined by the conditions of the struggle for existence », William Graham Sumner, *Folkways*, New York, Arno Press, 1979, p.12.

Chapitre 2 - La rencontre

Dans ce chapitre, nous aborderons d'abord le contexte historique et culturel de la rupture entre les deux côtés du détroit avant la rencontre des deux groupes ethniques, c'est-à-dire les immigrants nouveaux et les plus anciens. Sans cela, il serait difficile d'imaginer le scénario de l'interaction de ces deux groupes ethniques. Ensuite, nous traiterons de la relation de cause à effet lors de la rencontre entre ces hommes waisheng des trois générations et leurs conjointes bensheng.

2.1. La rupture des deux côtés du détroit avant la rencontre (1895-1945)

Les habitants des régions littorales des provinces du Fujian et du Guangdong ont commencé à immigrer à Taïwan à partir du 17^{ème} siècle. Ce mouvement de population a varié au gré des événements. Il y a eu notamment l'exploitation et la colonisation par les Hollandais (1624-1662)⁹², puis par des Espagnols (1626-1642) et surtout l'installation du général Zheng Cheng-gong (鄭成功) (1661-1684)⁹³ et de ses troupes. L'île a alors été utilisée comme une base pour essayer de renverser la dynastie Qing et restaurer la dynastie Ming (反清復明). Après ces trois courtes périodes d'occupation, Taïwan a été transformé, passant d'un territoire habité seulement par quelques tribus aborigènes en une société organisée, où les immigrants Han prédominaient. En 1683, les troupes de la dynastie Qing ont défait les troupes de Zheng Cheng-gong et Taïwan est annexé officiellement au territoire de la dynastie Qing l'année suivante. Dès lors, un long régime stable s'est installé et le nombre d'immigrants s'est multiplié. Pendant deux siècles (1685-1895), les immigrants taïwanais ont fait des allers-retours entre l'île et les provinces côtières, comme Zhangzhou, Quanzhou, Xiamen ou Chaozhou (漳州、泉州、廈門、潮州). Autrement dit, pendant deux cents ans, un échange familial, culturel et commercial s'est mis en place de façon continue entre ce

⁹² Selon *le journal de Batavia* (巴達維亞日誌), avant l'arrivée des Hollandais, il y avait déjà des commerçants Han qui faisaient le commerce du riz et du sel entre Taïwan et la Chine. Il y avait aussi des Han qui s'étaient mariés avec des aborigènes, mais ils ne faisaient pas d'activité agricole. Cependant, après l'arrivée des Hollandais, la situation a changé. Ils encouragèrent des Hans à immigrer à Taïwan pour cultiver la canne à sucre en la transportant sur des navires hollandais. (...) Il y aurait eu 25 000 nouveaux jeunes immigrants Han à la fin de la colonisation des Hollandais, y compris des immigrants venus par leur propre moyen. Chen Qui-lu, *La nation et la culture*, Taïpei, Li-min-wen-hua, 1984, p.5. 陳奇祿, <民族與文化>, 台北, 黎明文化, 1984, 頁 5.

⁹³ En 1661, Zheng Cheng-gong lança une offensive contre les Hollandais avec 400 navires et 25 000 soldats. Les Hollandais se sont rendus l'année suivante. Selon Monsieur Chen Shao-xin (陳紹馨), il y avait, sur l'île, 120 000 Han à l'époque de Zheng Cheng-gong. Chen Qui-lu, *La nation et la culture*, Taïpei, Li-min-wen-hua, 1984, p.6. 陳奇祿, <民族與文化>, 台北, 黎明文化, 1984, 頁 6.

lieu d'immigration et la région d'origine. Cependant, la Première Guerre Sino-japonaise a brisé le statu quo entre les deux rives du détroit de Taïwan. Dès lors, l'île a été isolée du reste du continent pendant cinquante ans, de 1895 à 1945. Donc, quand les Chinois Continentaux sont arrivés, entre ces deux cultures intrinsèquement de la même ethnie Han, il y avait des différences sensibles entre les immigrants anciens et les nouveaux. D'un côté, une culture intacte, de l'autre, une culture hybride.

2.1.1. Une culture intacte : côté taïwanaise de souche

S'agissant de la culture taïwanaise, selon le premier recensement effectué par le gouvernement de colonisation japonaise en 1905, les immigrants venus du sud du Fujian (Minnan)⁹⁴ représentaient 83,8% de la population taïwanaise, et les immigrants venus de Guangdong, 13,4%.⁹⁵ Donc, on peut déduire de cette supériorité démographique que la culture Han, surtout la culture minnan, a dominé la société taïwanaise à partir du 17^{ème} siècle, car les Autochtones ne représentaient plus alors que 2,8% de la population de l'île. Autrement dit, la culture Han représente la culture taïwanaise.

En 1895, l'issue de la première guerre sino-japonaise conduit le gouvernement chinois à céder le territoire au Japon par le traité de paix de Shimonoseki (馬關條約).⁹⁶ Dans celui-ci, il est précisé que tout contact entre Taïwan et la Chine est interdit à partir de 1897.⁹⁷ Les immigrants minnan et hakka ont deux ans pour prendre la décision de rester ou pas, en sachant que s'ils restaient, ils ne pourraient plus se rendre dans leur région d'origine, où leurs parents et leurs proches habitaient. Dès lors, les échanges familiaux et commerciaux ont complètement cessé jusqu'à la rétrocession de Taïwan à la Chine après la défaite japonaise de 1945.⁹⁸ Dans ce contexte, d'un point de vue démographique, le développement de la population a continué sous une forme naturelle et close.⁹⁹ Du point de vue du sentiment affectif, une séparation de cinquante ans équivaut à un très long éloignement affectif avec

⁹⁴ Le terme « Minnan » signifiant littéralement « sud de Min » et « Min » est un caractère monosyllabique pour indiquer la province du Fujian.

⁹⁵ Wang Fu-chang, « Holo » dans *le recueil de Taïwan - le recueil des habitants*, Nan-tou, Guo-shi-guan-tai-wan-wen-xian-guan, 2011, p.227. 王甫昌, <福佬人 (或河洛)人>, <台灣全志-住民志> 南投, 國史館台灣文獻館, 2011, p.227.

⁹⁶ Samia FERHAT-DANA, *Le Dangwai et la démocratie à Taïwan - Une lutte pour la reconnaissance de l'entité politique taïwanaise (1949-1986)*, op.cit., p.15.

⁹⁷ Wang Fu-chang, « Le caractère de la société immigrante », dans *La société taïwanaise*, Nouveau Taipei, Yung-jing-Chu-Ban-Che, 2004, p.19 王甫昌, <移民社會的特性> in <台灣的社會>, 台北縣, 願景出版社, 2004, 頁 19.

⁹⁸ Selon nos entretiens, il existait toujours des échanges clandestins.

⁹⁹ Wang Fu-chang, « Le caractère de la société immigrante », op.cit., p.19.

les proches restés au Fujian et au Guangdong, une rupture pendant deux générations. Du point de vue de la culture, cette longue rupture a permis aux Han taïwanais de conserver des traditions et des coutumes anciennes, tandis qu'en Chine, les populations ont subi de grands changements sociaux, notamment à cause des guerres. Enfin, un autre facteur non négligeable à prendre en compte lors de ce long règne colonial de cinquante ans, c'est l'influence de la culture japonaise. Mais, selon notre étude empirique, cette influence est restée assez superficielle (ce point est un sujet polémique, car les indépendantistes pensent que la culture taïwanaise est une culture colonisée. Nous y reviendrons plus tard à part dans la partie II sur la culture pour une analyse plus détaillée). Par contre, l'influence coloniale la plus importante, c'est que les Taïwanais de souche ont maintenu intactes les traditions et les coutumes de leur région d'origine, en gardant leur style de vie traditionnel, jusqu'à l'arrivée des Waishengren. Autrement dit, la rupture historique entre Taïwan et la Chine (1885-1945) a ironiquement permis la sauvegarde de la culture han à Taïwan alors qu'elle était profondément abîmée en Chine par les bouleversements sociaux, les agressions occidentales, les guerres civiles et la guerre sino-japonaise.

2.1.2. Une culture hybride : côté waishengren

En fait, une séparation de cinquante ans, ce n'est pas si long pour une nation qui a une histoire de plus de trois mille ans. Mais, au niveau du degré de changement social que la Chine a éprouvé entre les années 1895 et 1945, la répercussion est gigantesque.

Du point de vue culturel et politique d'abord, le premier énorme changement est causé en 1912 par la chute du système impérial, un système vieux de trois mille ans. Cette révolution est suivie par la naissance d'une République démocratique, par l'importation de la pensée occidentale,¹⁰⁰ et ensuite par un mouvement de renouveau de la culture et des sciences en 1919, le Mouvement du 4 Mai (五四運動).¹⁰¹ Ces changements arrivent malheureusement

¹⁰⁰ « La conversion à la révolution républicaine est nourrie d'influences anglo-saxonnes ainsi que de la culture politique générale des milieux intellectuels occidentaux (...) ». Marianne Bastid, « L'ouverture aux idées d'Occident : quelle influence de la Révolution française sur la révolution républicaine de 1911 ? » In : *L'idée révolutionnaire et la Chine : la question du modèle, Extrême-Orient*, n°2, 1983, p.26.

¹⁰¹ Par exemple, ce mouvement a prôné l'abandon des traditions morbides ou inhumaines telle que de fumer de l'opium (抽鴉片) et de bander les pieds (纏足). La position d'infériorité des femmes (男尊女卑) a aussi fait l'objet d'une réforme en Chine. En ce qui concerne le fait de fumer de l'opium à Taïwan, c'est aussi une mauvaise habitude des Han originaires du Fujian. En ce qui concerne le bandage des pieds, en 1905, il y avait 800 000 femmes avec des petits pieds bandés à Taïwan. Parmi elles, 80% étaient originaires du Fujian, (Miao Yan-wei, 苗炎威, 2009), cité par Wang Fu-chang. Wang Fu-chang, « Holo ». op.cit., pp.257,258. S'agissant de la position d'infériorité des femmes, après l'établissement de la République de Chine, beaucoup de groupes féministes apparurent dans les villes de Beijing, Tianjin et Shanghai. Huang Yan-li, *L'examen de la culture et*

dans la douleur d'une série de guerres internes, celle qui a mis fin au système impérial d'abord puis des guerres entre des seigneurs de guerre (1930)¹⁰², une guerre civile entre les communistes et les nationalistes (1921-1949)¹⁰³ et enfin, la seconde guerre sino-japonaise (1937-1945).¹⁰⁴ Pour éviter les ravages de ces guerres, les populations se sont déplacées, du nord vers le sud et de l'est vers l'ouest, vers des zones moins dangereuses. En conséquence, il y a eu une augmentation des mariages mixtes, la perte de certaines traditions, ou au contraire, l'assimilation de cultures de provinces différentes que ces réfugiés ont traversées ou ils se sont installés. C'était inévitable.

Ainsi, même si les nouveaux immigrants, les Waishengren et les anciens immigrants, les Benshengren, sont à priori tous de la même ethnie Han, une ethnie faisant « référence à un territoire, une culture et une histoire communes »¹⁰⁵, dans les faits, le paysage culturel des deux côtés du détroit était devenu extrêmement différent après cette rupture de cinquante ans dans cette période historique clé. D'un côté, l'ancienne culture chinoise traditionnelle a été bien conservée dans un contexte social relativement tranquille. De l'autre côté, « en 1945, les Chinois eux-mêmes n'étaient déjà plus des Chinois traditionnels. Depuis la fin du XIX^{ème} siècle, la révolution nationaliste les avait entraînés dans une très grande transformation ».¹⁰⁶ Autrement dit, une culture rénovée et assimilée a été formée dans un contexte social chaotique et révolutionnaire. Maintenant que ce contexte a été détaillé, il s'agit de voir comment s'est passée la rencontre entre les deux groupes ethniques.

la conscience des femmes, Hong Kong, Tian-di-tu-shu, 2003, p.183. 黃嫣梨, <文化省察與婦女省覺>, 香港天地圖書, 2003, 頁 183.

¹⁰² Les batailles entre les seigneurs de guerre se sont terminées par la bataille de Zhongyuan en 1930 (中原大戰) qui a été la plus grande bataille des seigneurs. Selon Huang Fu (黃郛), ancien ministre des affaires étrangères, du point de vue de l'ampleur de la guerre, il n'y avait que la guerre européenne (la Première Guerre mondiale) qui est comparable. Du point de vue de la brutalité et de la violence, peu de guerres peuvent lui être comparées dans l'histoire chinoise. Au total, au moins 300 000 soldats sont décédés et entre dix et cent fois plus de réfugiés se sont retrouvés impliqués. Mao Hong-liang, *Yi-zhen-huang-liang, La bataille entre Chiang, Feng et Yan*, Hefei, An-hui-ren-min-chu-ban-she, 2008, p.265. 毛洪亮, <一枕黃粱：蔣馮閻中原大戰>, 合肥, 安徽人民出版社, 2008. 頁.265.

¹⁰³ « Some historians differ from the adherents of the microscopic perspective and they contend that the Chinese Civil War actually began in 1921 with the founding of the CCP and lasted until 1949 with the Communist victory on the Mainland ». Christopher R. Lew, Edwin Pak-wah Leung, *Historical Dictionary of Chinese Civil War*, Scarecrow Press, 2002, pp.34-35.

¹⁰⁴ En 1931, les Japonais ont commencé à envahir le nord-est de la Chine mais la guerre dirigée par Chiang Kai-shek s'est étalée de 1937 à 1945.

¹⁰⁵ Samia Ferhat, « Chine – Taïwan : les enjeux d'une rencontre. À la recherche d'une méthode entre mémoire et altérité ». Dans *Monde Chinois*, 2012/4 (N°32) p.108.

¹⁰⁶ Mau-kuei Chang, Miège Pierre, « Les origines et la transformation de l'identité nationale taïwanaise », op.cit., p. 65

2.2. La rencontre sociale des Continentaux et des Benshengren (1945/1953)

Pour avoir une idée complète du paysage social de la première rencontre sur l'île entre des Benshengren et des Waishengren, il convient d'avoir un aperçu de la rencontre sociale des deux groupes d'abord, et ensuite, sur la rencontre des couples interviewés.

En 1945, après la capitulation du Japon, selon la Déclaration du Caire¹⁰⁷, « tous les territoires que le Japon a volés à la Chine, tels que la Mandchourie, Formose et les Pescadores seront rendus à la République de Chine ».¹⁰⁸ Une petite partie des fonctionnaires et militaires de la République de Chine sont arrivés à Taïwan pour la rétrocession. Donc, pendant le règne du KMT, de 1945 à 1949, les contacts civils entre les Continentaux et les Benshengren étaient limités, car il n'y avait pas beaucoup de civils waisheng.¹⁰⁹ Par ailleurs, il existait une grande tension politique causée par les événements 2.28 en 1947¹¹⁰, surtout dans les grandes villes. À partir de la deuxième partie de l'année 1949, environ un million de militaires et de civils se sont repliés à Taïwan.¹¹¹ Parmi ces immigrants, la plupart sont de jeunes célibataires, les hommes sont deux à trois fois plus nombreux que les femmes.¹¹² Au

¹⁰⁷ La conférence du Caire de 1943 et le communiqué conjoint de Franklin D. Roosevelt, Chiang Kai-shek et Winston Churchill sont considérés comme un tournant important menant au final à une restitution de Taïwan et des îles des Pescadores (ou Penghu) du Japon à la Chine. (The Cairo Conference of 1943 and the resultant joint communiqué by Franklin D. Roosevelt, Chiang Kai-shek, and Winston Churchill has generally been viewed as an important watershed leading to the eventual return of Taiwan and the Pescadores (also known as "Penghu") from the Japanese to China). Hsiao-ting Lin, *Accidental State, Chiang Kai-shek, the United States, and the making of Taiwan*, London, Harvard University Press, 2016, p.3.

¹⁰⁸ George H.Kerr, *Formose trahie*, traduit de l'américain par Pierre Mallet, Belaye, Edition René Viénet, 2012, p.54.

¹⁰⁹ Dans une lettre de Chen Cheng (陳誠), alors préfet provincial de Taïwan, adressée à Chiang Kai-shek le 10 janvier 1949, il écrit : « le nombre des personnels venus de la Chine, des organisations gouvernementaux, des usines et des troupes, dépasse les 200 000, y compris les immigrants individuels. Selon, la tendance de la croissance, le nombre serait arrivé à plus de 500 000 ». Su Jia-yao, *De la monnaie locale à la monnaie nationale : les problématiques et l'influence sur le statut du dollar taïwanais (1945-2000)*, 2013, Le mémoire de maîtrise. 2013, p.11. 蘇珈瑤, <從地方貨幣到國幣：台幣地位相關爭議及其影響(1945-2000)>, 碩士論文, 2013, 頁.11.

¹¹⁰ « Le 27 février 1947, des agents du Bureau du monopole de la municipalité de Taïpei aperçurent dans la rue Taïping, une vieille femme vendant des cigarettes. Pensant qu'il s'agissait de cigarettes de contrebande, ils tentèrent de saisir la marchandise. La vieille femme résista et l'un des hommes la frappa avec la crosse de son pistolet. Un autre agent tira sur les personnes qui avaient assisté à la scène et qui commençaient à se mobiliser pour prendre la défense de la vendeuse. Des manifestations furent organisées devant le Bureau du monopole et le Bureau de la police de Taïpei. Le lendemain, le mouvement de protestation s'étendit à Panchiao, Keelung, Taoyuan, Taïchung, Hualien, Taïnan, Kaohsiung et Pingtung. Les manifestants s'emparèrent de la station de radiodiffusion et agressèrent des Continentaux. (...) Les événements eurent des conséquences tragiques pour l'élite taïwanaise. Des avocats, des médecins, des professeurs furent victimes d'arrestations et d'exécutions sommaires". Samia FERHAT-DANA, *Le Dangwai et la démocratie à Taïwan - Une lutte pour la reconnaissance de l'entité politique taïwanaise (1949-1986)*, op.cit., pp.47-48

¹¹¹ Le nombre de Waishengren venus à Taïwan de 1945 à 1953 est d'environ 1,2 million, cité par Wang Fu-chang, « Holo ». op.cit., p.236.

¹¹² Wang Fu-chang, « Le caractère de la société immigrante », op.cit. p.16.

début, dans le but d'encourager la volonté des militaires de « reconquérir la Chine »¹¹³, le gouvernement a interdit aux militaires (surtout les soldats et les sergents) de se marier. Selon Hu Tai-li, « avant 1956, seuls les officiers qui arrivaient à l'âge de 28 ans avaient droit au mariage. À partir de 1956, les sergents techniques (par exemple, un sergent technique de communication) âgés de 28 ans ont le droit au mariage. À partir de 1959, tous les sergents âgés de 28 ans ont le droit de se marier. Quant aux soldats, il faut attendre jusqu'à 1961 ».¹¹⁴ C'est l'une des raisons pour laquelle j'ai eu du mal à trouver des couples d'un mariage mixte entre Waishengren et Taïwanais de souche qui se sont mariés avant 1959.

Par ailleurs, la situation militaire entre la Chine et Taïwan était très tendue pendant cette période de loi martiale. Parmi les conflits, les plus célèbres sont la bataille de Ku-Ning-Tou en 1949 (古寧頭戰役)¹¹⁵ et le bombardement du 23 août (八二三炮戰) en 1958.¹¹⁶ À ce moment-là, les militaires, quelle que soit leur position, devaient s'engager dans la préparation militaire, de sorte qu'ils n'avaient pas l'occasion de contacter les civils. En résumé, quatre facteurs principaux représentaient des entraves au mariage mixte : la loi sur le mariage des militaires, les menaces de guerre, le mince salaire des militaires et les difficultés de communication (à cause des différences de dialectes).

2.3. La rencontre des conjoints du mariage mixte.

Étant donné la violence des changements du contexte social de chaque génération, il convient d'analyser séparément les couples de chaque génération pour faire ressortir les facteurs favorables et défavorables au mariage mixte.

¹¹³ Chiang Kai-shek et son fils n'avaient pas abandonné le rêve de la reconquête de la Chine jusqu'à 1966 lorsque le dernier projet « *Great Torch Five* » (大火炬五號) proposé par Chiang Ching-kuo fut rejeté par les États-Unis. Lin Xiao-ting, *La défense ou la reconquête : le choix de Taïwan de la guerre froide*. Beijing, Jiuzhou-chu-ban-she, 2016, pp.244-246. 林孝庭, 困守與反攻：冷戰中的台灣選擇, 北京, 九州出版社, 2016, 頁 244-246.

¹¹⁴ Hu Tai-li, « Pomme de terre et patate douce - le rapport des groupes ethniques et l'identité des vieux soldats », *Le recueil de l'Institut de la Nation de l'Academia Sinica*. Vol. 69, 1990, p.119. 胡台麗 <芋仔與番薯-台灣榮民的族群關係與認同>中央研究院民族學研究所集刊 69 期, 1990. 頁. 119

¹¹⁵ La bataille de Guningtou (ou bataille de Jinmen) a eu lieu à Jinmen à la fin d'octobre 1949. L'offensive a été lancée le 24 octobre 1949 et a fini par une défaite pour la Chine. Tous les soldats communistes ont péri pendant les trois jours de bataille. Guo Zhe-ming, *L'anniversaire des soixante ans de la bataille de Guningtou. Jinmen*, Le Bureau de la Culture de Jinmen, 2009, p.16. 郭哲銘, <古寧碧血甲子安魂：古寧頭戰役六十週年紀念>, 金門縣, 金縣文化局, 2009. 頁 16.

¹¹⁶ «Le bombardement du 23 août» a été déclenché en 1958 par les communistes chinois. La bataille a duré 44 jours et environ 470 000 bombes ont été lancées sur les terres de Kinmen. Lee Fu-jing, *Le bombardement du 23 août - l'histoire de la vie des peuples des deux côtés du détroit*. Taipei, Wu-nan-chu-ban-she, 2018, p.1. 李福井, <八二三炮戰 - 兩岸人民的生命故事>, 台北, 五南出版社, 2018, 頁 1.

2.3.1. La rencontre des conjoints : la première génération

Parmi nos couples d'enquêtés de la première génération, quatre femmes sont de l'ethnie minnan et la cinquième, une femme hakka. Par ailleurs, toutes ces femmes sont nées avant 1945. Les entretiens avec ces couples ont été mis en place en 2017 chez eux.

2.3.1.1. Monsieur Zhang, originaire de Shanghai

Monsieur Zhang est un militaire à la retraite. Malgré ses 89 ans, il a encore le geste prompt, une voix forte et un accent shanghaien. Son épouse, Madame Zhang, est une femme minnan, de taille moyenne, avec un air sympathique et un accent minnan. Ils ont toujours habité à Zuoying (左營), une ville du sud de Taïwan.

« Comment êtes-vous venu à Taïwan ? » ai-je commencé.

« Je suis né à Shanghai en 1927. Mon père était un opiomane, mon frère aîné aussi.¹¹⁷ Je n'ai vu mon père qu'une fois dans ma vie autant que je m'en souviens. C'était une famille avec deux frères et deux sœurs. Mon père restait toujours dans sa chambre en fumant de l'opium, de sorte que mon frère aîné, 16 ans plus âgé que moi, avait très tôt pris en charge les affaires familiales, une grande scierie. À cette époque, les familles riches ne considéraient pas l'opium comme une drogue, mais plutôt comme quelque chose de bien qui empêchait les fils de quitter la famille en poursuivant leurs rêves une fois qu'ils étaient devenus dépendants. C'est une idée ridicule et absurde à nos yeux, mais c'était la mentalité des gens riches à cette époque. Quelques années après, mes deux frères aînés fumaient aussi de l'opium ». Ensuite, il a enchaîné :

« Après quatre ans d'études dans l'enseignement primaire, je suis entré dans une école secondaire française qui s'appelait l'École sino-française (中法學校), car j'habitais dans la concession française à Shanghai (selon sa fille, l'école existait toujours quand ils y sont allés en 1997). Tous les enseignants étaient français, mais le manuel scolaire était écrit à moitié en chinois, à moitié en français. Six mois ou un an après, les Japonais sont arrivés, j'ai ainsi dû arrêter mes études. Voici ma formation scolaire. Sur le plan professionnel, j'ai tout d'abord travaillé dans la scierie, mais mon frère ne m'a pas vraiment donné de travail. Je m'ennuyais de n'avoir rien à faire. J'ai donc pris la décision d'entrer dans la Marine et

¹¹⁷ L'opium est importé par l'Angleterre au 19^{ème} siècle. Le mouvement anti-opium, lancé par le gouverneur de la province du Guangdong (廣東), s'était terminé en 1842 par la signature d'un traité inégal à la suite de la défaite chinoise lors de la guerre de l'opium. En général, fumer de l'opium en Chine et à Taïwan était une mauvaise habitude des riches qui les menait vers la décadence.

j'ai reçu une formation militaire sur l'île de Qingdao (青島). Peu après, je suis arrivé à Taïwan, au port militaire de Zuoyin (左營), en même temps que la retraite des troupes de Chiang Kai-shek ».

Quelle était ma surprise de voir un vieux monsieur francophone ! Voici un échantillon intéressant. Je lui ai demandé de dire quelques mots en français. Il a répondu ainsi sans hésitation avec une prononciation correcte :

« Bonjour, Monsieur (en français) ! J'ai appris le français vite et je l'ai oublié aussi vite. (...) J'avais 21 ans quand je suis arrivé à Taïwan. À cette époque, les soldats et les sergents n'avaient pas le droit de se marier. Plusieurs années après, tout le monde a compris que cette politique était élaborée dans le but de reconquérir le continent. Cependant, je pensais que ce but était inatteignable, car le KMT avait déjà perdu tout le territoire continental, comment pouvait-il reconquérir le continent depuis Taïwan, une petite île ? En 1962, j'ai décidé de me marier et de m'installer à Taïwan. J'étais alors sergent major et j'avais 34 ans ».

En effet, une des raisons pour laquelle beaucoup de soldats et sergents ont décidé de quitter l'armée, c'est à cause des contraintes institutionnelles envers le mariage.¹¹⁸ Ensuite sa femme, Mme Zhang, née à Taïnan en 1941, m'a décrit leur rencontre :

« Cette année- là, moi, j'avais 21 ans. Un an après la mort de mon père, mon frère aîné était pressé de me voir me marier, car j'étais déjà ce que l'on appelait une « vieille fille ». Je me souviens encore de notre première rencontre que mon frère a organisée. À côté de celui-ci se trouvait un monsieur dont le visage était caché par son chapeau. Cependant, j'ai accepté la proposition de mon frère malgré mon ignorance totale sur mon futur mari, sous la pression de mon frère qui ne voulait plus m'avoir chez lui. Par ailleurs, c'est seulement après le mariage que j'ai appris que la condition financière des militaires était vraiment mauvaise. Avec le salaire d'un sergent, soit 400 NTD par mois, après avoir dépensé 2000 NTD pour conclure les fiançailles, il était sans le sou. On a dû emprunter de l'argent au voisin pour acheter quelques ustensiles de cuisine quand on est rentré à Zuoyin après la

¹¹⁸ Entre les années 1950 et 1960, le processus historique de précision et les modifications des règles pour le contrôle du mariage des sergents et des soldats est un processus dont le but est de renforcer le moral au combat. Fan Yu-wen, « Le mariage et le moral des troupes : La masculinité des soldats continentaux sous le contrôle de la nation », Le séminaire annuel de l'association sociologique à Taïwan. 2006. 范郁文, <婚姻與軍隊戰鬥士氣：國家管制下大陸籍士官的男子性(1950-1960)>, 台灣社會學會年會, 2006.

*cérémonie collective de mariage (集團結婚) organisée par le Ministère de la Marine à Taïpei.*¹¹⁹ *L'argent nous manquait tout le temps* ».

Dans le cas du couple Zhang, nous rencontrons deux phénomènes récurrents à propos des mariages mixtes entre les Waishengren et les Taïwanais de souche. D'abord, entre les futurs époux potentiels, il n'y avait pas de période de fréquentations ou d'occasions pour faire connaissance avant d'avoir pris la décision du mariage. Pour Madame Zhang, l'unique impression avant son mariage, selon sa mémoire, c'est que « *le visage de mon futur mari était caché par son chapeau* ». Dans cette situation, la rencontre n'était qu'un rituel, comme c'était le cas dans la société ancienne en Chine. Ensuite, même si beaucoup de Taïwanais de souche, surtout les paysans, étaient dans la pauvreté à cette époque, il y avait aussi des personnes plus riches, notamment les propriétaires fonciers et les commerçants, car la répartition des terres était toujours très inégale avant d'arrivée du KMT,¹²⁰ tandis que la pauvreté était un phénomène commun à tous les militaires parce qu'ils n'avaient pas de revenu en dehors de leur soldes et de quelques subventions pour des aliments de base : la farine et le riz.¹²¹ C'est une des raisons pour laquelle le statut social des militaires était en bas de l'échelle à cette époque.

2.3.1.2. Monsieur le Colonel Chang

Monsieur Chang est colonel à la retraite de l'Armée de terre. Il avait 90 ans quand je l'ai interviewé à Taïpei. En ce qui concerne son histoire vécue, Monsieur Chang s'est souvenu :

« *Je suis né en 1925 à Jiangxi (江西). À l'appel de Chiang Kai-shek " cent mille jeunes, cent mille militaires (十萬青年十萬軍)"*¹²², j'ai arrêté mes études au lycée et me suis enrôlé

¹¹⁹ Une cérémonie collective de mariages est organisée par chaque grande organisation, telle que les mairies, l'Armée de Terre, la Marine et l'Armée de l'Air (voir l'annexe 14).

¹²⁰ La répartition de la terre était restée néanmoins très inégale. Les conditions de vie des paysans et petits propriétaires terriens demeuraient difficiles. Selon une enquête réalisée en 1920 par les Japonais, les petits propriétaires (42% des possédants) ne détenaient que 5,7% des terres, alors que 62% appartenaient aux gros propriétaires (11% des possédants). Les deux tiers de la population agricole étaient alors constitués des très petits propriétaires et des sans-terres qui travaillaient comme ouvrier agricoles ou métayers. Le métayer représentait le mode de production dominant. (...). En 1949, une loi imposa la réduction des loyers à 37,5% de la récolte principale. 43% des familles paysannes et 29% des terres en bénéficièrent dès 1952. La deuxième étape, commencée en 1951, consista en la vente à crédit des terres domaniales (celles expropriées des Japonais) aux paysans, ce qui représentait alors 130 000 hectares sur l'ensemble des terres cultivées. Samia FERHAT-DANA, *Le Dangwai et la démocratie à Taïwan - Une lutte pour la reconnaissance de l'entité politique taïwanaise (1949-1986)*. op.cit., p.49.

¹²¹ En fait, c'était encore beaucoup mieux qu'une grande partie des populations bensheng, très démunies, durant cette période d'après-guerre.

¹²² En décembre 1944, 125 000 jeunes qui ont reçu une formation scolaire, sont recrutés comme volontaires, répondant ainsi à l'appel de Chiang Kai-shek. Ceux-ci ont formé neuf divisions entraînés par des instructeurs américains et équipés d'armements américains, dont une partie était dépêché pour renforcer les forces de «

dans l'armée en 1944. Peu après, je me suis replié avec les troupes à Taïwan en 1949. Je me suis marié en 1963 quand j'avais 38 ans ». À propos de leur mariage, Mme Chang a dit :

« Née en 1945, je me suis mariée très jeune, à 19 ans. Pour dire la chose plus exactement, ma mère m'avait vendu en me mariant à quelqu'un qui pouvait lui donner 9500 dollars taïwanais comme dot : elle avait besoin de cette somme pour construire une nouvelle maison pour remplacer la maison usée. Mon mari était déjà assez vieux à cette époque, c'est-à-dire trop vieux pour moi. Cependant, je n'avais pas le choix, car il pouvait satisfaire la demande financière de ma mère. Le salaire mensuel de mon mari était inférieur à 400 dollars. Même s'il avait déjà mis 4000 dollars de côté, il avait dû emprunter le reste à ses collègues et leur rendre petit à petit après le mariage. Au début, on devait louer une habitation à proximité de la caserne militaire où mon mari servait. Le loyer était de 120 dollars par mois. En général, la vie des paysans était plus facile que celle des militaires, car eux, ils avaient au moins une maison et de la terre pour planter des légumes. Nous devions en acheter. Après avoir eu deux filles, j'avais commencé à travailler chez moi comme brodeuse. Je pouvais gagner 10 dollars par jour. C'était plus que la moitié du salaire d'un lieutenant-colonel. Je me plaignais souvent en disant à mon mari : « Pourquoi voulais-tu te marier, un pauvre diable comme toi ? »¹²³

Évidemment, ce genre de mariage est nettement une affaire d'argent. Il n'existait aucun contact entre l'homme et la femme avant le mariage. En d'autres termes, la rencontre de ce couple s'était effectuée après le paiement de la dot.

2.3.1.3. Monsieur Liu, chauffeur

Le troisième couple de mariage mixte est un échantillon vraiment à part parmi ce type de couple car c'est un mariage d'amour. Monsieur Liu, âgé de 86 ans et sa femme âgée de 77 ans, sont en pleine forme. De tous les Waishengren de la première génération que j'ai

corps expéditionnaire » (遠征軍). Qi Gao-ru, *La vie de Chiang Ching-kuo*, Taïpei, chuan-ji-wen-xue-chu-ban-she, 1991, p.64. 漆高儒, <蔣經國的一生>. 台北: 傳記文學出版社, 1991, 頁 64.

¹²³ Selon une recherche qualitative sur le terrain dans un village militaire à Taïchung, dans le centre de l'île, les femmes besheng gagnaient d'argent chez elles en faisant des travaux manuels (家庭代工), distribués par des usines de chaussures, de décoration de Noël et de tricot. Dans les années 1970, c'est un phénomène général. Kang Chao, Nien-Tsu Hou, « The Scapegoat of Identity Politics: Women under Patriarchal Discourse in Local Community », *Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies*, n°19, 1995, p.138. 趙剛、侯念祖, 〈認同政治的代罪羔羊父權體制及論述下的眷村女性〉。台灣社會研究季刊, n°19, 1995, 頁 138.

interviewés, avec son grade militaire de sergent de marine, c'est celui qui a le grade le plus bas. Monsieur Liu m'a confié ses souvenirs :

« Je suis né en 1931 à Hunan (湖南) dans une famille pauvre. Ma mère est décédée en 1945 quand j'avais 15 ans, j'ai ainsi été contraint d'entrer dans la Marine, à Shanghai, en suivant l'exemple de mon père, alors capitaine de marine. En 1948 (un an avant le grand repli du KMT), je suis entré à l'école de sergent de marine à Zuoying (左營), à Taïwan. Au cours de la même année, je suis reparti en Chine pour recruter des étudiants marins. Néanmoins, étant donné que la situation militaire était devenue précipitamment défavorable au KMT, mon vaisseau a été obligé de retourner à Taïwan après avoir embarqué 3000 soldats d'infanterie de marine sur l'île de Hainan (海南島). Puis, je me suis installé dans une base marine à Zuoying. D'abord, j'ai été désigné comme chauffeur de jeep, car j'avais seulement fini les études primaires. C'était un travail mobile. J'étais envoyé dans différentes agences selon les besoins de missions provisoires. En 1953, j'ai travaillé pour l'agence du journal militaire dans la ville de Zuoying, toujours en tant que chauffeur. Tout le personnel de l'agence travaillait ou habitait dans des appartements hors du quartier général de la marine. C'était un vieux quartier résidentiel. Il y avait un trou dans le mur qui séparait notre bureau de la maison de ma future femme, issue une famille composée d'un homme divorcé avec ses deux filles. Étant donné que le bureau du Journal du Jeune Militaire (青年戰士報) était éclairé jour et nuit, les deux filles ont profité de cette lumière gratuite pour étudier à travers le trou. J'ai ainsi fait la connaissance de ma future femme âgée de 13 ans ».

Quant à Mme Liu, elle est née en 1940 à la campagne, près de la ville de Chiayi (嘉義). Elle se souvient des raids aériens américains avant la fin de la Seconde Guerre mondiale.

« Ma mère avait quitté mon père à cause de la violence domestique. Après, mon père, ma sœur et moi avons déménagé à Zuoying et mon père y tenait un petit commerce. Cependant, la vie est demeurée difficile. C'est pourquoi je n'ai pas pu entrer à l'école primaire avant l'âge de dix ans lorsque ma petite sœur y est entrée. (...) Oui, pour économiser la dépense de l'électricité, on profitait de la lumière de leur bureau toute la nuit. C'est ainsi que l'on a pu faire connaissance et se parler ». Son mari a ajouté :

« En fait, d'après le règlement militaire, les soldats et les sergents généraux n'avaient pas le droit de se marier. Les sergents techniques ou professionnels avaient le droit de se marier à 28 ans. En 1959, j'avais juste passé le seuil et je me suis mis à préparer mon mariage. Avec l'encouragement de ma future femme, âgé de 18 ans, j'ai demandé la permission à mon futur beau-père. Ce dernier y a consenti à contrecœur après avoir exigé

*une dot de 4000 dollars taïwanais. Cette somme équivalait à 40 mois de mon salaire*¹²⁴.
Grâce à l'aide de mon père, j'ai réussi à la payer ».

Nous présentons deux explications pour illustrer en quoi la rencontre de ce couple est un cas atypique. Tout d'abord, les soldats célibataires n'avaient pas le droit de travailler et d'habiter hors de la caserne. Le cas de Monsieur Liu qui travaillait pour l'agence de ce journal militaire était singulier. Dans un deuxième temps, il a eu la chance, très rare, de travailler dans la même agence militaire pendant cinq ans d'affilée (entre l'âge de 13 ans et 18 ans de Mme Liu). Sans cela, il aurait été difficile de développer une relation sentimentale avec une jeune fille de 13 ans à 18 ans. D'ailleurs, même s'il était en quelque sorte "voisin" de la famille de son futur beau-père et a fourni la lumière à ses deux filles pendant cinq ans, son beau-père, aussi pauvre que lui, a d'abord refusé l'idée d'un mariage. Cela implique que s'il n'y avait pas eu de trou dans le mur, Monsieur Liu n'aurait jamais eu l'occasion de rencontrer sa future femme. Il semble donc qu'il existait un mur invisible dans la société, entre les Waishengren et les Taïwanais de souche.

2.3.1.4. Monsieur le général Wu

Monsieur et Madame Wu sont un couple de mariage mixte entre un Waishengren et une Hakkaren. Monsieur Wu, un général retraité de l'armée de terre, avait 94 ans et l'esprit clair quand il m'a raconté l'histoire de sa vie.

*« Issu d'une famille riche, je suis né en 1922 dans la province du Anhui (安徽) en Chine. Fils aîné, j'ai été enlevé à l'âge de 11 ans en même temps que mon père par un groupe de bandits locaux et ceci s'est terminé par une forte rançon en échange de notre liberté cinquante-trois jours après.*¹²⁵ *Puis j'ai poursuivi mes études dans une école secondaire. Quand la guerre de résistance anti-japonaise a éclaté, j'ai fui avec des enseignants et des camarades dans le sud de la Chine et puis je suis entré à l'École de l'Armée de terre. Après avoir été diplômé, j'ai été d'emblée envoyé en Inde pour un mois d'entraînement militaire*

¹²⁴ Monsieur Liu a fait une comparaison du salaire, pour un métier identique, comme chauffeur : « *J'ai pris ma retraite militaire quand j'ai eu 42 ans (en 1973) et poursuivi le même métier dans une entreprise d'autobus comme chauffeur. Le salaire y était 15 fois plus élevé (3000NTD) que celui de sergent de marine (200NTD)* ». C'est la raison pour laquelle il a réussi à payer les frais de scolarité de ses quatre enfants et acheter un appartement dans le cadre du projet de village militaire reconstruit (眷村改建國宅) à côté du quartier de la Marine.

¹²⁵ Le même scénario est décrit dans le roman « le sorgo rouge, 紅高粱 » par Mo-Yan, écrivain chinois lauréat du prix Nobel. Des bandits ou des troupes communistes sévissaient fréquemment dans les régions que les troupes KMT avaient du mal à contrôler à cette époque. Selon le général Wu, le nombre de bandits était de plusieurs milliers.

et ensuite en Birmanie pour participer à la bataille de Myitkyina. Mais quand j'y suis arrivé, le combat était fini. Je suis alors allé à l'ouest de la province du Hunan (湖南) en Chine où je me suis aperçu que la guerre anti-japonaise était presque finie. Cependant, la paix a été de courte durée car la guerre civile entre le KMT et le parti communiste chinois a éclaté peu après. J'ai été envoyé au nord-est de la Chine. Là, j'ai participé pour la première fois au combat. Capturé par les communistes, j'ai réussi à fuir de la province du Hebei (河北), à passer par l'île de Qingdao (青島) et à rejoindre l'armée du KMT. Ensuite, j'ai participé à la bataille de Shanghai et là, j'ai capturé environ soixante-dix soldats communistes. Le 25 mai 1949, à l'âge de 27 ans, je suis arrivé à Taïwan avec l'armée du KMT. Huit ans après, j'ai été envoyé à l'École de l'Armée de Terre qui se situe à Kaohsiung où j'ai rencontré ma future femme ».

Mme Wu :*« Née en 1933, je suis issue d'une famille hakka renommée. Mon père a été le maire d'un canton (鄉長) dans la région de Pingtung (屏東) pendant la période de colonisation japonaise et ensuite, quand le KMT a commencé à gouverner après 1945. J'ai eu trois « mères », et ma mère biologique était la troisième épouse de mon père. L'ensemble de ma fratrie totalise neuf frères et sœurs, issues de ces trois mères. Quand j'ai commencé à étudier le japonais à l'école primaire, Taïwan était sous les bombardements des États-Unis, entre 1944 et 1945.¹²⁶ Les élèves et les enseignants devaient souvent courir aux abris de défense aérienne. Donc, les cours n'étaient pas très réguliers. Par ailleurs, sur ordre des enseignants, les élèves étaient obligés d'aller au potager pour attraper les insectes qui mangeaient les pousses de riz. Mes études primaires avaient par conséquent des lacunes. En 1945, je suis entrée à l'école secondaire à l'âge de 13 ans. Comme mes notes étaient excellentes, j'ai eu l'opportunité de continuer mes études dans un lycée professionnel. Mais, mon père m'a avertie du mal que j'aurais à me marier avec un diplômé élevé dans la société très conservatrice. J'ai ainsi arrêté mes études et appris la confection de vêtements. J'ai travaillé pendant quelques années comme couturière avant de décider d'étudier la comptabilité. Après avoir obtenu cette qualification professionnelle, je suis entrée au bureau du fisc grâce à la recommandation de mon frère qui avait reçu une formation au Japon et était aussi fonctionnaire sous le gouvernement colonial et du KMT. J'avais alors 24 ans,*

¹²⁶ Jusqu'à la capitulation annoncée par l'empire japonais en 1945, le nombre de décès causés par les bombardements américains à Taïwan est de 6535, le nombre des blessés de 9237. Par ailleurs, 29 191 maisons ont été complètement détruites et 17 127 maisons ont été partiellement touchées. Liu-feng-han, *Les militaires japonais à Taïwan : les facilités militaires et les activités principales (1945-1945)*, Taipei, Guo-shi-guan, 1997, p. 517. 劉鳳翰, <日軍在台灣:1945-1945的軍事措施與主要活動>,台北新店,國史館,1997,頁517.

déjà un peu trop vieille pour le mariage selon l'opinion sociale de cette époque. Mes collègues Waishengren s'empressaient de jouer le rôle d'entremetteuse. À cette époque, la plupart des fonctionnaires étaient Waishengren¹²⁷. Sans doute leurs amis étaient-ils pour la plupart des Waishengren. Un de mes collègues a fixé un rendez-vous pour me présenter un officier militaire qui travaillait au Ministère de la Défense à Taïpei. Mais ce dernier a annulé le rendez-vous au dernier moment en raison d'une mission inattendue. Mon collègue m'a ainsi présenté un ami de cet officier dans un moment d'espoir, un lieutenant-colonel qui travaillait à l'Academia de l'Armée de terre proche de l'endroit du rendez-vous. Lors de la première rencontre, nous étions satisfaits l'un de l'autre. Cependant, mon père était contre, car marier sa fille à un militaire lui faisait perdre la face. Cependant, ma mère et mon frère étaient favorables. Deux ans plus tard, en 1959, nous nous sommes mariés à Kaohsiung ».

Madame Wu âgée de 84 ans était en forme. Elle est la femme la plus âgée parmi mes enquêtées, sa narration sur les souvenirs sous le régime de la colonisation est plus précieuse grâce à sa capacité de mémoire excellente et son vécu vrai dans une famille de l'élite, sur laquelle nous reviendrons plus tard. À l'époque où Mme Wu est née, la position des femmes dans la société était marquée par une infériorité, la situation typique des sociétés patriarcales anciennes. Par exemple, elle annonce avoir eu trois mères simultanément. La polygamie était tacite dans la haute société chinoise. En plus, les femmes étaient privées du droit à recevoir une éducation avancée car un concept traditionnel des Han était ancré aussi dans l'esprit des Minnan et des Hakka : l'ignorance est la vertu des femmes (女子無才便是德)¹²⁸. Autrement dit, pour les femmes, un niveau d'éducation élevé risquait d'être un obstacle au mariage comme son père le lui avait dit. Ainsi, les femmes n'avaient-elles pas l'opportunité de faire un travail demandant une qualification professionnelle. Ainsi, si l'on prenait en compte son âge au moment de la première rencontre (à 24 ans, elle se qualifiait elle-même de « vieille femme ») et son niveau de la formation (une spécialité en comptabilité), il lui était très difficile de trouver un mari dans le groupe bensheng. Mais, d'un côté, grâce à son niveau d'éducation et l'aide de son frère, elle a pu entrer dans le groupe des Waishengren.

¹²⁷ Après 1949, la fonction publique, l'armée, la police, le parti et le gouvernement eurent des structures dirigeantes « réservées » aux Chinois du continent. L'accès à la fonction publique, en raison des quotas d'admissibilité appliqués pour les examens, était plus limité pour les Taïwanais de souche. Samia FERHAT-DANA, *Le Dangwai et la démocratie à Taïwan - Une lutte pour la reconnaissance de l'entité politique taïwanaise (1949-1986)*, op.cit., p.86.

¹²⁸ L'expression « l'ignorance est la vertu des femmes » (女子無才便是德) est apparue sous la dynastie Ming (1368-1644) et est devenu populaire pendant la dynastie Qing (1644-1912). Les femmes n'avaient alors pas le droit de faire des études. Huang Yan-li, *L'examen de la culture et la conscience des femmes*, HK, Tian-di-tu-shu, 2003, p.183. 黃嫣梨, <文化省察與婦女省覺>, 香港, 天地圖書, 2003, 頁 183.

Vu de l'autre côté, elle représentait le choix le plus favorable possible pour les Waishengren sur le marché matrimonial.

Par ailleurs, nous avons trouvé dans la narration de Mme Wu des souvenirs qui témoignent du manque d'occasions pour les militaires waisheng de rencontrer des femmes taiwanaises de souche, si ce n'est en passant par des entremetteuses. On voit que le malheureux premier candidat (qui avait environ 34 ans) était prêt à faire un trajet en train de vingt heures, aller-retour, pour aller au sud de Taïwan, juste pour un premier rendez-vous. Quant au chanceux Monsieur Wu, il n'avait pas rencontré de femme correspondant jusqu'à l'âge de 34 ans. La limitation des contacts due au métier de militaire, la concentration professionnelle des Waishengren et la séparation sociale causée par le dialecte et la culture, tous ces facteurs rendaient les rencontres entre les femmes taiwanaises de souche et les Waishengren extrêmement difficiles.

2.3.1.5. Monsieur le capitaine Zheng

Monsieur le capitaine Zheng est né en 1932 à Beijing dans une famille riche et puissante dont le père a été un seigneur de guerre.¹²⁹ Après la chute de la Dynastie Qing, sa famille a perdu tous les privilèges et la richesse. Au premier abord, le capitaine Zheng est grand et élégant. Il parle chinois avec un accent pékinois authentique et anglais avec un accent américain. Étant donné que très peu de gens à son époque parlaient anglais, cela lui a permis d'avoir un récit très particulier. En ce qui concerne son arrivée à Taïwan, il m'a raconté :

« Invité par mon frère aîné, alors commandant de la base aérienne militaire à Songshan (松山), Taïpei, pour faire du tourisme à Taïwan, j'y suis venu en avion militaire en février 1949. Cependant, juste avant mon retour en Chine, les troupes communistes ont occupé l'aéroport de Shanghai, le retour m'était désormais impossible et j'ai été condamné à rester ici (...). Par ailleurs, ma sœur aînée qui avait déjà visité l'île m'avait donné 50 000 dollars

¹²⁹ Son père est né en 1866. Il était un Guan-Dai (管帶), un commandant de bataillon sous le règne de la dynastie Qing, et frère de sang (結拜兄弟) du grand seigneur de guerre, Chang Zou-lin (張作霖). Après l'établissement de la République de Chine en 1911, il était devenu un petit seigneur de guerre dans la province de Rehe (熱河), hors du contrôle de Chiang Kai-shek, alors à la tête de la Commission Militaire du KMT. Du côté maternel, son grand-père était un Yi-Cheng (驛丞), un chef de relais de poste. Sa mère était diplômée de l'école Fengtian, la Première École des Filles du Nord-Est de la Chine (奉天第一女子學校). Son père possédait, dans la ville de Tianjin (天津), un Piao-Hao (票號), une sorte de banque, et un restaurant où a eu lieu le mariage de ses frères. Il m'a dit : "Chez nous, chaque enfant avait sa propre servante." Cela m'a fait penser au grand classique chinois " *Le rêve dans le pavillon rouge*" (紅樓夢) dans lequel sont décrites de manière précise et détaillée, la vie et les structures sociales de l'aristocratie chinoise du 18^{ème} siècle.

*taïwanais anciens*¹³⁰ qu'elle n'avait pas dépensé pendant son dernier voyage pour que je lui ramène des bananes.¹³¹ *Étant donné la survenue de la défaite totale, mon frère aîné a aidé ma sœur et ma mère à se replier à Taïwan à la fin de cette année*”.

En fait, trois villes représentent les trois étapes de sa vie : Beijing où ont eu lieu son enfance et ses études primaires ; Shanghai, après la mort de son père et le déclin de sa famille, où il a fait ses études secondaires, logé chez sa sœur et enfin, Taïnan, à Taïwan, où le destin a réussi à réunir sa mère, sa sœur et ses frères. Il a continué :

« Mon frère aîné, diplômé de l'Academia d'Aviation de Jianqiao (筧橋) a travaillé sur la base militaire de Taïnan comme commandant ; mon second frère (le capitaine Zheng est le benjamin) s'est installé dans la même ville en 1947 et a enseigné dans le Premier Lycée de Taïnan. C'est la raison pour laquelle je suis entré dans cette école où mon frère enseignait en 1949. Comme j'étais maltraité par des camarades taïwanais de souche (il n'avait que deux camarades continentaux), j'ai arrêté mes études et suis rentré dans la Marine en 1950 quand les troupes du KMT sont arrivées ».

Pour faire court, il a participé à « la bataille d'artillerie de 8.23 » en 1958. Ensuite, il a été envoyé aux États-Unis comme sergent de marine pour accueillir un vaisseau de guerre. Très intelligent, il a réussi en 1968 à passer le concours de capitaine de navire marchand en tant que « sergent de marine ». Dès lors, il est devenu capitaine civil d'un navire marchand battant pavillon panaméen, et cela pendant une vingtaine d'années. Il a ainsi navigué aux quatre coins du monde. Par rapport à la rencontre avec sa femme, il a dit :

« Je me suis marié à l'âge de 43 ans en 1975, car pratiquement toujours au large, je n'avais pas eu le temps de faire connaissance et fréquenter des femmes. J'ai connu ma femme grâce au directeur du département d'Économie Agricole à l'Université Nationale de Taïwan ».

¹³⁰ Le dollar taïwanais ancien (舊台幣) est remplacé par le dollar taïwanais nouveau (新台幣) le 16 juin 1949. Le taux de change est de 40 000 dollars taïwanais anciens pour 1 dollar taïwanais nouveau. Xu Yi-zong, *L'illustration de la monnaie taïwanaise*, Taïpei, Zuo-zhe-zi-yin, 1999, p.119. 許義宗, <台灣貨幣圖說>, 台北, 作者自印, 1999, 頁.119. La réforme de la monnaie taïwanaise a aidé Taïwan à sortir de l'économie chinoise pour que l'économie taïwanaise ne soit pas influencée par l'économie chinoise en ruine. Su Jia-yao, *D'une monnaie locale à une monnaie nationale : les problématiques et les impacts sur le statut du dollar taïwanais (1945-2000)*, 2013, Le mémoire de maîtrise. 2013, p.11. 蘇珈瑤, <從地方貨幣到國幣：台幣地位相關爭議及其影響(1945-2000)>, 碩士論文, 2013, 頁.11.

¹³¹ L'île était alors, et est toujours, connue pour ses bananes exquises, d'où vient le titre du film de Wangtong “*Le paradis des bananes*”(香蕉天堂). Ce film raconte l'histoire d'un jeune soldat sympathique venu à Taïwan en 1949 suivant le repli du KMT. Il rêve de manger des bananes, mais est soupçonné d'être un espion communiste.

En effet, par rapport à la plupart des Waishengren de son époque, Monsieur capitaine Zheng appartient à une classe sociale plutôt élevée. À côté de lui s'est assise sa femme, une femme grande, élégante et plutôt jeune. Elle a dit :

« Je suis née à Jiayi (嘉義) en 1946 dans une famille nombreuse, six sœurs et trois frères. Dans le but d'avoir un garçon pour perpétuer le nom de la famille, ma mère a d'abord donné naissance à six filles et a fini par trois garçons. Mon père a été un fonctionnaire du gouvernement colonial d'abord, et ensuite du gouvernement du KMT, car il avait commencé des études au Japon, mais sans avoir pu les terminer. Mon grand-père était un médecin, comme ses frères, le plus riche à Jiayi. Mais il avait la mauvaise habitude de jouer de l'argent et a fini par presque tout perdre. Cependant, cela ne l'a pas empêché de financer les études de mon père. Mon père a aussi mis l'accent sur notre éducation, comme une tradition familiale. J'ai fait mes études à Taipei dans une école professionnelle supérieure. (...) Oui, notre entremetteur est le directeur évoqué. En fait, j'ai été son assistante pendant cinq ou six ans. (...) J'avais 26 ans (une jeune "vieille fille") quand on s'est connus, alors qu'il avait presque 40 ans. Cependant, on s'est mariés trois ans plus tard, malgré l'objection de mon père. Heureusement, comme ma sœur avait déjà fait une révolution familiale en se mariant avec un Waishengren originaire du Shandong, les protestations de mon père contre mon mariage se sont révélées moins fortes ».

Monsieur et Mme Zheng se sont mariés en 1974, il avait 43 ans tandis que sa femme en avait 29. Par rapport à Monsieur Liu qui est un an plus âgé que lui et qui s'était marié en 1959, le contexte social en 1974 était totalement différent et quelques années plus tard (environ 1980), les Waishengren de la génération suivante ont commencé à se marier. Cependant, leur mentalité appartenait à l'époque de leur génération, bien que Monsieur Zheng appartînt à une classe économiquement élevée et que sa future femme était une « vieille fille » et risquait de rester célibataire, il n'avait pas pu éviter les protestations hostiles de son beau-père.

Pour faire un bilan des rencontres de ses couples du mariage mixte de la première génération, on relèvera d'abord, qu'en dehors du cas atypique du couple de Monsieur Liu dont la femme était sa voisine, tous les couples se sont connus à travers des entremetteurs. Autrement dit, la mobilité horizontale entre groupes ethniques dans cette société était très limitée. Il semble qu'il existait un mur invisible dans la société entre les Waishengren et les Taïwanais de souche. Ensuite, comme la famille représente l'unité minimale d'une société,

ce sont les rencontres de conjoints issus de deux groupes ethniques différents qui ont sûrement favorisé et accéléré les contacts sociaux inter-ethniques.

2.3.2. La rencontre des conjoints : la deuxième génération

Après avoir eu un regard sur l'histoire de la rencontre des couples de la première génération, on pourra constater que la rencontre pour les couples de la deuxième génération a été totalement différente. Les couples de la deuxième génération sont des baby-boomers. Après l'arrivée du KMT, le contexte de la société taïwanaise a beaucoup changé, de telle sorte que les lieux de rencontre et les façons de développer des relations ont changé. Par ailleurs, « les lieux de rencontres orientent inmanquablement vers un conjoint proche de soi qui partage ses valeurs, ses idées, ses goûts ».¹³²

2.3.2.1. Monsieur Wang, restaurateur

Mme Wang est professeure à la retraite, Monsieur Wang a été un restaurateur pendant 30 ans. En ce qui concerne l'histoire de sa famille, Monsieur Wang la résume ainsi :

« Mon père est né dans la province du Zhejiang. Il est allé à Shanghai à l'âge de 16 ans pour y travailler. Après la guerre sino-japonaise, il a trouvé un travail comme homme d'équipage sur un navire de commerce qui faisait route entre Shanghai et Yokohama. En 1948, alors que le navire retournait à Shanghai de Yokohama, la crispation de la guerre civile à Shanghai l'a empêché de débarquer. Finalement, le navire est retourné à Keelung (基隆), à Taïwan. C'est la raison pour laquelle il a été forcé de quitter la Chine et a immigré à Taïwan un an avant l'arrivée des troupes du KMT. Au début, il a travaillé dans un petit restaurant dont le patron était un compatriote du même village d'origine (同鄉). Quelques années après, il est allé à Taïpei et a travaillé au Grand Hôtel comme cuisinier. Mais, afin d'économiser l'argent suffisant rapidement pour ouvrir un restaurant, il a accepté un travail mieux rémunéré sur un navire de commerce qui faisait route entre Taïwan et les États-Unis. Après avoir économisé le capital suffisant, il a ouvert son restaurant à Taïpei. Ma mère est Shanghaïenne. Elle est venue à Taïwan en 1949 et s'est mariée avec mon père en 1950. Je suis né en 1956. J'ai une sœur aînée et une petite sœur. Mais ma mère a divorcé de mon père et s'est remariée avec un fonctionnaire qui était aussi Waishengren. Du côté de mon père, il

¹³² Christelle Hamel, Bertrand Lhommeau, Ariane Pailhe, Emmanuelle Santelli, « Rencontrer son conjoint dans un espace multiculturel et international », *Document de travail*, N° 189, Institut national d'études démographiques, 2014 p.3.

s'est remarié avec une femme divorcée originaire de la ville de Ningbo (寧波), dans la province chinoise de Zhejiang. Pour fuir la guerre, elle était d'abord allée à Hong Kong et s'était mariée là-bas. Elle avait deux enfants de son premier mariage. Après le divorce, elle est venue à Taïwan avec ses enfants et a rencontré mon père. En 1966, lorsque j'avais 9 ans, ils se sont mariés. Ensuite, elle a passé toute sa vie avec mon père ».

Mme Wang : « Je suis née en 1955. Mon père et ma mère sont nés à Taoyuan et sont issus tous les deux de familles pauvres. Après leur mariage, ils ont tenu une petite épicerie où ils vendaient des glaces en été et du charbon en hiver. Ma mère était vraiment une femme traditionnelle avec des idées misogynes. Elle attachait de l'importance seulement aux garçons et exigeait leur réussite scolaire, tandis que les filles, elle préférait nous avoir comme main-d'œuvre à la maison. Écolière, je devais faire le ménage et m'occuper de la boutique. Par contre, mon père était content de ma réussite scolaire, de l'école primaire jusqu'à l'université. Il n'avait d'autre divertissement que le jeu de cartes de quatre couleurs (四色牌). Il m'a dit : < Je n'ai pas la possibilité de te donner une dot à ton mariage, mais je suis responsable de ton éducation. Le diplôme est quelque chose que personne ne pourra t'enlever. Ce sera très utile dans l'avenir. > Mon père a travaillé toute sa vie pour payer les frais de scolarité de ses cinq enfants, les filles comme les garçons. Mes frères et moi avons fait des études supérieures, mes sœurs cadettes respectivement l'école normale primaire (pour être enseignante de l'école primaire) et l'école commerciale (pour devenir agent comptable) ».

En ce qui concerne le contexte familial, d'un côté, le métier du père de Monsieur Wang était différent de ceux de la majorité des Waishengren, composés principalement de militaires, fonctionnaires et enseignants. Donc, par rapport à eux, il a été plus libre et plus riche. Cela est peut-être la raison pour laquelle le mariage endogamique n'a pas vraiment été difficile pour lui. D'ailleurs, ses deux épouses peuvent parler le dialecte shanghai. Le partage du même dialecte a facilité leur rencontre. Dans cet environnement, Monsieur Wang a grandi dans la famille d'un mariage endogamique de Waishengren. Pour Mme Wang, elle est venue de la famille minnan d'un mariage endogamique qui maintenait une vie très traditionnelle. On peut donc s'interroger sur les circonstances qui ont fait que Monsieur Wang, un homme waisheng, habitant à Taïpei et Mme Wang, une femme du Minnan, habitant à Taoyuan (à environ 50 km de Taïpei) se sont rencontrés.

Monsieur Wang : « Nous avons tous les deux fait des études de langue française à l'université catholique Fu-Jen, mais nous ne sommes pas de la même promotion. En fait, je

suis entré à l'université deux ans plus tard qu'elle. Après avoir obtenu sa licence, elle a travaillé comme assistante dans le département de la langue français pendant un an, alors que j'étais en deuxième année. Nous avons ainsi l'occasion de nous rencontrer ».

Mme Wang : *« Mais, un an après, je suis allée en France pour continuer mes études et lui, après avoir obtenu sa licence, est entré dans l'armée pour faire son service militaire. Pendant les deux années suivantes, notre correspondance s'est faite de plus en plus rare jusqu'à ce qu'il n'y ait plus rien. Mais, après avoir obtenu la maîtrise, je suis revenue à Taïwan, et il a réapparu. En 1982, nous nous sommes mariés ».*

Nous constatons, d'abord, que le lieu de la rencontre est l'université et que la façon de se connaître est naturelle, sans entremetteur, contrairement aux rencontres de la première génération, alors même qu'ils sont venus de familles de groupes ethniques différents. Ensuite, dans le cas de Mme Wu de la première génération, son père l'avait mise en garde quand elle a exprimé son envie de continuer ses études au lycée car un niveau d'éducation élevé risquait d'être un obstacle à un mariage. Mais, dans le cas de Mme Wang, toutes ses sœurs ont reçu une éducation supérieure. Cela montre que le contexte social a changé. D'ailleurs, après le mariage, le beau-père de Mme Wang l'a encouragée et financée pour continuer sa recherche de doctorat en France et son mari a aussi fait ses études de master en l'accompagnant. Cela illustre un phénomène général : les familles waisheng ont mis l'accent sur l'éducation, un point que beaucoup de recherches ont déjà évoqué par ailleurs.

2.3.2.2. Monsieur Tong, politologue

Né en 1969, Monsieur Tong est issu d'une famille d'un mariage mixte et a éprouvé une expérience d'enfance très singulière.

« Mon père est né en 1928 dans la province de Anhui (安徽), en Chine. Après la mort de ses parents, il est entré dans la police routière à l'âge de 16 ans, à peine diplômé de l'école secondaire. Faute de soldat pour lutter contre les communistes, il a été envoyé dans le nord-est de la Chine par le KMT à l'âge de 19 ans. Il est ainsi devenu sergent par contrainte et est venu à Taïwan en 1949. En 1963, il a demandé sa mise à la retraite à cause d'une blessure au pied. Mon père s'était marié d'abord avec une femme taïwanaise et avait eu une fille. Étant donné que la vie était difficile, elle l'avait quitté avec sa fille¹³³ ».

¹³³ Dans un rapport d'inspection sur la discipline militaire en 1961, les types de problèmes du mariage des vieux soldats sont détaillés : *« Les célibataires se sont inquiétés de leur mariage ; les soldats mariés ont subi l'ennui de la vie quotidienne ».* Autrement dit, les premiers qui voulaient se marier, n'en avaient pas le droit, tandis que les seconds subissaient les tracas quotidiens causés par un mauvais mariage. Minutes de réunion du

En fait, Monsieur Tong m'a dit lors de notre deuxième entretien individuel qu'il avait presque oublié cette dernière histoire et qu'il l'aurait sûrement complètement oublié s'il n'y avait pas eu mon interview.¹³⁴ Quant à sa mère, c'est aussi une histoire incroyable.

« *Ma mère est née en 1943 à Keelung (基隆) dans le Nord de Taïwan. Elle était handicapée à cause d'une fièvre qu'elle a eue à sa naissance. À l'âge de six ans, quand elle est entrée à l'école primaire, on a découvert qu'elle avait un blocage sur les études. Par ailleurs, elle avait du mal à communiquer avec autrui, mais c'était une maladie pacifique. Dans le but de pérenniser le nom de la famille, mon père n'a pas eu d'autre choix que de se marier avec ma mère par l'intervention d'une entremetteuse.*¹³⁵ *Je suis ainsi né en 1969, fils aîné suivi par deux frères ».*

Pourquoi son père n'avait-il pas pu choisir une femme saine psychologiquement ? Au fur et à mesure de sa narration, une réponse est éventuellement apparue.

« *Étant donné que le KMT avait besoin des soldats pour reconquérir la Chine à cette époque, des mesures avaient été prises pour décourager ceux qui voudraient demander leur mise à la retraite avant l'expiration des 20 ans de service. Il l'a quand même fait et il n'a reçu que 430 dollars comme prime de retraite.*¹³⁶ *Après avoir acheté un pantalon (il faut rendre tout son uniforme) pour 400 dollars, mon père était démuné de tout. Faute de choix, il a trouvé un travail dans une usine comme gardien ».*

Étant sans le sou, son père appartenait, sans doute, au plus bas de l'échelle sociale. Pour pérenniser le nom familial, il n'avait d'autre choix que d'épouser une handicapée. Sa mère

Département du personnel du Ministère de Défense, le 4 octobre 1961, le sujet : *Dans le but de résoudre les problèmes du mariage des soldats et des problèmes après le mariage*. 國防部人事參謀次長室開會通知單，會議「緣由檢討解決士官兵結婚及婚後生活問題由」民國 50 年 10 月 4 日。En fait, dans un document militaire sur la solution aux problèmes du mariage, quatre causes ont été évoqués : « Leur vie après le mariage est devenue difficile pour des raisons économiques ; beaucoup de cas de divorce sont causés par de mauvais choix ; beaucoup d'incidents sont causés par l'amour aveugle ; le bas moral au travail est causé par l'atmosphère familiale ». *Projet de mesures sur le mariage des sergents et soldats*, septembre 1962. <國軍士官士兵結婚準備措施擬案>, 民國 51 年 9 月。Fan Yu-wen, « Le mariage et le moral des troupes : La masculinité des soldats continentaux sous le contrôle de la nation », op.cit., pp.15,16.

¹³⁴ Il n'a jamais vu l'ex-femme de son père et sa sœur ne lui a rendu visite qu'une fois quand il était étudiant à l'Université de Taïwan (台大), puis, il a perdu le contact avec elle.

¹³⁵ Un sénateur s'est souvenu : « Beaucoup de vieux soldats se sont mariés avec des femmes handicapées (...) ou des enfants handicapés mentaux ». Communiqué du Parlement, Vol. 81, N° 2, le 4 janvier 1992, p.444. <立法院公報>, 第八十一卷, 第二期, 頁 444, 中華民國八十一年一月四日。Selon une recherche du sociologue Chao Kang, dans un village militaire de 74 familles, il y a trois femmes besheng handicapées et trois autres sont des prostituées. Par ailleurs, divorce et séparation sont aussi des phénomènes courants chez les vieux soldats. Chao Kang, Hou Nien-Tsu, « The Scapegoat of Identity Politics: Women under Patriarchal Discourse in Local Community, Taïwan », op. cit., pp. 133, 141.

¹³⁶ Xu Zheng-guang et Song Wen-li, *Nouveau mouvement social à Taïwan*, Taïpei, Ju-liu-tu-shu-gong-si, 1990, p. 165. 徐正光, 宋文里, <台灣新興社會運動>, 台北市巨流圖書公司, 1990 頁. 165.

ne parlait et ne comprenait que le minnanyu (le dialecte minnan), tandis que son père ne parlait et ne comprenait que le mandarin. Les gestes étaient leur langue commune. Monsieur Tong et ses frères jouaient de temps en temps le rôle d'interprète. Mais, qui s'est occupé de Monsieur Tong quand il était petit ? Monsieur Tong a dit :

« C'est ma grand-mère maternelle qui s'est occupée de moi en remplissant le rôle de mère. Elle ne parlait pas mandarin, c'est la raison pour laquelle le minnanyu est aussi ma langue maternelle. Pour gagner sa vie, mon père a quitté l'usine et a ouvert avec un compatriote du même village d'origine un petit stand de rue où se fournissaient les chauffeurs de camion en nouilles et raviolis dans la nuit. Le stand de repas était ouvert de 18 heures au lendemain, six heures du matin, car ses clients étaient les chauffeurs des camions à conteneurs qui faisaient des allers-retours pendant la nuit entre l'entrepôt de la douane du port de Keelung (基隆港) et des usines partout à Taïwan, car Taïwan était en plein essor économique. Comme le travail était épuisant, peu après, son ami a abandonné le boulot consistant à préparer la farce et la pâte pour les raviolis. Sans assistant, mon père ne pouvait pas continuer les affaires seul. Donc, à partir de l'âge de 10 ans, j'ai été obligé de l'aider après les cours jusqu'à minuit chaque jour jusqu'à l'âge de 16 ans. Étant donné que j'ai dû entrer au lycée dans un autre village et qu'il me fallait une heure et demie en train pour y aller, j'ai été obligé d'arrêter de l'aider. En conséquence, il était écrasé de fatigue.¹³⁷ Il s'est donc décidé à fermer le stand de rue. Deux ans plus tard, un jour, lorsque j'étais au lycée, j'ai reçu la nouvelle de sa mort ».

Mais, faute de sommeil, comment continuait-il simultanément ses études ? Monsieur Tong a dit :

« Mes professeurs ont bien compris la situation de ma famille : un père vieux soldat¹³⁸ et une mère handicapée. Ils ne me reprochaient rien quand je m'assoupissais en classe.

¹³⁷ En effet, le travail de préparation était lourd. Par ailleurs, le stand se situait au bord d'une route provinciale où seulement des véhicules passaient. Ils devaient travailler dans de mauvaises conditions, dans le bruit et la poussière.

¹³⁸ Le terme de « vieux soldat » (老兵, laobing) est un nom utilisé pour décrire les vieux soldats waisheng avec un bas statut social, qu'ils soient retraités ou pas. Cependant, certains chercheurs taïwanais comme Ceng Shu-hui, l'a défini comme désignant seulement les vieux soldats « retraités ». En fait, les militaires à la retraite sont des vétérans (榮民, rongmin), aussi bien les simples soldats que les officiers. Hu Tai-li a souligné que c'est une image sociale. Cependant, les vieux soldats évoqués dans cette thèse sont des « soldats » vieux, retraités ou pas. (1). Ceng Shu-hui, *Le sujet des vieux soldats dans la littérature taïwanaise*, le mémoire de l'Université Huafan, L'institut de la pensée humaine du monde oriental. 2000, pp.4-7. 曾淑惠〈台灣文學中的老兵題材〉華梵大學東方人文思想所碩士論文, 2000.9, 頁 4-7. (2). Hu Tai-li, « Pomme de terre et patate douce - le rapport des groupes ethniques et l'identité des vieux soldats », op.cit., p.281.

D'ailleurs, mes notes étaient toujours en tête (soit la première, soit la deuxième place) dans la classe pendant les différentes périodes de mes études. Cela montre que j'étais studieux ».

Mais, devenu orphelin, comment a-t-il pu subvenir à ses besoins et poursuivre ses études après la mort de son père ? Il a expliqué :

« J'étais alors un lycéen. Par ailleurs, j'avais un frère qui étudiait à l'école secondaire et un autre qui étudiait à l'école primaire. Grâce à l'aide financière de mon oncle qui était aussi un vieux soldat et à 2000 dollars par mois de subventions gouvernementales pour les ménages à faible revenu, nous avons pu continuer nos études. En 1987, un an et demi après la mort de mon père, j'ai réussi à passer l'examen universitaire et entrer à l'Université de Taïwan. Pendant mes études universitaires, j'ai donné des cours particuliers dans les matières de base (maths, physique, anglais) à la demande des parents pour leurs enfants et j'ai travaillé comme ouvrier de rue pendant les vacances d'été pour gagner de quoi couvrir mes frais de scolarité et ceux de mes deux frères. En bref, j'ai fait un travail à mi-temps jusqu'à la fin de mes études de doctorat ».

Mme Tong est née en 1973 à Banqiao (板橋), dans la banlieue de Taïpei, dans une famille de politiciens. Ses ancêtres paternels ont immigré à Taïwan de la Chine il y a environ 200 ans. Conditionné par les stéréotypes sur les Waishengren, en admirant son allure et sa prononciation du mandarin, j'avais du mal à imaginer qu'elle soit née dans une famille minnan d'un mariage endogamique.

« Mon père était sévère, comme étaient les pères traditionnels taïwanais à cette époque. Donc, j'avais aussi peur de parler avec lui. Quand j'avais 6 ans, il a quitté le milieu de la politique après avoir perdu une élection. Auparavant, il avait été élu 3 fois comme député. Dès lors, il est resté chez nous pour s'occuper de nous. Il n'aimait pas les Waishengren privilégiés. Cependant, il a sympathisé avec des vieux soldats continentaux qui faisaient partie du bas de l'échelle sociale taïwanaise ».

Après avoir exposé leur situation, on ne pouvait que se demander comment les deux célibataires, issus de familles avec des histoires si totalement différentes, avaient pu se rencontrer. Mme Tong a dit :

« Lorsque j'étais étudiante à l'Université de Taïwan en 1998, mon futur mari était en train de faire sa recherche de doctorat. Au même moment, j'étais étudiante dans le même département et j'y travaillais à mi-temps comme assistante d'enseignement. Un an après, on a commencé à établir un rapport dans le but d'un mariage. Trois ans après, on s'est marié en 2002 ».

Monsieur Tong est né lorsque son père avait 41 ans et sa femme est née quand son père avait 40 ans. Donc, ils sont nés dans un contexte social entre la deuxième et la troisième génération. Ce phénomène nous fournit une problématique : le repère de la génération ne marque pas l'année de la naissance comme dans beaucoup de recherches quantitatives, mais il est marqué par leur mémoire familiale, au niveau de la construction mémorielle et identitaire. Nous ré-aborderons ce sujet plus tard dans la partie III.

Comme pour le couple de Monsieur Wang, c'est en fréquentant la même université que Monsieur et Madame Tong ont eu l'opportunité de se rencontrer et d'établir une relation sentimentale assez stable pour envisager le mariage. Donc, le contexte familial n'était plus un obstacle pour ces jeunes de la deuxième génération. Par ailleurs, après 1945, une massification de l'éducation a effectivement été mise en place aux quatre coins de Taïwan. Le nombre d'écoles primaires (pour les enfants de 6 ans à 12 ans) et des écoles secondaires (de 13 ans à 15 ans) a beaucoup augmenté grâce à l'arrivée en masse des enseignants immigrés.¹³⁹ Tout cela a offert des occasions de contact à un âge très jeune, entre les étudiants venus de groupes ethniques divers et de familles de classes différentes. De plus, le droit à l'éducation pour les femmes de la génération des baby-boomers est devenu une mode, à l'inverse de ce qui se passait pour leurs mères. Le cas de Mme Wang et Mme Tong nous a aussi montré que des femmes de cette génération avaient plus de confiance en elle et assez d'ambition pour poursuivre leurs rêves. En conséquence, une relative équivalence du niveau de formation et la compatibilité communicationnelle entre les futurs partenaires sont devenus des critères indispensables à un mariage.

2.3.2.3. Monsieur Qiu, manager

Monsieur Qiu est né en 1960 à Taïpei, à Taïwan. Son père et sa mère sont nés à Shanghai en 1915 et en 1927. Ensuite, ils se sont repliés à Taïwan en 1949 avec les troupes du KMT. Son père, un officier de renseignement militaire en Chine est devenu officier de police à Taïwan. En fait, par rapport aux autres personnes de cette époque, ses parents n'avaient pas de soucis d'argent car son père était un commissaire de haut rang et sa mère avait apporté

¹³⁹ En 1944, il y avait 1097 écoles primaires, et 1199 seulement 5 ans plus tard, en 1949. Le nombre des élèves passait lui de 707 343 à 892 758. En ce qui concerne les écoles secondaires, en 1944, on en dénombrait 45 écoles pour 29 005 étudiants, avec une nette augmentation en 1949 pour arriver à 121 écoles et 76 380 étudiants. Le nombre de professeurs des écoles secondaires est lui passé de 1128 en 1944 à 4910 en 1949. Wu Ren-hua, *La recherche sur les transformations de l'éducation pendant la période de la restauration à Taïwan (1945-1949)*, Fuzhou, Fu-jian-jiao-yu-chu-ban-she, 2008, pp.156-157. 吳人華, <台灣光復初期教育轉型研究>, 福州, 福建教育出版社, 2008, 頁 156-157.

beaucoup d'argent quand elle était venue à Taïwan. Cependant, enfant unique, il n'a pas le souvenir d'avoir reçu beaucoup d'amour de ses parents.

« Comme mes parents ont grandi à Shanghai, la métropole coloniale du luxe et de la décadence, ils menaient une vie épicurienne, bien qu'ils se soient repliés à Taïwan ».

Donc, Monsieur Qiu a passé son enfance et adolescence dans une résidence collective de police, une sorte de dortoir, où tous les officiers, continentaux et taïwanais de souche, logeaient ensemble, mais il a fait ses études dans une école primaire privée et chère, où des enfants de milliardaires bensheng et de privilégiés waisheng étudiaient.

« J'ai ainsi pu passer une enfance à l'aise par rapport aux enfants de la plupart des familles continentales, jusqu'à l'âge de 18 ans après que mes parents aient gaspillé presque tous leurs biens et essuyé une faillite totale des investissements. Dès lors, j'ai dû travailler à mi-temps pour payer mes frais de scolarité ».

Mme Qiu est née en 1963 dans la ville de Keelung (基隆), dans la famille d'un petit vendeur de vêtements. Quelques années plus tard, sa famille a déménagé à Xinzhuang (新莊), dans la banlieue de la capitale Taïpei, où ses parents ont géré un petit restaurant de rue. Même si la vie était difficile, ses parents qui n'avaient reçu une formation que jusqu'à l'école primaire, ont essayé de soutenir la formation de leurs cinq enfants autant que possible, aussi bien les garçons que les filles. Mme Qiu a dit :

« Il n'y a pas de discrimination de sexe chez moi. Ma sœur aînée est diplômée de la Faculté de Médecine de l'Université de Taïwan. En fait, mon but était d'entrer à l'École Normale (師專). Malheureusement, mon père est décédé juste avant l'examen d'entrée, et il m'a manqué juste quelques points, j'ai subi un échec et suis entrée à l'école supérieure de commerce féminine de Mingchuan (銘傳商專) à Taïpei, tout en travaillant à mi-temps à côté ».

En ce qui concerne leur rencontre, Monsieur Qiu raconte :

« Après la fin de mes études à l'école supérieure et professionnelle, j'ai commencé à travailler aux Philippines pour une entreprise taïwanaise. Étant donné que mes parents étaient âgés et que j'étais leur enfant unique, quelques années après, j'ai quitté ce travail et changé pour une autre entreprise à Taïwan où j'ai rencontré ma femme. Cinq, six ans après, nous nous sommes mariés alors que j'avais 31 ans et elle, 29 ans ».

Ici, un autre phénomène est apparu pour cette deuxième génération au niveau des occasions de rencontre entre les deux sexes du point de vue du mariage mixte : les femmes de cette génération avaient non seulement une égalité de droit pour recevoir la formation

requis pour entrer effectivement sur le marché du travail, mais aussi l'opportunité de travailler en tant que salariées, au lieu d'être limitée à un statut d'ouvrière, et cela, grâce à la croissance des exportations de l'après-guerre. En fait, la structure sociale (les institutions éducatives, les entreprises, etc.)¹⁴⁰ facilitait le contact social des jeunes générations. Les Qiu sont tous deux diplômés d'une école supérieure, l'un dans le domaine des moteurs électriques et l'autre dans le commerce. C'est la raison pour laquelle ils ont eu la chance de se rencontrer et de commencer à se fréquenter dans la même entreprise. On constate donc, qu'en dehors de l'école, le lieu de travail offre un autre lieu de contact pour les jeunes des différents groupes ethniques.

2.3.2.4. Monsieur Zhou, officier de police

Le couple de Monsieur Zhou est un mariage mixte entre un homme waisheng et une femme hakka. Monsieur Zhou est né à Taïpei en 1952. Son père, né en 1918 à Shanghai, était un marchand de textile. Il faisait de l'import-export entre Taïwan et Shanghai pendant la période de la colonisation japonaise, mais de façon clandestine. C'est ainsi qu'il a rencontré sa future épouse, née en 1930 à Taïpei. Mais, la dernière fois qu'il est arrivé à Taïwan, il a été arrêté et emprisonné par les Japonais car il transportait clandestinement de l'or. Selon Monsieur Zhou, son père est venu à Taïwan environ en 1944 mais il n'en est pas certain car son père a toujours été réticent à parler de son passé. Après la capitulation des Japonais en 1945, son père a été libéré et peu après, il s'est marié avec sa mère.¹⁴¹ En fait, la situation économique de ses parents était très mauvaise. Son père, parfait stéréotype des Shanghaïens de cette époque, était « vaniteux au point d'être irresponsable » (dixit Monsieur Zhou et Monsieur le manager Qiu).¹⁴² Ses affaires, en tant que vendeur de textile qui suivait

¹⁴⁰ Selon la recherche de Wang Fu-chang basée sur les publicités d'embauche dans l'un des principaux journaux de Taïwan, *United News*, seules 15,9% de ces annonces mettaient l'accent sur la catégorie des Beshengren. Wang Fu-chang, « De la conscience régionale à la conscience du groupe ethnique : la recherche sur le contenu et l'origine de la conscience du groupe ethnique (1970-1989) », op.cit., p.199.

¹⁴¹ Évidemment, le père de Monsieur Zhou n'était pas immigrant politique comme les Continentaux qui ont été forcés de venir à Taïwan en 1949. Au contraire, faire des allers-retours entre Shanghai et Taïwan de temps en temps pour faire des affaires était le choix de son père. Cela met en évidence qu'il y avait des contacts civils entre Taïwan et la Chine continentale pendant la colonisation japonaise, bien que cela soit interdit par le gouvernement colonisateur, car la Chine et le Japon étaient en état de conflit, de 1931 à 1945. Au début, ce n'était que des tensions régionales, mais elles se sont rapidement transformées en une guerre nationale ouverte. Autrement dit, même après que Taïwan ait été cédé au Japon par la dynastie Qing (清), le contact entre les deux zones n'a pas été totalement coupé.

¹⁴² Pourquoi y avait-il beaucoup de Shanghaïens à Taïwan ? Pour avoir une idée, nous pouvons nous référer aux deux chiffres suivants : d'abord, selon le recensement de population en Chine et Taïwan de 1946, la population à Taïwan atteint 6 331 381 personnes, tandis que celle à Shanghai est de 3 345 875 (plus de la moitié de celle de l'ensemble de Taïwan). Ensuite, toujours selon les chiffres de la population de Waishengren à Taïpei,

une foire mobile¹⁴³ pour vendre partout, étaient devenues de plus en plus difficiles,¹⁴⁴ malgré tout, il gaspillait jusqu'au dernier sou dans sa poche. Dans ce contexte, tous les frères et sœurs de Monsieur Zhou, lui excepté, ont eu du mal à recevoir une formation complète et ont arrêté leurs études très jeunes.

« En 1954, quand j'avais deux ans, ma famille a emménagé à Chungli. C'est la raison pour laquelle j'ai connu ma femme, une camarade dans la même école secondaire ».

Selon Mme Zhou, son mari était très intelligent, l'apprentissage semblait être facile pour lui. Donc, après l'école secondaire, il a réussi à entrer dans le meilleur lycée de Taïpei. Mais, Monsieur Zhou a dit :

« Pour payer le loyer et la nourriture, j'ai dû travailler à mi-temps pendant trois ans. C'est la raison pour laquelle j'ai pris la décision de choisir l'Université de Police Centrale (中央警察大學), car c'était gratuit ».

Quant à Mme Zhou, issue d'une famille dont le père et la mère sont Hakka, elle est née en 1952 dans la ville de Chungli (中壢) justement. C'est une région où beaucoup de Hakka se sont installés depuis plusieurs générations. Ses parents, comme des Hakka typiques, étaient vraiment dynamiques et économes. Comme beaucoup de Taïwanais de souche, la situation économique de sa famille était difficile quand elle était lycéenne. Mais son père, simple transporteur dans la construction d'immeubles, a réussi à faire fortune en surfant sur la vague d'industrialisation de Taïwan. Autrement dit, il n'y avait pas de problème financier qui auraient empêché ses enfants de continuer la formation supérieure qu'ils voulaient. Mme Zhou a dit :

« Après que mon mari soit allé à Taïpei pour continuer ses études au lycée, je suis restée à Chungli et j'ai fait mes études au lycée. Après, je suis entrée à l'école supérieure de commerce de Mingchuan (銘傳商專), à Taïpei, un établissement réservé aux femmes, alors que mon mari entrerait à l'Université de Police. Même si nous avions des contacts de temps en temps, notre rapport piétinait sur place, car pour moi, le mari idéal devait être un

le nombre de Shanghaïens est supérieur à celui dans la province du Sichuan. (7203 contre 6425). (1). Wang Fu-chang, « Du registre de l'état civil de la province chinoise au groupe ethnique taïwanais, l'analyse des transformations de catégorie du recensement général », *La sociologie taïwanaise*, N° 9. 2004, p.69. 王甫昌, <由中國省籍到台灣族群：戶口普查籍別類屬轉變之分析>, *台灣社會學*第九期, 2004, 頁 69. (2). Wang Fu-chang, « De la conscience régionale à la conscience du groupe ethnique : la recherche sur le contenu et l'origine de la conscience du groupe ethnique (1970-1989) », *op.cit.*, p.220.

¹⁴³ C'était un groupe organisé de vendeurs indépendants de divers produits.

¹⁴⁴ À cette époque où les vêtements prêt-à-porter n'étaient pas encore la norme, les gens devaient d'abord acheter du tissu, en choisissant une couleur et une qualité en rapport avec leur finance, puis confectionner des vêtements par eux-mêmes ou les faire par un couturier. Cependant, la disparition de ce métier est devenue inévitable au fur et à mesure du développement industriel et économique après les années 1960.

professeur. En fait, je lui ai dit franchement qu'il n'était pas mon choix, mais il n'a pas abandonné et a continué à m'inviter à sortir. Après avoir obtenu son diplôme de l'Université de Police, il y est resté et a travaillé en tant qu'assistant. Puis, il a réussi à entrer à l'Institut Supérieur de l'Université de Police. C'est alors que j'ai accepté sa demande en mariage, en 1977 à l'âge de 25 ans ».

Sous le régime de la colonisation japonaise, le droit de recevoir une éducation supérieure pour les Taïwanais de souche était réservé aux jeunes issus de familles très privilégiées, car le nombre de places disponibles pour les Taïwanais était faible. Il existait une discrimination structurelle comme dans tous les régimes coloniaux.¹⁴⁵ Selon Frédéric Thial de Bordenave, « à Taïwan, les autorités japonaises bloquaient la création d'un premier collège chinois d'enseignement secondaire tenues par les Missions, les Taïwanais n'avaient d'autre choix que de rejoindre le département de formation des instituteurs qui leur était réservé au sein de l'École de langue nationale, ou, contre toute attente, l'École médicale de Taïwan, ouverte depuis déjà douze ans. Dans ces deux institutions d'enseignement supérieur, les étudiants taïwanais étaient tenus d'être pensionnaires, de parler japonais et d'adopter le mode de vie des étudiants japonais ».¹⁴⁶

Mais, vingt ans après l'arrivée du KMT, accéder à une éducation supérieure n'était plus un privilège réservé uniquement aux familles riches. Le seul obstacle à l'accession à l'université ou à une école professionnelle renommée, c'était le résultat du classement au concours national à la fin du lycée. Avec un bon résultat, comme dans les cas de Messieurs Qiu et Tong, n'importe quel étudiant pouvait entrer dans un bon établissement supérieur, peu importe la situation financière de sa famille ou son origine ethnique. Ainsi, tous les jeunes taïwanais, quel que soient le groupe ethnique et la position sociale de la famille auquel ils appartiennent, ont acquis le même droit à l'éducation.¹⁴⁷ Les opportunités de rencontre entre

¹⁴⁵ Selon le sondage sur l'éducation en 1926 à Taïwan, le nombre d'étudiants qui sont entrés à l'Université de Taïwan (alors l'Université de l'Empire) était de 60 Japonais pour 6 Taïwanais de souche. Pour l'école supérieure de commerce, la proportion a aussi été de 60 Japonais pour 6 Taïwanais de souche. Mais, pour l'école supérieure de médecine, il y avait 44 Japonais et 31 Taïwanais de souche. Au niveau du lycée, il y avait 93 lycéens japonais et 20 lycéens taïwanais de souche. Cela montre la différence énorme au niveau du droit à l'éducation supérieure des Taïwanais de souche. Lin Mao-sheng, Lin Yong- mei, *Public education in Formosa under the Japanese administration: A historical and analytical study of the development and the cultural problems*. Taïpei, Xin-zi-ran-zhu-yi, 2000, p.298. 林茂生, 〈日本統治下台灣的學校教育：其發展及有關文化之歷史分析與探討〉, 台北, 新自然主義, 2000 頁 298.

¹⁴⁶ Frédéric Thial de Bordenave, « L'empire japonais en 1912 », op.cit., p.248.

¹⁴⁷ Au niveau de l'égalité des chances pour l'éducation, pour les jeunes aborigènes qui accèdent aux lycées, aux lycées professionnels, aux écoles supérieures ou aux universités, le ratio était 25% inférieur à celui des étudiants des autres groupes ethniques avant 2006. À partir de 2006, leurs notes sont multipliées par 125% pour leur permettre plus de réussite aux concours d'entrée. Toutes ces mesures visent à encourager les

les jeunes venus de groupes ethniques différents a fortement augmenté grâce à la multiplication des établissements scolaires, secondaire et supérieur, et l'égalité éducative entre les deux sexes¹⁴⁸. Dans ce contexte social, le niveau d'éducation - une valeur traditionnelle primordiale chez les Han - est devenu à nouveau un critère du statut social dans la société taïwanaise¹⁴⁹. C'est pourquoi le rêve de Mme Zhou était de se marier avec un professeur. Dans cet environnement social, l'origine de la famille, quel que soit le statut économique et social, est devenue moins importante, car les gens croyaient que l'éducation pouvait changer leur sort.

2.3.2.5. Monsieur Zhan, commerçant

Monsieur Zhan, né en Chine, est arrivé à Taïwan en 1949 alors qu'il n'avait que 4 mois. Au début, sa famille a habité dans le Sud de Taïwan. Puis, ils ont déménagé dans le Nord et se sont installés dans un village militaire à Yingge (鶯歌), situé dans la proche banlieue de la municipalité du Nouveau Taïpei (新北市). C'est là qu'il a fait ses études, primaire et secondaire. À cette époque, son père a pris sa retraite de l'armée de terre de façon anticipée, alors qu'il était capitaine, et il a commencé à travailler pour le journal "United Daily News" (聯合報). Après avoir obtenu son diplôme de l'école secondaire, son père lui a proposé d'entrer à l'école de préparation de l'Academia militaire (ce qui correspond à un lycée), comme le faisaient beaucoup de pères continentaux, afin à la fois de minimiser les dépenses familiales et aussi, de continuer ses études. Monsieur Zhan a dit :

« En fait, j'ai réussi à passer l'examen d'entrée de deux écoles : celui de l'École Préparatoire de l'Academia militaire et celui du lycée professionnel de commerce. Étant donné que je n'aimais pas la vie militaire, j'ai menti à mon père en disant que j'avais raté

aborigènes à continuer leurs études. Par exemple, le taux d'admission des aborigènes à l'université a évolué de 39,57% en 1997, 37,30% en 1998, 41,40% en 1999, 37,13% en 2000 et 40,27% en 2001. Fan Li-juan, *L'éducation des aborigènes taïwanais : l'imagination sociologique*, Taïpei, song-hui-you-xian-gong-si, 2010, pp. 119-130. 范麗娟, <台灣原住民教育：社會學想像>, 台北, 松慧有限公司, 2010, 頁 119-130.

¹⁴⁸ En 1975, il y avait 101 écoles supérieures, en comptant les universités et les écoles professionnelles. Le nombre d'étudiants avait atteint 289 435, répartis entre 183 054 étudiants masculins et 106 381 étudiants féminins. Par rapport à la période de la colonisation japonaise, période pendant laquelle le nombre total d'écoles supérieures était de seulement 5 (en 1944), le nombre d'écoles supérieures en 1975 est 20 fois plus élevé. Wang Zhi-ting, *Nouveau recueil de l'histoire de la formation taïwanaise*, Taïpei, Shang-wu-yin-shu-gua, 1978, p. 422. 汪知亭(台灣教育史料新編), 商務印書館, 1978, 頁 422.

¹⁴⁹ Les quatre classes sociales dans l'ancienne société chinoise par ordre de décroissance hiérarchique étaient, d'abord au sommet, les lettrés, puis les agriculteurs et les artisans, et enfin les marchands (士農工商). Après, « militaire » était aussi considéré comme un métier, mais il était classé comme une occupation inférieure. Un proverbe ancien et populaire illustre bien cette façon de penser : « Il n'y a que l'éducation qui importe, tous les autres sont inférieurs » (萬般皆下品, 唯有讀書高).

l'examen de l'Academia militaire et je suis entré au lycée de commerce, en travaillant à mi-temps. Après avoir obtenu mon diplôme, j'ai commencé à travailler à l'âge de 20 ans. Mon premier travail, en 1969, a été de vendre du tissu. Le deuxième fut de vendre des motos. Par rapport aux autres vendeurs, je mettais l'accent plutôt sur la technique et la méthode. Après la crise du pétrole en 1973, le commerce des motos a été touché. Au contraire, les affaires autour de l'immobilier en étaient à leur début et en train de prospérer. Je suis ainsi entré dans une agence immobilière. En 1987, après avoir accumulé un capital suffisant, j'ai ouvert ma propre agence immobilière. Étant donné que les affaires dans l'immobilier à Taïwan sont en récession depuis quelques années, j'ai mis fin à mes affaires et pris ma retraite ».

Par rapport aux Waishengren de la même génération, Monsieur Zhan est un individu qui a passé sa vie isolée dans l'exogroupe. Son succès a confirmé la réalité des petites annonces de recrutement évoquées plus haut par Wang Fu-chang, mais il a aussi insisté sur un obstacle essentiel du point de vue de la structure sociale. Il se souvient bien qu'il devait travailler plus dur, avec une volonté plus forte, par rapport à ses collègues bensheng. En ce qui concerne son mariage, dans un entretien individuel, il a raconté l'histoire de son premier mariage. Sa première épouse était une Waishengren originaire de la province du Sichuan (四川), sa collègue dans la même société. Il s'était marié à l'âge de 30 ans. Mais après le mariage, il a trouvé qu'elle était très paresseuse et manquait de tout sens des responsabilités et de gestion financière. En conséquence, son premier mariage, qui a duré six ans, a abouti à devoir donner à sa femme une somme d'argent et à s'occuper lui-même de leurs deux enfants sous sa tutelle. Donc, chercher une nouvelle épouse, capable de bien s'occuper de ses enfants, a été un besoin urgent pour lui, patron d'une agence immobilière. Au niveau des critères de choix, Monsieur Zhan m'a confié :

« Je n'avais pas de choix dans cette situation ! Une femme sans enfant, et qui voulait bien s'occuper des miens, étaient mes seuls critères ».

Mme Zhan est née à Yun-lin (雲林) en 1961. Il y a sept frères et sœurs dans sa fratrie et elle se situe au milieu, en quatrième position. Son père était un vendeur d'aliments pour le bétail et la volaille, mais il aimait les jeux d'argent. Donc, la vie était devenue difficile et les enfants devaient aider les parents, soit en faisant le ménage soit en commençant à travailler dès leur plus jeune âge. C'est la raison pour laquelle elle a quitté l'école secondaire et est allée à Taïpei pour trouver un travail. Elle se souvient :

« Étant donné que mon père n'encourageait pas ses filles à continuer des études, j'ai commencé à travailler dans un salon de coiffure quand j'avais 15 ans¹⁵⁰. Travaillant dans un monde de femmes, je n'avais pas eu le temps de connaître d'homme, encore moins de connaître un petit ami. Lorsque j'avais 28 ans, ma sœur m'a présenté mon mari. En fait, au début, je n'aurais jamais cru que je me serais mariée avec un Waishengren un jour parce qu'il existait un cliché tout fait chez les villageois : il n'y avait que les femmes handicapées qui voulaient épouser un Waishengren, encore moins un Waishengren divorcé avec deux enfants ».

Évidemment, Monsieur Zhan est un individu à part dans l'échantillon de la deuxième génération de Waishengren. Du point de vue de la formation, c'est celui qui a le niveau de scolaire le plus bas, car il n'a étudié que jusqu'au lycée professionnel (de 15 ans à 18 ans), tandis que sa deuxième femme n'a même pas fini ses études à l'école secondaire. Autrement dit, leur décalage scolaire est d'au moins 4 ans de formation de base. Cela ne correspond pas au phénomène de l'« homogamie de statut social » dans la génération des baby-boomers, quel que soit le groupe ethnique. Au contraire, la rencontre avec sa femme correspond exactement aux rencontres des Waishengren de la première génération, on retrouve le décalage d'âge et de niveau d'études. Cependant, son cas ne se contredit pas avec les cas des autres enquêtés de sa génération, car son premier mariage était l'homogamie de statut social (sa première épouse avait reçu le même niveau d'éducation que lui). Au niveau de son deuxième mariage, la différence s'explique aisément par la situation si particulière du mari. En effet, peu de femmes ont la volonté de devenir belles-mères des enfants donnés par l'ex-femme de son mari, car il est difficile de faire plaisir à la fois au père et aux enfants, même si elles voulaient le faire. Par ailleurs, la difficulté d'un traitement impartial envers ses propres enfants et ceux du premier mariage est inévitable (Mme Zhan me l'a confié lors de son entretien individuel). Ensuite, Monsieur Zhan avait deux petites filles, et un travail avec beaucoup de pression, sa recherche d'une nouvelle épouse était vraiment une course contre le temps. Donc, il a dû faire des compromis en tenant compte de la réalité. Il faut ajouter qu'un homme divorcé portait une image négative dans une société conservatrice. Enfin, son

¹⁵⁰ S'agissant de la massification de l'éducation, dans la génération d'après-guerre, il existait un décalage entre le Nord et le Sud, la ville et la campagne. En effet, comme les paysans ont besoin de main-d'œuvre, ils n'encourageaient pas leurs enfants à continuer les études si ces derniers n'avaient pas une forte volonté. Ensuite, le système de transport à la campagne n'était pas tellement développé et le nombre de collèves (pour les enfants entre 13 et 15 ans) n'était pas aussi important qu'aujourd'hui. Par conséquent, beaucoup d'adolescents villageois ne continuaient pas leurs études après être diplômé de l'école primaire. Par ailleurs, il y a de vastes plaines au sud de Taïwan. Les paysans sont la majorité dans la structure démographique de cette région. Cela explique le décalage scolaire entre le Nord et le Sud.

âge était déjà trop avancé sur le « marché du mariage » à cette époque (il avait déjà 40 ans). Dans ce cas, on pourra regarder deux types d'occasion de contact pour Monsieur Zhan.

Enfin, dans les entretiens de la deuxième génération, on retrouve un phénomène général : toutes les femmes bensheng de mes enquêtes ont reçu une formation supérieure, exceptée Mme Zhan. Cela a confirmé aussi la recherche de Wang Fu-chang sur l'homogamie du statut social.¹⁵¹ Par ailleurs, par rapport aux modes de rencontre de la première et la troisième génération, nous avons trouvé que les lieux “ sélectifs ”¹⁵² principaux de cette génération sont les lieux d'études comme pour Messieurs Wang (le restaurateur) et Zhou (le police) ou de travail pour Messieurs Tong, Qiu (le manager) et Zhan (pour son premier mariage). Est-ce un phénomène commun dans la société taïwanaise ? Si oui, pourquoi les femmes taïwanaises de souche instruites voulaient se marier avec les Waishengren ? Pourquoi des hommes waisheng pouvaient courtiser une femme bensheng qui avait fait des études supérieures sans l'obstacle du groupe ethnique ? Nous reviendrons explorer toutes ces questions plus tard.

2.3.3. La rencontre des conjoints du mariage mixte : la troisième génération (2000-2010)

Les recherches s'accordent pour dire que la troisième génération, ou la génération Y¹⁵³, est apparue dans les années 1980, soit 30 ans après l'apparition de la deuxième génération. Donc, compte tenu des importants changements du contexte social durant cette période, une nette distinction entre les deux générations est compréhensible.

2.3.3.1. Monsieur Tu, designer

Monsieur Tu, 39 ans, et Mme Tu, 36 ans, sont issus tous les deux de familles d'un mariage endogamique de Waishengren et de Benshengren. Au moment de notre entretien, ils étaient mariés depuis déjà cinq ans.

Monsieur Tu : *« Je suis né en 1979 à Taipei. Mon grand-père, né dans la province du Jiangsu (江蘇) en Chine, était un fonctionnaire et mon père, né à Taïwan, est officier militaire. Étant donné que mes parents n'avaient pas suffisamment d'argent pour acheter*

¹⁵¹ Wang Fu-chang, « La cause et la mode du mariage mixte entre les groupes ethniques de Han après la récupération de Taïwan », op.cit., p.81.

¹⁵² L'expression est de Christelle Hamel, Bertrand Lhommeau, Ariane Pailhe, Emmanuelle Santelli, op. cit., p.10.

¹⁵³ La génération Y regroupe, en Occident, l'ensemble des personnes nées entre 1980 et l'an 2000. « La génération Y est mal définie. Souvent identifiés par leurs hypothétiques traits communs, les "jeunes" nés entre 1980 et 2000 correspondent rarement à la caricature qu'on en fait"... « Dans ce contexte des années 1980 et 1990 en Occident, les Y ont connu un cadre commun qui leur donne une relative identité”(https://fr.wikipedia.org/wiki/G%C3%A9n%C3%A9ration_Y) consulté le 15 mai, 2019.

un logement lorsque j'étais petit, nous avons habité chez mon grand-père dans un logement collectif de fonctionnaire à Taïpei. Quelques années plus tard, nous avons déménagé chez ma grand-mère maternelle dans un village militaire. Autrement dit, j'ai passé mon enfance avec mes grands-parents et mon adolescence avec ma grand-mère maternelle. Ma mère, née à Taïwan, est originaire de la province du Henan (河南), en Chine. En ce qui concerne mes études, je n'étais pas très fort pour les disciplines scolaires, alors que j'aimais bien le dessin. Pour faire court, je suis diplômé d'un lycée de design artistique et d'une école supérieure de média. J'ai aussi travaillé à mi-temps, à partir du lycée, car je devais me payer le matériel, assez cher, pour le cours de design artistique. Maintenant, je travaille dans une agence de publicité ».

Mme Tu, sa femme minnan a dit :

« Je suis née en 1982 à Taïnan. Suivant les conseils d'un diseur de bonne aventure (算命師)¹⁵⁴, mon père est venu à Taïpei pour tenter d'y faire fortune lorsque j'avais un an. Étant donné que sa sœur aînée travaillait dans une agence de voyages pour des touristes japonais, elle lui a trouvé un travail comme photographe, pour prendre des photos pour eux. Ma mère, comme toutes les femmes de son époque, n'avait pas eu le privilège de recevoir une éducation. Donc, très jeune, elle a commencé à travailler. Après le mariage, elle a travaillé en tant que femme de ménage chez quelques familles. Donc, la situation économique était difficile. Ma mère n'avait plus d'argent pour payer mes études. Alors que je voulais les continuer en travaillant à mi-temps, elle m'a plutôt proposé d'étudier dans un lycée professionnel¹⁵⁵ au lieu du lycée afin que je puisse trouver un travail le plus tôt possible et alléger le fardeau familial. Cependant, j'ai insisté pour terminer mes études au lycée d'abord, et ensuite, j'ai travaillé à mi-temps et contracté un prêt scolaire pour soutenir mes études à l'Université ».

¹⁵⁴ Le métier de « diseur de bonne aventure » était un métier traditionnel ancien en Chine et à Taïwan. Les gens qui perdaient leur orientation de vie, que ce soit dans le travail ou le mariage, pouvaient avoir besoin de ses conseils. Au fur et à mesure des progrès de la science et de la technique, de moins en moins de gens acceptent de payer pour les consulter. En conséquence, de moins en moins de gens choisissent ce genre de travail. Cependant, on peut encore en trouver quelques-uns dans certains sites touristiques. Par exemple, à Xing-tian-gong (行天宮), un temple célèbre à Taïpei, on peut toujours trouver ce genre de service. Il y a même des voyants qui parlent le japonais car certains touristes japonais s'y intéressent.

¹⁵⁵ Le nom complet est « lycée professionnel » (高級職業學校, raccourci en 高職). Pour les collégiens qui ne veulent pas ou ne peuvent pas suivre des études supérieures dans une université, ces établissements offrent une formation professionnalisante en trois ans qui permet d'entrer plus jeune sur le marché du travail (à partir de 18 ans). Ce genre d'école offre des enseignements dans différents domaines techniques, tels que le commerce, l'ingénierie, la mécanique, la restauration, etc. Pour entrer à l'université ou dans un institut technologique supérieur (專科學校, soit 大專), il faut d'abord terminer ses études dans un lycée général.

En ce qui concerne la rencontre des couples de la troisième génération, le scénario est évidemment différent de celui des générations précédentes. Monsieur Tu a dit :

« Nous nous sommes connus par un ami en 2011. Ma femme travaillait dans un institut de beauté à ce moment-là. Étant donné que l'emploi du temps de son travail n'était pas fixe et que les clients étaient féminins, elle n'avait pas eu d'occasion de rencontrer un petit ami. Quant à moi, après m'être séparé d'avec mon ancienne petite amie, j'étais devenu un peu solitaire. Un ami que j'ai connu dans l'église voulait m'aider à sortir de la solitude. Donc, je lui ai présenté mes conditions : une protestante qui aime l'exercice physique et qui soit belle. Sa femme a ainsi trouvé une jeune femme correspondant à mes critères ». À côté de Monsieur Tu, sa femme a ajouté :

« En fait, c'est un malentendu. Je n'étais pas protestante à ce moment-là, je n'étais entrée dans l'église qu'une fois avant. Comme la femme de son ami était ma cliente, nous avons parlé de Jésus une fois. Elle pensait ainsi que j'étais protestante. Cependant, j'ai été baptisée juste avant le mariage. Je pense que la raison pour laquelle on a pu développer une relation sentimentale stable, c'est que, d'abord, son travail comme SOHO (c'est l'abréviation en anglais : Small Office, Home Office) lui a permis de s'adapter à mon emploi du temps en organisant nos rendez-vous. Ensuite, il est calme et je suis bavarde. Enfin, c'est un homme qui mène une vie simple. Un an et demi après notre première rencontre, nous nous sommes mariés ».

Étant donné le changement rapide de la structure économique dans les années 1990 en raison de la croissance, la mobilité horizontale, entre le Nord et le Sud de l'île, mais aussi des petits villages vers les grandes villes, s'est encore accélérée. Cela explique pourquoi des conjoints venus de familles avec des contextes sociaux totalement différents peuvent s'attirer l'un l'autre. Dans cette situation, les modes de rencontre sont devenus plus variés qu'avant. Ce phénomène se retrouvera dans les entretiens suivants.

2.3.3.2. Monsieur Ho, ingénieur

Monsieur et Mme Ho, issus respectivement de familles éduquées des milieux anti-indépendantiste et pro-indépendantiste, sont des individus idéalement représentatifs dans l'échantillon pour ma recherche. Né à Taïpei en 1984, Monsieur Ho est issu d'une famille waisheng d'un mariage endogamique. Sa grand-mère de 87 ans, arrivée à Taïwan quand elle avait 18 ans, est diplômée de l'Université de Taïwan et est retraitée du Conseil des Ressortissants d'Outre-mer (僑務委員會). Son père est aussi un professeur retraité et un

expert célèbre sur les relations entre la Chine et Taïwan. Monsieur Ho a fait ses études à Taïwan jusqu'au lycée puis des études universitaires au Canada. Il a travaillé dans l'entreprise automobile Ford à Taïwan. Quant à Mme Ho, elle est née en 1986 à Taïpei aussi. Elle est diplômée de l'Université de Taïwan et a travaillé dans une fondation de recherche. Son père, né à Nantou (南投), au centre de Taïwan, est issu d'une famille de neuf enfants dont il est le huitième. Grâce au soutien financier de ses frères et sœurs, il est arrivé à faire ses études à l'Institut de Technologie de Taïpei (台北工專)¹⁵⁶. Après un départ à la retraite précoce du Chantier Naval de Chine (中國造船廠), dans le port de Keelung (基隆) à Taïwan, il a continué à travailler en Chine dans l'usine d'un parent taïwanais. Sa mère, née à Taïpei, est issue d'une famille de Taïwanais de souche dont les parents étaient fonctionnaires et a reçu une formation supérieure. Autrement dit, leurs parents ont tous reçu une formation de niveau relativement élevé pour leur époque.

Mme Ho : « *Ma mère, ses frères et sa sœur ont pu recevoir l'éducation de leur choix, car leurs parents étaient fonctionnaires. Elle est diplômée de l'École supérieure de commerce de Taïpei (台北商專)¹⁵⁷ et a ainsi rencontré mon père pendant cette période* ».

C'est-à-dire que leur mariage est non seulement une endogamie du groupe ethnique, mais aussi une homogamie du statut social. Comment le couple Ho s'était-il rencontré ?

« *Mon mari a fait son service militaire obligatoire au Bureau de l'Immigration en 2011. C'est proche du Palais Présidentiel où je travaillais. Un jour, mon supérieur m'a demandé de participer à un dîner, où nous nous sommes rencontrés. Trois ans après, nous nous sommes mariés. En fait, avant le mariage, je n'avais jamais pensé que je me serais mariée avec un Waishengren* ». Mme Ho a dit.

En réalité, leur rencontre avait été arrangée intentionnellement par l'intermédiaire d'une entremetteuse comme dans le cas du couple de Monsieur Tu. Cet arrangement peut paraître étrange car Monsieur Ho a de l'allure et mesure environ 1m80, tandis que Mme Ho est très élégante et mesure environ 1m70. Pourquoi n'avaient-ils pas rencontré leurs conjoints à l'université ou à l'école comme mes enquêtés de la deuxième génération ? Quelle est la différence entre la deuxième et la troisième générations au niveau du choix du mariage ? Ces questions seront traitées dans l'ensemble plus tard.

¹⁵⁶ C'est une école professionnelle célèbre dans le domaine de la technologie industrielle destinée à former des ingénieurs.

¹⁵⁷ C'est une école supérieure célèbre destinée à former le personnel administratif pour les entreprises dans le domaine de la finance, de la comptabilité et du commerce international.

2.3.3.3. Monsieur Guo, fonctionnaire

Né en 1980 à Taïpei, Monsieur Guo est issu d'une famille de militaires de carrière. Son grand-père et son père étaient originaires de la province du Henan (河南) en Chine. Sa mère est issue d'une famille d'hommes d'affaires originaire de la province du Shandong (山東). Donc, il est né dans une famille d'un mariage endogamique. Avant l'âge de 28 ans, il a habité avec sa famille chez ses grands-parents maternels¹⁵⁸.

Mme Guo, née en 1980 à Taïnan (台南), est issue d'une famille minnan. Ses parents ont emménagé à Taïpei quand elle était petite. Son père qui est diplômé de l'École Supérieure de Technologie de Taïpei (台北工專) est un ingénieur en chef retraité. Sa mère est diplômée d'un lycée professionnel. En ce qui concerne les études, Mme Guo a dit :

« Je ne suis pas aussi intelligente que mon mari. Mes notes n'étaient pas bonnes quand j'étais élève. Mais même si mon parcours scolaire a été difficile, j'ai réussi à finir mes études universitaires. Grâce aux encouragements de mon mari, alors mon petit ami, j'ai continué mes études de maîtrise en utilisant le temps libre après le travail comme infirmière. Après trois années d'étude, j'ai réussi à obtenir un diplôme de maîtrise. Maintenant, je travaille dans une agence gouvernementale ».

Mais, comment le couple Guo s'était-il connu ? Quels sont leurs critères s'agissant du conjoint ? Monsieur Guo a dit :

« Nous nous sommes rencontrés dans un groupe dont l'objectif était de chercher des petits amis ou des conjoints lorsque j'avais 28 ans ». À côté de lui, sa femme a dit :

« À ce moment-là, j'avais 26 ans. Mon mari m'a demandé pourquoi je participais à ce groupe d'un si jeune âge (note de l'auteur : pour la première génération, c'était une "vieille femme"). En fait, je n'espérais rien et je ne pensais pas que je pouvais trouver un mari comme ça ».

« Moi non plus ! J'y ai participé avec un esprit d'essai. En ce qui concerne mes critères, ce sont un tempérament doux, les habitudes de consommation et l'attitude envers le travail. En 2014, nous nous sommes mariés, neuf ans après notre première rencontre. S'agissant du niveau de formation, ce n'était pas vraiment un problème, mais un diplôme universitaire était obligatoire. Quant à moi, j'ai obtenu deux diplômes de maîtrise et travaillé au Yuan (Conseil) Législatif (立法院) comme fonctionnaire » a dit Monsieur Guo.

¹⁵⁸ La mise en place des villages militaires et des dortoirs de fonctionnaires était au départ une mesure qui se voulait temporaire, afin de résoudre dans l'urgence le problème du logement des immigrants mariés de la première génération. C'est la raison pour laquelle son père, un officier militaire, n'avait pas d'appartement privé avant d'avoir économisé l'argent suffisant pour en acheter un.

A-t-il eu une petite amie lorsqu'il était étudiant ? Pourquoi voulait-il avoir recours à l'aide d'une agence comme celle-ci pour trouver une petite amie alors qu'il était encore si jeune ? Dans un entretien individuel, Monsieur Guo a répondu à ma curiosité :

« Bien sûr que j'avais eu des petites amies ! Mais, on n'était pas très sérieux à cette période, car on n'était pas capable de savoir ce dont on avait besoin. Je suis devenu plus sérieux quand j'ai voulu me marier ».

Quand Monsieur Guo indiquait que pour lui, « un diplôme universitaire était obligatoire », cela montrait bien que la massification de l'éducation avait pris une grande ampleur par rapport à la génération précédente, de sorte que le niveau d'instruction universitaire était devenu un seuil standard sur le marché du mariage, encore plus dans les villes. Si ce phénomène est général, quel est le critère qui pèse dans la question du mariage pour les jeunes venus de groupes ethniques différents et/ou avec des positions politiques différentes ? Ses questions seront abordées dans le prochain chapitre.

2.3.3.4. Monsieur Ku, chercheur

Monsieur et Mme Ku forment un couple un peu singulier, car Monsieur Ku est de neuf ans plus jeune que sa femme. Monsieur Ku a dit :

« Je suis né en 1984 à Taïpei. Mon grand-père est né à Meixian (梅縣)¹⁵⁹, dans la province du Guangdong en Chine. Là-bas, le dialecte, c'est le hakka. Il est venu à Taïwan avec Chiang Kai-shek. Il s'est marié à Taïwan avec ma grand-mère qui est Hakka de souche. Mon père est un médecin militaire. En ce qui concerne les origines de ma mère, c'est un mystère pour moi. La raison pour laquelle elle ne voulait pas parler de son passé, c'est peut-être que c'est un souvenir traumatisant¹⁶⁰. L'unique chose que j'ai su est qu'elle est originaire d'une famille minnan, et a été adoptée lorsqu'elle était petite par un couple waisheng, alors enseignants à l'école primaire. Ma mère aimait la musique. Grâce à ses parents adoptifs waisheng, elle est arrivée à faire des études de musique et est devenue enseignante de

¹⁵⁹ Le dialecte parlé dans ces quatre comtés, Meixian(梅縣), Xingning(興寧), Jiailing(蕉嶺), Pingyuan(平遠) est un des deux principaux dialectes hakka que les Hakka taïwanais parlent. Donc, beaucoup de Waishengren venus de cette région (ces quatre comtés, 四縣) se sont mariés avec des femmes hakka, Taïwanaises de souche.

¹⁶⁰ Avant, dans la société taïwanaise, l'adoption de certaines filles était souvent décidée par un diseur de bonne aventure. Par exemple, si la petite fille était malade et ses parents n'avaient pas réussi à trouver un médecin ou les médicaments qui pouvaient la soigner, ils recouraient en fin de compte au service d'un voyant. Dans ce cas, le conseil du voyant pouvait être que le destin de cette fille était de s'éloigner de ses parents. Sinon, ils risquaient de se détruire mutuellement (shiang-ke, 相剋). Zuo-Xuan, Wu Man-sha, *Les filles adoptées à Taïwan*, Taïpei, Dong-fang-wen-hua-gong-ying-she, 1952, pp.3,4. 左玄 吳漫沙述, <養女在台灣>, 台北, 東方文化供應, 1952, 頁 3. Selon la tradition, une « yang-nu » (養女) était une fille reçue et élevée par une autre famille (souvent pour servir de servante).

musique dans une école secondaire. En ce qui concerne la formation, je suis diplômé de l'Université de Taïwan et par la suite, j'ai obtenu un diplôme de maîtrise en jardinage. J'ai une sœur qui fait des études de musique maintenant ». Ensuite, Mme Ku a dit :

« Je suis née en 1975 dans la ville de Kaohsiung (高雄) dans une famille de Minnan. Ma mère est née à Taïnan, mon père est né à Kaohsiung. J'ai fini mes études de lycée à Taïnan. Après avoir été diplômée du lycée, mes parents ne m'ont pas encouragée à continuer des études universitaires, ni ne m'ont financée. Donc, j'ai dû travailler à mi-temps et faire appel à un prêt scolaire pour financer ma scolarité à l'Université de Fengjia (逢甲大學) à Taïchung (台中). Pour rembourser le prêt, j'ai dû travailler pendant deux ans après être diplômée de l'université. Ensuite, je suis venue à Taïpei pour chercher du travail. Autrement dit, j'ai quitté ma famille à Taïnan après le lycée ».

En ce qui concerne leur rencontre, Monsieur Ku est entré dans la vie de Mme Ku quand elle avait abandonné l'idée du mariage. Mme Ku a raconté :

« J'avais déjà 37 ans lorsque nous nous sommes rencontrés pendant un séminaire sur la Bible organisé par l'église de la secte évangéliste, étalé sur dix mois. Il s'effectuait à raison d'une journée par mois et il y avait une centaine de participants. Pendant les dix rencontres, nous partagions nos pensées et nos sentiments avec le groupe. Par ailleurs, il y avait aussi des activités extérieures. C'est l'origine de notre rencontre. Deux ans après, en 2014, nous nous sommes mariés. En fait, je n'aurais jamais cru que j'aurais pu rencontrer mon homme idéal à l'âge 37 ans, c'est Dieu qui a arrangé mon mariage ».

En conclusion, dans le cas des couples de la troisième génération, le lieu de rencontre n'était ni l'école, ni le bureau. Par ailleurs, nous observons que Mme Ku, Mme Guo et Mme Tu ont fait leurs études universitaires grâce à des prêts scolaires, car leur famille ne les a pas soutenues financièrement.¹⁶¹ Cela montre que la conscience de l'importance de l'éducation et de l'instruction est devenue plus populaire à cette époque et que la volonté de poursuivre une formation est devenue plus forte dans la société taïwanaise pour les jeunes femmes, quelle que soit la situation économique de leur famille. Cela a augmenté non seulement la

¹⁶¹ En fait, ce phénomène (le fait que les parents bensheng ne voulaient pas soutenir financièrement l'éducation des leurs filles) correspond à une autre observation dans les recherches de Wu Nai-de, sociologue de l'Academia Sinica : « Si nous faisons l'analyse en séparant les Taïwanais de souche et les Waishengren, nous observons que le critère du sexe n'a une influence sensible que sur les Taïwanais de souche pour lesquels l'homme a plus d'occasions de faire une mobilité verticale du bas vers le haut ». Wu Nai-de, « La noix de bétel et la sandale, costume et chaussure : la différence de groupes ethniques et la cause de la mobilité hiérarchique à Taïwan », dans le séminaire : *la base sociale de la relation des groupes ethniques à Taïwan* à l'Academia Sinica, 1995, pp.15-16 吳乃德, 〈檳榔和拖鞋, 西裝及皮鞋:台灣階級流動的族群差異及原因〉,中央研究院民族學研究所〈台灣族群關係的社會基礎〉研討會發表論文, 1995, 頁 15-16.

mobilité sociale horizontalement, entre la ville et la campagne, mais aussi la mobilité verticale, entre les familles pauvres, les familles de la classe moyenne et celles de classe supérieure. Cela a aussi élargi les occasions de contact entre les groupes ethniques différents. Par ailleurs, le lieu de rencontre n'est plus un espace sélectif unique comme celui de la deuxième génération (les études ou le travail). Au contraire, ces rencontres se font dans un espace public, comme pour Messieurs Ku (le chercheur) et Guo (le fonctionnaire) ou par l'entremise d'amis communs, comme pour Messieurs Tu (le designer) et Ho (l'ingénieur).

Par ailleurs, dans le but de faire ressortir l'influence du mariage mixte, un couple d'un mariage endogamique du groupe ethnique pour chaque génération a été interviewé pour servir d'échantillon de référence afin d'analyser s'il existe des différences entre les deux. Cet échantillon de référence est constitué des couples de Monsieur Lu (de la première génération), un lieutenant-colonel, Monsieur Lin (de la deuxième génération), un agent d'assurance, et Monsieur Jiang (de la troisième génération), un commerçant. Pour ne pas rajouter de longueur à cette thèse, si aucune différence notable n'a été mise en évidence entre mariage mixte et endogamique, nous ne présentons pas en détail leur rencontre ici. Cependant, ils apparaîtront dans le texte selon les besoins de l'analyse.

Chapitre 3 - Tensions sociales entre groupes ethniques

Pour mieux comprendre les occasions de contact entre les deux groupes, il faut mettre la tension sociale de chaque génération en lumière, car le conflit économique et politique entre les immigrants nouveaux et les immigrants anciens a évolué pendant chaque période et pour chaque génération.

3.1. La première période : l'hostilité sociale

Même si la population waisheng venus avec Chiang Kai-shek à Taïwan ne représentait que 12,6% de la population totale, les fonctionnaires Waisheng occupaient 42,8% des postes des fonctionnaires à Taïwan en 1962¹⁶². On voit qu'en apparence, il existe une inégalité sociale structurelle : les Waishengren constituent un groupe minoritaire mais privilégié. Cela leur a vraiment donné une très mauvaise image sociale. Selon notre recherche, il existe une relation de cause à effet entre la politique coloniale qui a imposé la langue chinoise et le niveau de maîtrise de la langue chinoise exigé pour être fonctionnaire.

En fait, après 1937, avec l'intensification du mouvement *Kominka* (la politique d'assimilation culturelle japonaise), l'utilisation des caractères chinois et des dialectes a été déclaré illégale et tous les livres et journaux en chinois ont été interdits de publication à Taïwan ou d'importation depuis la Chine.¹⁶³ En conséquence, dans les années 1945, 70% des Taïwanais pouvaient parler le japonais et beaucoup parmi les élites avaient du mal à lire et écrire le chinois.¹⁶⁴ Étant donné que la compétence de lecture et d'écriture pour les correspondances, les consignes et les lois officielles étaient obligatoire pour les fonctionnaires gouvernementaux et que les Taïwanais instruits avaient cet obstacle du langage, l'affirmation en 1962 selon laquelle l'occupation par des fonctionnaires waisheng de 42,8% des postes gouvernementaux était le résultat d'une politique discriminatoire, est discutable. Ce pourcentage semble encore moins sujet à controverse quand on voit qu'il

¹⁶² Wang, Fu-Chang, *The Unexpected Resurgence: Ethnic Assimilation and Competition in Taiwan, 1945-1988*. Ph.D. Dissertation, Department of Sociology, University of Arizona. P.98-99. Par ailleurs, la population à Taïwan en 1962 est 11 511 728. Chen Shao-xin, *Le changement démographique et le changement social*, op.cit., p.180.

¹⁶³ Mau-kuei Chang, Miège Pierre, « Les origines et la transformation de l'identité nationale taïwanaise », op. cit., p. 61.

¹⁶⁴ Xu Xue-ji, « Le problème de la langue au début de la rétrocession de Taïwan », *Pensée et Parole*, 1991, pp. 170-174. 許雪姬〈台灣光復初期的語文問題〉, 思與言 1991 頁 170-174. Selon « *l'Histoire générale de Taïwan, Vol. 10* » (台灣省通誌 10), en 1945, 70% des Taïwanais pouvaient comprendre le japonais et 50% pouvaient lire et écrire le japonais. Wang Fu-chang, « La cause et la mode du mariage mixte entre les groupes ethniques de Han après la récupération de Taïwan », op.cit., p.50.

chute à 32% en 1979.¹⁶⁵ Autrement dit, les Benshengren occupaient alors 68% des postes gouvernementaux. Il faut bien réaliser que la génération d'après-guerre n'est pas encore entrée sur le marché de l'emploi en 1962. De plus, si on prend en compte le contexte social pendant la période colonisée, on a déjà indiqué que les Japonais ne formaient pas suffisamment d'enseignants taiwanais de souche pour les écoles secondaires (de 13 à 18 ans), et encore moins pour l'éducation supérieure. Il faut également rappeler que les minnan et les hakka ne représentaient que 85 % de la population après 1949. Pour les Taïwanais de souche, durant cette époque d'essor économique, si la possibilité de devenir fonctionnaire (avec un salaire fixe et stable) se présentait, étaient-ils intéressés par ce genre de choix ? Mais, pour les Waishengren de la première et deuxième génération, sans capital financier ou foncier, généralement, le métier de fonctionnaires était peut-être le choix prioritaire, ou à la rigueur, le deuxième. Dans ce contexte, il est difficile d'élucider cette question historique.

Cependant, une mauvaise image sociale (comme le relate le père de Mme Tong, voir pp. 58-61) contre ces nouveaux immigrants s'est ainsi répandue durant les 20 premières années après l'arrivée du KMT. Par conséquent, l'hostilité des Benshengren envers les Waishengren a été accentuée dans la société taiwanaise, car le premier était un groupe majoritaire, mais défavorisé. Cependant, l'expression "groupe ethnique"(族群) n'existait pas à cette époque. Il n'existait pas de division sociale entre les quatre groupes ethniques, mais seulement un clivage entre les nouveaux immigrants – les Waishengren, et les immigrants plus anciens – les Benshengren.

Par ailleurs, avant d'avoir interrogé mes enquêtés de la première génération sur le barrage à un mariage mixte avec des Waishengren, j'avais l'idée préconçue que ce barrage venait de l'hostilité causée par les événements 2.28¹⁶⁶ et les conflits d'intérêt entre les Waishengren et les Taïwanais de souche. Cependant, toutes les femmes enquêtées de la première génération m'ont dit que les événements 2.28 n'était pas une cause d'opposition à leur mariage mixte. D'ailleurs, elles n'en avaient pas entendu parler avant l'apparition du mouvement du parti d'opposition en 1990. Ainsi, l'influence de cet événement n'était pas aussi manifeste que

¹⁶⁵ Lee Guang-jun, « De passant à habitant : l'analyse sur la formation et le changement du groupe ethnique waisheng d'après-guerre ». in *Aller à Taïwan*, Xu Xue-ji (redacteur), Publication de Université Taïwan, 2019, p.310. 李廣均, 從過客到定居者: 戰後臺灣(外省族群)形成與轉變的境況分析, in <來去台灣>, 許雪姬編, 台北, 國立台灣大學出版中心, 2019, 頁 310.

¹⁶⁶ Selon Wu Nai-de, le traumatisme causé par les événements 2.28 a formé la relation des groupes ethniques. Le mariage entre les Waishengren et Benshengren était ainsi opposé par les parents bensheng jusqu'en 1970. Wu Nai-de, « L'écriture et le traumatisme national : La mémoire historique des événements 2.28 ». *La pensée*, Vol, 8, p.2. 吳乃德, 《書寫民族創傷: 二二八事件的歷史記憶》, 思想, 第八期, 2008 頁 2.

nous l'avions imaginé. D'où vient cette contradiction ? En fait, il existe un autre phénomène contradictoire exposé par Wang Fu-chang : « Pourquoi les électeurs taïwanais de souche n'ont pas voté pour les candidats de l'opposition ? »¹⁶⁷ Il semble que ce qu'a dit Samia Ferhat puisse expliquer ces deux phénomènes contradictoires : « les événements du 28 février 1947 restaient très peu évoqués ou alors se trouvaient singulièrement dédramatisés »¹⁶⁸ Quoiqu'il en soit, nous essayerons d'éclairer cette question dans la partie sur la mémoire.

3.2. La deuxième période : le conflit politique

Le décès du président Chiang Ching-kuo (1988) marque la fin de l'époque des Chiang. Par la suite, Lee Teng-hui a occupé la présidence de la nation et du KMT. À cette époque, le phénomène de l'inégalité politique entre minorité et majorité a changé,¹⁶⁹ car les Benshengren, surtout les Minnan, la majorité des Taïwanais, sont devenus le groupe privilégié, aussi bien économiquement que politiquement.¹⁷⁰ Au vu de ce changement politique, les élites politiques waisheng ont déploré la perte de leur statut social privilégié, comme l'a dit Zhao Shao-kang (趙少康) avant l'élection législative en 1986 :

*« Économiquement, les Waishengren sont défavorisés, car ils n'ont pas de terre ni d'héritage¹⁷¹. Politiquement, les Waishengren sont vulnérables, car à part certains hauts fonctionnaires dans le gouvernement central, il n'y a aucun maire waisheng parmi l'ensemble des 21 villes et communes. La préfecture du gouvernement de Taïwan et les deux mairies (Taïpei et Kaohsiung) sont tenues par des Benshengren ».*¹⁷²

¹⁶⁷ Wang Fu-chang, « Le rôle du sujet de politique du groupe ethnique dans le processus de transformation démocratique », op.cit., p.104.

¹⁶⁸ Samia Ferhat, « Chine-Taïwan : les enjeux d'une rencontre à la recherche d'une méthode entre mémoire et altérité », op.cit., p.115.

¹⁶⁹ À partir de 1972, Chiang jing-kuo a mis en place une politique de la taïwanisation.

¹⁷⁰ Le nombre de fonctionnaires bensheng a triplé entre 1946 et 1969 (tandis que le nombre de la population à Taïwan a doublé). 87% des députés supplémentaires élus en 1972 sont des Benshengren. Wang Fu-chang, « De la conscience régionale à la conscience du groupe ethnique : la recherche sur le contenu et l'origine de la conscience du groupe ethnique », op.cit., pp.187-189.

¹⁷¹ Selon certaines recherches, les Waishengren n'avaient pas de terre ou d'héritage. Sans garantie, ils avaient des difficultés à emprunter le capital requis pour investir dans des entreprises ou financer des campagnes électorales. Wang Fu-chang, « L'intégration et la séparation du groupe ethnique ? La composition de groupes ethniques parmi les managers des entreprises taïwanaises. 1978-1988 », *La revue de sociologie chinoise*, n°14, 1990, p.120 王甫昌, 〈省籍融合或隔離? : 台灣企業經理人員的省籍組成, 1978-1988〉, 中國社會學刊, 第十四期, 1990, p.120.

¹⁷² Wang Fu-chang, « De la conscience régionale à la conscience du groupe ethnique : la recherche sur le contenu et l'origine de la conscience du groupe ethnique (1970-1989) », op.cit., p.193.

Comme les élites waisheng ne voulaient pas abandonner leur droit de maintenir leur position sociale par des élections locales et centrales, l'opposition politique entre Taïwanais de souche et Waishengren est redevenue tendue. En 1992, le clivage officiel des quatre groupes ethniques est devenu une nouvelle stratégie des élections locales et centrales pour le PDP. L'incident 2.28 était le sujet parfait pour les élites besheng pour revenir et insister sur l'oppression militaire du KMT, et interroger la légitimité du pouvoir politique. Quand le conflit social a été exacerbé par l'élection, les Waishengren normaux, ceux qui n'étaient pas dans l'élite, sont devenus inévitablement les boucs émissaires du conflit pour le pouvoir politique.¹⁷³

3.3. La troisième période : l'opposition idéologique entre unification et indépendance

En ce qui concerne la catégorie du groupe ethnique, Mme Tu a dit :

*« Je suis née en 1982. Dans notre génération, on ne pose pas de question sur le groupe ethnique quand on se rencontre »*¹⁷⁴.

Donc, le contexte social de la rencontre entre les groupes ethniques de la troisième génération a encore changé. Premièrement, après le mariage mixte de deux générations, ce sujet est devenu un tabou moral. Deuxièmement, de plus en plus de jeunes de la génération Y, influencés par la nouvelle mémoire officielle axée sur l'histoire taïwanaise, sont majoritairement pro-indépendances (nous aborderons ce sujet plus tard dans la partie III). Troisièmement, après la mobilisation du groupe ethnique à deux reprises pour gagner les élections présidentielles en 2000 et 2004, le choix des électeurs de la première et deuxième génération de Taïwanais de souche est déjà décidé. Conscient de ce fait, l'usage du conflit entre groupes ethniques contre les Waishengren n'est plus la stratégie du PDP pour les élections présidentielles suivantes. À la place, la nouvelle stratégie se focalise sur l'opposition à la Chine, l'anti-Chine. Dans ce cas, l'opposition des deux camps a été transformée habilement d'une conscience d'un groupe ethnique en celle de l'idéologie sur

¹⁷³En ce qui concerne la revendication des droits politiques par les élites waisheng, Wang Fu-chang a fait une recherche consacrée aux élites de la première et la deuxième génération de Waishengren dans son article intitulé « De la conscience régionale à la conscience du groupe ethnique : la recherche sur le contenu et l'origine de la conscience du groupe ethnique (1970-1989) ». L'intérêt de cette recherche est qu'elle ne se focalise pas uniquement sur les élites politiques waisheng, mais qu'elle aborde aussi l'embarras de la majorité des immigrants et leurs descendants.

¹⁷⁴ Selon Wang Fu-chang, pour beaucoup de jeunes de la troisième génération, il est difficile de distinguer l'origine ethnique d'une personne. Chen Zhi-rou, Lin Guo-ming (rédacteur), *Sociologie et société taïwanaise*, Taïpei, Ju-liu-tu-shu, 2021, p.140. 陳志柔 林國明 (主編) 社會學與台灣社會, 台北, 巨流圖書, 2021, 頁 140

l'imaginaire de la nation et de l'« État-Nation ». Dans ce sens, l'opposition entre groupes ethniques s'est métamorphosée en une opposition binaire entre l'unification et l'indépendance. Par conséquent, il est un fait indiscutable, c'est que la plupart des Waishengren sont des défenseurs de l'unification. Ensuite, par effet de contagion au moment des élections, les Waishengren n'ont que le choix de lutter contre le PDP, même s'ils n'aiment pas forcément le KMT.¹⁷⁵ C'est le paysage social et politique auquel la troisième génération a fait face avant le mariage.

¹⁷⁵ Selon Wang Fu-chang, c'est la conséquence de la mobilisation du groupe ethnique par le PDP. Wang Fu-chang, « L'assimilation et la mobilisation du groupe ethnique : l'analyse du soutien des Taïwanais au parti politique », *Le recueil de l'institut sociologique de l'Academia Sinica*, n°77, 1994, p.26. 王甫昌, 族群同化與動員：台灣民眾政黨支持之分析, 中央研究院民族研究所集刊, 第 77 期, 1994 年春季, 頁 26.

Chapitre 4 – Motivations et obstacles de l’acte marital

Dans la recherche quantitative sur le mariage mixte à Taïwan, le dernier article le plus complet consacré à ses causes et ses effets a été réalisé en 1993 par l’Academia Sinica.¹⁷⁶ Autrement dit, il n’y a plus eu de sondages ou de recherches similaires, contribuant à l’analyse du mariage mixte entre les Waishengren et les Taïwanais de la deuxième et troisième génération pendant les dernières 25 années. C’est la raison pour laquelle il a semblé légitime d’élargir l’ampleur de cette recherche empirique pour couvrir l’analyse des trois générations. À travers les narrations des couples des trois générations présentées ci-dessus, il a pu être observé que certains phénomènes en rapport avec les causes des mariages mixtes communs dans une génération, n’existent plus pour les autres. Il s’agit maintenant de voir plusieurs points. D’abord, il faudrait arriver à déterminer ce qui fait la singularité de chacune de ces générations. Puis, il s’agirait de comprendre les raisons pour lesquelles il existe une grande similitude parmi les cinq échantillons de chaque génération. Enfin, peut-être sera-t-il possible de confirmer l’hypothèse selon laquelle la cause de la rencontre des couples de chaque génération n’est pas aléatoire mais qu’au contraire, qu’elle est fortement liée aux changements sociaux, notamment certaines valeurs traditionnelles.

4.1. Pérenniser le nom familial : la première génération

Une expression traditionnelle de la Chine ancienne disait ceci : « il existe trois genres de mauvais fils (c'est-à-dire sans piété filiale), des trois, ne pas assurer de postérité est le pire » (不孝有三, 無後為大). Cette façon de voir était encore omniprésente pour tous les Han nés avant-guerre des deux côtés du détroit.¹⁷⁷ Les Waishengren venus en masse de Chine en 1949 étaient en grande partie de jeunes hommes. Pour eux, tout devait être fait pour se marier et ainsi, pouvoir pérenniser le nom de leur famille. Le mariage n’est pas pour satisfaire leur besoin physique ou psychologique, mais un devoir traditionnel. Mais cet impératif s’est heurté à deux problèmes. D’une part, le marché du mariage endogamique des Waishengren était trop asymétrique en nombre.¹⁷⁸ La proportion homme/femme était alors de 1 pour 3.¹⁷⁹

¹⁷⁶ Wang Fu-chang, « La cause et la mode du mariage mixte entre les groupes ethniques de Han après la récupération de Taïwan », op.cit., p.81.

¹⁷⁷ Dans cette recherche, l’année 1945 est choisie car c’est un repère temporel marquant la rupture historique entre Taïwan et le Japon d’une part, et entre Taïwan et la Chine d’autre part.

¹⁷⁸ « La nature de l’immigration est un recul politique et militaire, dans laquelle l’homme est environ trois fois plus nombreux que les femmes ». Wang Fu-chang, « La cause et la mode du mariage mixte entre les groupes ethniques de Han après la récupération de Taïwan », op.cit., p.81.

¹⁷⁹ Wang Fu-chang, « Conséquence du mariage mixte sur le groupe ethnique : l’influence du mariage mixte sur l’assimilation du groupe ethnique ». *L’institut des sciences sociales et des humanités*, L’Academia Sinica,

Dans cette situation, « lorsque les migrants originaires d'un pays donné sont peu nombreux, la mixité est généralement élevée. (...) s'ils sont arrivés célibataires, il est possible de former un couple mixte".¹⁸⁰ D'autre part, il existait un sentiment de dégoût vis-à-vis des Waishengren, sentiment composé par différents facteurs mais dont l'hostilité ou la discrimination était une composante primordiale,¹⁸¹ rejet mental auquel il fallait ajouter leur condition économique précaire, des personnes dénuées de tout et sans propriété. En conséquence, les parents taïwanais de souche ne voulaient pas que leurs filles se marient avec des Waishengren. Faute de choix, pour beaucoup de célibataires waisheng, l'unique condition dans le choix de leur future épouse était la capacité de donner naissance à un fils, peu importe qu'elles souffrent de handicaps, physique ou mental. Par ailleurs, ils étaient obligés aussi d'accepter une condition imposée par leur futur beau-père : payer une dot, une somme d'argent d'un montant dépassant largement leur capacité financière.

4.2. L'homogamie de statut social :¹⁸² la deuxième génération

1993, p.236. 王甫昌, <族群通婚的後果：省籍通婚對於族群同化的影響>, 中央研究院人文社會科學研究中心。1993, 頁 236.

¹⁸⁰ Christelle Hamel, Bertrand Lhommeau, Ariane Pailhe, Emmanuelle Santelli, « *Rencontrer son conjoint dans un espace multiculturel et international* », op.cit., p.2.

¹⁸¹ Dans une société agricole, les contacts sociaux étaient limités. Donc, il ne convient pas de confondre le sentiment des élites avec celui des paysans. Par ailleurs, selon le journaliste waisheng, Tong Xian-long (唐賢龍), qui a témoigné de l'incident en 1947, certains Waishengren avaient aussi une discrimination au début, pensant que les Beshengren colonisés par les japonais pendant cinquante ans, leur étaient inférieurs. Tong Xian-long, *Les points de vue différents sur l'incident taïwanais*. Taïpei, Shi-Ying-chu-ban-she, 2016, p.236. 唐賢龍, 台灣事變內幕記 (又名台灣事變面面觀), 時英出版社, 2016, 頁 236. En effet, Dans le roman intitulé « Jiabian (家變) » de Wang Weng-hsing, l'auteur né en Chine en 1939 ne dissimule pas la discrimination sociale dont des Waishengren font preuve envers les Taïwanais de souche à leur arrivée dans la société taïwanaise à cette époque. Le père du protagoniste qui se plaint d'un mariage mixte avec des Beshengren, dit à son frère : « ne craines-tu pas de ne pas être capable de trouver une femme si tu ne réussis pas à établir une bonne situation économique un jour ? Surtout, si elle est Taïwanaise de souche, c'est vraiment... ». Wang Weng-sing, *Jiabian*, Taïpei, Hongfan, 1978, p.110. 王文興, <家變>, 台北, 洪範, 2015, 頁 110.

¹⁸² Ici, nous empruntons l'usage dans deux sources d'auteurs français. D'abord, dans l'article évoqué plus haut « *Rencontrer son conjoint dans un espace multiculturel et international* », il est écrit : « les conjoints ont le même niveau de diplôme (à plus ou moins un niveau) ce qui caractérise une situation d'**homogamie sociale** (...) ». Ensuite, c'est le concept d'homogamie socio-ethnique dans l'article en anglais de Beate Collet & Emmanuelle Santelli: « *This article examines the balance between endogamy and homogamy, leading the authors to develop the concept of 'socio-ethnic homogamy' to account for the combination of cultural, social and gender dimensions that influence the choice of a conjugal partner among the descendants of immigrants. Their socialisation prior to marriage and their options for a conjugal partner at the time of union formation are being analysed empirically. (...) Socio-ethnic homogamy takes into consideration those social, ethnic, cultural, religious as well as individual factors affecting the changing marital choices of the children of immigrants* ». (1). Christelle Hamel, Bertrand Lhommeau, Ariane Pailhe, Emmanuelle Santelli, « *Rencontrer son conjoint dans un espace multiculturel et international* », op.cit., p. 17. (2). Beate Collet & Emmanuelle Santelli, « *Endogamy versus homogamy - Marital choice among descendants of North African, Sahelian African and Turkish immigrants in France* ». *Journal of Family Research*. 2016, pp.245,247.

« Les échanges matrimoniaux ont toujours été réglés par les sociétés ».¹⁸³ Dans ce sens, il convient de mettre l'accent sur l'analyse du changement social en ce qui concerne le mariage mixte de la deuxième génération. En réalité, le scénario du marché matrimonial a fondamentalement changé pour la génération des baby-boomers du point de vue des lieux de contact, le seuil du mariage et de la valeur sociale.

4.2.1. La société de diplômés¹⁸⁴

En 1944, le nombre d'étudiants des écoles supérieures est de 2174, en comptant les étudiants japonais. Rapporté à la population totale de Taïwan, il y a alors un étudiant universitaire pour 3000 personnes (0,33%). Mais, en 1975, ce chiffre passe à 71,4 étudiants universitaires pour 3000 (17%).¹⁸⁵ Cette augmentation montre combien le décalage au niveau de l'éducation supérieure entre la première et la deuxième génération est énorme.

Cela montre bien qu'avec cette génération de baby-boomers, Taïwan est devenu une société de diplômés. C'est pourquoi Mme Wang a poursuivi sa recherche de doctorat, Mme Tong a obtenu une maîtrise, pendant que Mme Qiu et Mme Zhou ont continué leurs études à l'école professionnelle supérieure. Malgré un manque de soutien financier de leur famille, elles ont insisté pour faire des études en travaillant à mi-temps comme serveuses ou assistantes de professeur. D'ailleurs, beaucoup des femmes de cette génération, surtout dans les villes, se sont émancipées de la tradition patriarcale que leur mère avait subie. Elles sont devenues plus indépendantes et courageuses en prenant des décisions par elles-mêmes. Mais pourquoi l'école supérieure est-elle le lieu de rencontre entre les hommes, Waishengren (de nos enquêtés) et des femmes, Taïwanaises de souches, bien éduquées ? La réponse se trouve dans nos entretiens.

Tous mes enquêtés, et encore davantage les femmes bensheng, pensent que les parents waisheng ont mis l'accent sur la formation de leurs fils et leurs filles, sans partialité de sexe, contrairement à ce qui se passait dans les familles bensheng. Cette impression est

¹⁸³ Jacques Vallin, « Augustin Barbara - Mariages sans frontière ». In: *Population*, vo. 41, n°1, 1986. p.167.

¹⁸⁴ Randall Alfred Collins, Randall Collins, *The Credential Society - an historical sociology of education and stratification*, New York, Academic Press, 1979. p.58.

¹⁸⁵ Wang Zhi-ting, *Nouveau recueil de l'histoire de la formation taïwanaise*, Taïpei, Shang-wu-yin-shu-gua, 1978, p. 422. 汪知亭 (台灣教育史料新編), 台北, 商務印書館, 1978, 頁 422. D'ailleurs, un autre chiffre officiel montre qu'en 1958, le nombre de naissances est de 413 679 selon les tableaux statistiques disponibles sur le site internet du Département des Ménages du Ministère de l'Intérieur, consulté le 20 mai 2019 (內政部戶政司全球資訊網). En 1980, le nombre des diplômés des écoles supérieures, en incluant les universités et les écoles professionnelles, était de 70 584 (32 214 + 38 370) selon les tableaux statistiques disponibles sur le site internet du Ministère de l'Éducation, consulté le 20 mai 2019 (教育部全球資訊網). Mis en relation, ces deux chiffres indiquent que 17% de la population née en 1958 est diplômé des écoles supérieures en 1980.

confirmée par les chiffres car, même si les Waishengren sont minoritaires par rapport aux Minnan du point de vue de la proportion démographique, 71,9% d'entre eux ont reçu une formation supérieure¹⁸⁶. C'est pourquoi les hommes waisheng ont plus d'occasions que les hommes bensheng de se marier avec des femmes taïwanaises de souche bien éduquées.¹⁸⁷ En effet, un autre sondage fait par l'Academia Sinica a confirmé ce phénomène. Selon celui-ci, lorsque l'on observe le niveau d'éducation des époux, on constate que 56,5% des mariages d'hommes waisheng de la deuxième génération avec des femmes taïwanaises de souche sont des mariages de niveau *haut/haut* (homme/femme), tandis que seulement 15,9% sont des mariages de niveau *bas/bas*.¹⁸⁸ Donc, « les femmes minnan et hakka ayant un haut niveau d'éducation ont plus d'occasions de contact et de mariage mixte avec les Waishengren »¹⁸⁹. Dans ce cas, les écoles supérieures sont les lieux privilégiés de rencontre pour les Waishengren.

4.2.2. Un symbole de statut social

En fait, ce diplôme est un autre élément qui rapproche les hommes et les femmes de la deuxième génération, car dans cette société de diplômés, il représente un capital culturel. « La culture devient une arme qui forme le mode de comportement et les barrières qui constituent la position sociale. La stratification est ainsi formée par le marché culturel »¹⁹⁰.

¹⁸⁶ Une enquête auprès d'un panel de 775 Waishengren, composé de 359 hommes (46,3%) et 416 femmes (53,7%), réalisée par Chang Yu-shan (張玉珊) pour son mémoire dirigé par Wang Fu-chang en 1991, montre la répartition suivante pour les différents niveaux de formation : 4,4% - institut, 40,7% - université et 26,8% - école professionnelle supérieure (三專五專). Autrement dit, 71,9% des Waishengren interrogés avaient reçu une formation supérieure. Chang Yu-shan, *La recherche d'identification des Waishengren de la deuxième génération*, National Chengchi University, mémoire de master, 1991. p.31. 張玉珊, <外省第二代省籍意識之研究>, 國立政治大學, 碩士學位論文, 1991, 頁 31. La classification de la formation supérieure est basée sur « la classification standard du niveau de formation de la R.O.C », 5^e version, janvier 2016, basée elle-même sur les Standards Internationaux de Classification de l'Éducation de l'UNESCO, 2011.

¹⁸⁷ « La fréquence des occasions de contact a eu un impact sur le mariage des groupes ethniques de la deuxième génération. (...) le haut niveau d'éducation des Waishengren est la raison pour laquelle les Minnan ont eu plus d'occasions de contact avec eux. C'est-à-dire que la différence du niveau d'éducation est la cause de la différence du nombre d'occasions de contact ». Wang Fu-chang, « La cause et la mode du mariage mixte entre les groupes ethniques de Han après la récupération de Taïwan », op.cit., p.86.

¹⁸⁸ Par ailleurs, 4,3% sont des mariages de niveau bas (homme) / haut (femme) et 23,2% sont des mariages de niveau haut (homme) / bas (femme). Ce sondage correspond à un autre sondage réalisé par Cai Shou-ling et Ju Hai-yuan qui montre que le niveau d'éducation des Waishengren de la deuxième génération est comparativement haut. Les chiffres cités proviennent de l'article de Wang Fu-chang. (Ibid., pp.65,76.)

¹⁸⁹ Ibid., p.82.

¹⁹⁰ « Cultural weapons penetrate the economic sphere at an intimate level, shaping the behavior patterns and barriers that constitute "position". The appropriation of incomes is determined by where these barriers are formed. Stratification, on its most material level, is shaped by the cultural market, and it is to this that we now turn ». Randall Collins, *The Credential Society-An historical sociology of education and stratification*, New York, Academic Press, Inc, 1979. p.58.

Dans la même strate, les gens se sentent à l'aise, car « la culture produit des relations verticales et horizontales et les personnes avec les ressources culturelles communes sont susceptibles d'établir un égalitarisme comme amis ou membre dans un groupe »¹⁹¹. Donc, s'agissant du mariage mixte, la stratification sociale¹⁹² est un élément qui non seulement dépasse le barrage social causé par le clivage de la catégorie sociale, mais aussi la conscience de communauté de même origine, car « la probabilité de former une union avec un immigré de même origine diminue avec le niveau de diplôme ».¹⁹³ En effet, selon la recherche de Wang Fu-chang, quand les enquêtés ont été interrogés sur l'élément qu'ils trouvaient le plus important, parmi la profession, le niveau d'éducation, la croyance, la classe, le groupe ethnique, le parti, etc., dans un sondage effectué par l'Academia Sinica à l'été 1999, la « profession » se classe première, le « niveau d'éducation » se classe en deuxième, tandis que le « groupe ethnique » arrive seulement en septième position pour les Waishengren et Taïwanais de souche.¹⁹⁴ Par ailleurs, dans un sondage fait par Wang Fu-chang en 2000, le résultat fait apparaître que le niveau d'éducation a un lien fort avec le mariage mixte et que le groupe ayant reçu une formation de niveau supérieur a effectué moins de mariages endogamiques ou au sein d'une communauté ayant la même origine¹⁹⁵.

Dans ce sens, le certificat d'étude supérieure est devenu « une monnaie culturelle abstraite »¹⁹⁶ qui favorise le mariage homogamique. Cela amène une mobilité sociale verticale d'une position en bas de l'échelle sociale vers une position d'élite¹⁹⁷, car «

¹⁹¹ Ibid., p.59.

¹⁹² « Social stratification means the differentiation of a given population into hierarchically superposed classes. It is manifested in the existence of upper and lower social layers. Its basis and very essence consist in an unequal distribution of rights and privileges, duties and responsibilities, social values and privations, social power and influences among the members of a society ». Pitirim Sorokin, *Social mobility*, London, Routledge Thoemmes Press, 1998, p. 11.

¹⁹³Christelle Hamel, Bertrand Lhommeau, Ariane Pailhe, Emmanuelle Santelli, « Rencontrer son conjoint dans un espace multiculturel et international », op.cit., p. 28.

¹⁹⁴ Wang Fu-chang, « L'occasion ou la concurrence ? le contenu de la conscience du groupe ethnique des Minnan et l'explication sur la différenciation régionale ». *La revue de la sociologie à Taïwan*, n° 4, Taïpei, 2002, p.16. 王甫昌, 族群接觸機會還是族群競爭 本省閩南人族群意識內涵與地區差異模式之解釋, 台北, 台灣社會學第四期, 2002, 頁 16.

¹⁹⁵ Wang Fu-chang, « La recherche de rapports entre le mariage mixte du groupe ethnique et les relations des groupes ethniques à Taïwan », dans *Le changement social et le paysage culturel : la comparaison de la société chinoise*, Hong Kong, L'institut de l'Asie pacifique de l'Université Chinoise de Hong Kong, 2001, p.408. <台灣的族群通婚與族群關係再探>, <社會轉型與文化變貌：華人社會的比較>, 香港, 香港中文大學亞太研究所, 2001, 頁 408.

¹⁹⁶ « ...the same holds for the groups that have emerged in the twentieth century based upon the abstract cultural currency of educational credentials ». Randall Collins, *The Credential Society - An historical sociology of education and stratification*, op. cit., p. 94.

¹⁹⁷ « By vertical social mobility is meant the relations involved in the transition of an individual (or a social object) from one social stratum to another. According to the direction of the transition there are two types of

l'éducation mène à une position d'élite et offre l'occasion de mobilité sociale, l'Université attire la plupart des membres de la population qui ont une chance d'atteindre une position d'élite ». ¹⁹⁸ En effet, dans un sondage de l'Academia Sinica, fait par Ju Hai-yuan en 1984, sur la réputation des carrières, le professeur universitaire était en tête du classement de la grille suivi par le gouverneur de province, le juge, le député, le chef d'entreprise, le médecin. ¹⁹⁹ Cela démontre bien que c'est l'ensemble de la société qui attache de l'importance à l'éducation, sans cela, le professeur universitaire ne pourrait pas prendre la première place du classement social. C'est aussi la raison pour laquelle Mme Zhou rêvait de se marier à un professeur et que Monsieur Zhou (l'officier de police) a tout fait pour réussir à obtenir une maîtrise et un travail comme assistant dans le but de prouver qu'il était sur le chemin vers la position de professeur. Dans ce contexte où le diplôme prévaut, le mariage mixte du groupe ethnique a été transformé en une homogamie de statut social. Pour la génération des baby-boomers, le groupe ethnique n'est plus un obstacle au mariage par rapport au « capital culturel », un nouveau symbole de « statut social ». Surtout pour les Waishengren, car 43,54% d'entre eux ont reçu une éducation supérieure, chiffres à comparer au 18,42% pour les Minnanren et aux 20,38% chez les Hakka (selon un sondage de 1993). ²⁰⁰

4.3. L'homogamie culturelle sans la contrainte traditionnelle et sociale : la troisième génération

Les Taïwanais de la génération Y ont grandi dans un contexte économiquement plus riche par rapport à la génération des baby-boomers. L'évolution du contexte social a aussi été extrême. La première génération vivait dans une société agricole traditionnelle des Han, une

vertical social mobility: ascending and descending, or social climbing and social sinking. According to the nature of stratification, there are ascending and descending currents of economic, political, and occupational mobility, not to mention other less important types ». Pitirim Sorokin, *Social mobility*, London, Routledge Thoemmes Press, 1998, p. 133.

¹⁹⁸ By continually telling the public that its education led to elite positions and by offering the opportunity for social mobility, the university attracted most of the members of the populace who had any chance to reach elite positions. Randall Collins, *The Credential Society-An historical sociology of education and stratification*, op. cit., p. 128.

¹⁹⁹ Ju Hai-yuan, « La recherche d'une mesure subjective du statut des carrières à Taïwan », *Recueil du 4e séminaire de sociologue scientifique*. Nangang, L'institut de recherche de San-min-zhu-yi. 1985, p.127. 瞿海源, <地區職業地位主觀測量之研究>第四次社會科學研討會論文集, 南港, 中央研究院三民主義研究所, 1985, 頁 127.

²⁰⁰ Hong Yong-tai, Li Jun-ren, Sun Rui-xia, « L'analyse de la distribution du lieu de naissance dans le changement social précédent et le sondage de la volonté sociale », Lecture pendant le séminaire de l'Application des données de sondage de la volonté sociale à Taïwan. 15-17/03/1993. p.30. 洪永泰、李俊仁、孫瑞霞, 歷次社會變遷與社會意向調查的籍貫分佈分析, 宣讀於台灣地區社會意向調查資料運用學術研討會, 中央研究院人文社會科學研究中心主辦, 1993年3月15日至17日, 頁 30.

époque pendant laquelle les gens conservaient fidèlement des valeurs traditionnelles. La deuxième a traversé une période charnière, entre conservatisme et progressisme, avec des transformations radicales dans l'agriculture et l'industrie, un passage d'une société traditionnelle à une société moderne. Enfin, après beaucoup de changements, le contexte social de la troisième génération, la génération Y, est celui d'une société moderne et industrielle, avec pour conséquence, un ensemble de valeurs totalement différent de celui de la première génération au niveau du mariage.

4.3.1. Le certificat d'étude supérieure n'est plus le symbole du statut social

La massification de l'éducation est un phénomène qui se retrouve dans toutes les sociétés modernes. Ainsi, à Taïwan, selon les statistiques démographiques en relation avec le niveau d'éducation, 70% des jeunes nés en 1981 ont obtenu un diplôme d'études supérieures. Cette banalisation s'explique d'une part, par l'augmentation du nombre d'établissements dispensant un enseignement supérieur, dont les universités, qui permet, mécaniquement à plus de jeunes de poursuivre leurs études, et d'autre part, par la diminution de l'attrait des jeunes pour une entrée rapide sur le marché du travail, de moins en moins de jeunes veulent entrer à l'usine avec un simple statut (et salaire) d'ouvrier ou aller à la campagne pour devenir paysan. Le certificat d'études supérieures est devenu un critère de base sur le marché du mariage pour beaucoup de jeunes de la troisième génération. « L'alliance bien assortie » du statut social n'est plus un obstacle au mariage dans une société où l'éducation est banalisée.²⁰¹

Par rapport à mes enquêtés de la deuxième génération parmi lesquels trois couples sur cinq s'étaient rencontrés à l'Université, ce n'est le cas d'aucun couple de la troisième génération n'a fait cette rencontre à l'Université. À l'inverse, « le réseau relationnel personnel des individus constitue un dernier mode de rencontre ».²⁰² Cela signifie que, puisque la majorité des jeunes de leur génération sont diplômés de l'Université, le diplôme perd sa valeur de symbole de statut social, au fur et à mesure de cette massification de l'éducation. Par ailleurs, les valeurs traditionnelles subissent aussi une évolution

²⁰¹ L'autre fonction de l'école, sur le marché du mariage, est que ce genre de mariage endogamique de statut social peut satisfaire à la règle sociale de « l'alliance bien assortie » (門當戶對). Wang Fu-chang, « La cause et la mode du mariage mixte entre les groupes ethniques de Han après la récupération de Taïwan », op.cit., p.81.

²⁰² Christelle Hamel, Bertrand Lhommeau, Ariane Pailhe, Emmanuelle Santelli, « Rencontrer son conjoint dans un espace multiculturel et international », op.cit., p.10.

fondamentale, leurs parents ne leur ont pas mis la pression afin de pérenniser le nom familial. Ce sujet est développé ci-dessous.

4.3.2. Une émancipation par rapport aux valeurs traditionnelles

Si l'on observe l'âge moyen auquel mes enquêtés waisheng de la troisième génération se sont mariés, on constate qu'il est généralement plus élevé que celui de la deuxième génération (Monsieur Guo, mariage à 35 ans, Monsieur Du, 34 ans, Monsieur Ho et Monsieur Ku, 30 ans). En fait, selon les statistiques du Ministère de l'Intérieur, l'âge moyen au mariage en 1981 (pour la deuxième génération) était de 27,6 ans pour les hommes et 24 ans pour les femmes, tandis qu'en 2011 (pour la troisième génération), il passe à 31,8 pour les hommes et 29,4 pour les femmes²⁰³. Autrement dit, l'âge moyen au mariage des couples de la génération Y est au moins de quatre ans (pour les hommes) et cinq ans (pour les femmes) supérieur à celui de la deuxième génération. Pour trouver des explications à ce phénomène, le mieux est d'examiner la mutation des valeurs entre les trois générations à Taïwan.

D'abord, pour la première génération, s'agissant du mariage, la valeur traditionnelle des Han était de pérenniser le nom de sa famille. Dans le but d'effectuer cette mission familiale, ils aimaient mieux se marier avec une femme handicapée plutôt que de ne pas se marier. À l'opposé, les gens de la troisième génération ne portent plus du tout cette valeur. Chacun prend progressivement conscience de soi. Pérenniser le nom de la famille est devenu une valeur démodée pour eux, face à la montée d'une prise de conscience progressive, même s'ils étaient le fils unique de la famille. Donc, ils n'ont plus le souci de devoir trouver leur future épouse, ni d'être obligés de se marier avec n'importe qui, juste pour satisfaire leurs parents. Ce comportement est une mutation claire entre les générations. Par ailleurs, le cas du mariage de Monsieur et Mme Ku (chercheur), avec la femme neuf ans plus âgée que le mari, est une anomalie du point de vue de l'acceptation traditionnelle par rapport aux différences d'âge alors que leur union est normale du point de vue des valeurs culturelles, dont la religion et l'éducation. Donc, je pense que la génération Y s'est émancipée progressivement des obligations traditionnelles que leurs parents et la société leur imposaient. Ils sont devenus plus libres que jamais vis-à-vis de ces valeurs traditionnelles.

Dans un contexte social d'émancipation individuelle et de montée de la confiance en soi, les jeunes Taïwanais ont pu choisir tranquillement le conjoint qui correspond à leurs idées,

²⁰³ Site Internet du « Département des Ménages du Ministère de l'Intérieur » (內政部戶政司全球資訊網), consulté le 21 mai 2019.

leurs valeurs, leurs goûts, leurs habitudes. Par essence, ce n'est plus un mariage mixte entre groupes ethniques, mais une homogamie culturelle sans la contrainte traditionnelle et sociale.

Chapitre 5 – Le mariage mixte : évolution des perceptions du sein des familles

Les Taïwanais de souche ont conservé les coutumes anciennes et les valeurs traditionnelles des Han dont leurs ancêtres avaient hérité à partir de la dynastie Ming et Qing. Une de ces traditions, c'est le patriarcat. Les enfants n'osaient pas défier l'autorité paternelle. Donc, s'agissant du mariage, l'attitude du père était un seuil incontournable à Taïwan pour les femmes nées avant la fin de la guerre sino-japonaise. Au fur et à mesure de la chute du patriarcat, leur opinion est devenue seulement une référence pour leurs filles.

5.1. L'attitude des parents de la première génération

Les parents de la première génération de femmes bensheng étaient nés au début du 20^{ème} siècle, à un moment où la société taïwanaise gardait encore un ensemble de traditions et de coutumes très anciennes. S'ils adhéraient encore à certains clichés sociaux, l'influence sur le mariage de leurs enfants était énorme.

5.1.1. Une honte familiale :

Avant 1945, Taïwan était une société agricole traditionnelles de Han.²⁰⁴ Les lettrés, les agriculteurs, les artisans, les marchands et les militaires ont chacun un statut bien défini dans l'échelle des hiérarchies sociales. On distingue tout de même deux classes dans les catégories agricoles : la classe de propriétaire foncier et la classe de fermier. Dans la mentalité traditionnelle de Han, le statut social des militaires était le plus bas dans la société.²⁰⁵ Avec l'arrivée des Waishengren, entre 450 000 et 580 000 soldats s'installent à Taïwan²⁰⁶. Selon notre recherche empirique, un sentiment social de dégoût envers les soldats

²⁰⁴ En 1905, la proportion de la population qui travaille dans l'agriculture, l'industrie et les services est respectivement de 70%, 6,6% et 23,4%. En 1940, la proportion devient 59,3, 13,4% et 27,3%. Liu Ke-zhi, *L'augmentation démographique et le développement économique*, Taïpei, Lian-jing, 1975. p.106. 劉克智, 〈台灣人口與經濟發展〉, 台北, 聯經出版社, 1975, 頁.106.

²⁰⁵ En fait, le statut social du militaire comme métier dans la société chinoise est mis en évidence par un proverbe ancien : « Le bon fer ne sert pas à faire des clous, les honnêtes hommes ne deviennent pas soldats. (好鐵不打釘;好男不當兵) » (le grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise). Les lettrés, les agriculteurs, les artisans, les marchands, les militaires (士農工商兵) sont des catégories de statut social. Le commerçant est considéré comme un homme rusé (voire malhonnête) et le militaire, comme quelqu'un qui ne produit rien. Cela fait partie des stéréotypes traditionnels de la société chinoise dans laquelle le confucianisme est privilégié, même jusqu'au milieu du 20^{ème} siècle. À Taïwan, c'est aussi un phénomène général, soit dans le groupe ethnique continental, soit dans le groupe ethnique taïwanais de souche.

²⁰⁶ Yang Meng-hsuan, « La recherche de l'histoire sociale taïwanaise sur les civils et les militaires de classe moyenne et inférieure dans les années 50 », recueillie dans *La République de Chine qui s'est réfugiée à Taïwan pendant soixante ans après la Seconde Guerre mondiale*. Taïpei, Qian-Wei-Chu-Ban-Che, 2010, pp. 537-540.

est omniprésent. Je présente ainsi une interprétation : l'inégalité de la structure politique, considérée comme la cause de tension entre les Waishengren et Benshengren par certaines recherches à Taïwan, n'était pas vraiment le barrage principal au contact social et au mariage mixte entre les Waishengren et les Benshengren. Il me semble que le principal obstacle serait plutôt une mentalité discriminatoire envers les militaires et un sentiment d'antipathie envers les immigrants nouveaux. Il faut se souvenir que la population des Taïwanais de souche est majoritairement composée par des paysans, non par des élites. Pour ces gens de la campagne, les discussions sur les inégalités politiques n'ont rien à voir avec leur vie quotidienne. Au contraire, beaucoup de paysans ont profité de « la réforme agraire » effectuée par le KMT à partir de 1949.²⁰⁷

Quatre sur cinq de mes enquêtées de la première génération ont raconté que se marier avec un militaire, que ce soit un simple soldat ou un officier, était une source de honte familiale pour les Taïwanais de souche. Mme la colonelle Chang, issue d'une famille pauvre, exprimait ses regrets quand elle a raconté la cérémonie du mariage :

« Se marier avec un militaire était une honte pour les Taïwanais de souche à cette époque. Mon père n'a pas assisté à la cérémonie, ni au grand repas dans le restaurant Central (中央酒店) à Jiayi (嘉義). Toutefois, ma mère, mes deux frères cadets et ma sœur cadette y sont venus ».

Dans le cas de Mme la générale Wu, son père, maire d'un canton était opposé à leur mariage. Elle a dit :

« Mon père était contre ce mariage, car marier sa fille à un militaire que ce soit un soldat ou un officier lui faisait perdre la face même si je risquais de rester célibataire (à mon époque, une femme de 26 ans était une “vieille femme célibataire” (老處女) sur le marché du mariage). Mais après les efforts de ma mère et mon frère, nous nous sommes mariés à Kaohsiung en 1959 avec l'accord tacite de mon père. Néanmoins, mes parents n'étaient pas présents à la cérémonie du mariage, car pour mon père, c'était une chose honteuse ».

Selon Mme Wu, la raison pour laquelle son père était contre le mariage, c'était le statut inférieur des militaires dans la société taïwanaise. Dans le cas de Mme Liu (dont le mari était chauffeur), la raison pour laquelle son père s'était opposé à son mariage, c'est que, d'abord, les Waishengren repartiraient en Chine un jour et qu'ensuite, ils n'avaient pas de

楊孟軒〈五零年代外省人中下階層軍民在台灣的社會史初探〉，收錄於〈中華民國流亡台灣六十年及戰後台灣國際處境〉，台北，前衛出版社，2010，頁 537-540。

²⁰⁷ Samia Ferhat, *Le Dangwai et la démocratie à Taïwan*, op.cit., pp.48-50.

propriété foncière à Taïwan. Par ailleurs, le salaire des militaires était maigre. Son père l'avait mise en garde :

« Ne reviens pas pour me demander du secours si tu n'as plus d'argent pour manger un jour ».

C'est un phénomène intéressant que le pauvre qui méprise le pauvre.

5.1.2. Un stéréotype social

Étant donné que beaucoup de soldats se sont mariés avec des femmes handicapées comme dans le cas de la mère de Monsieur Tong, une image négative des Waishengren s'est formée et le mariage mixte avec les Waishengren a été stigmatisé. Selon Mme la générale Wu, la fille du maire du canton, il existait un préjugé à cette époque dans la communauté de Hakka à Pingtung (屏東) : seules les femmes issues d'une famille humble, dont les femmes handicapées, se mariaient avec des militaires continentaux. Cependant, ce stéréotype existait encore dans les campagnes jusque dans les années 1990, comme l'atteste le récit de Mme Zhan sur la protestation familiale avant de se marier avec un Waishengren divorcé :

« C'est un préjugé social, il n'y avait que les femmes handicapées qui voulaient épouser les Waishengren ».

Donc, l'attitude des parents de la première génération est remplie de ces stéréotypes sociaux et d'un sentiment de dégoût vis-à-vis des Waishengren.

5.2 L'attitude des parents de la deuxième et troisième génération

Après les années 1980, la société taïwanaise a beaucoup changé au niveau de l'autorité paternelle. L'autorité patriarcale était devenue de plus en plus faible. Ainsi, à part dans certaines familles, en général, les parents ne sont pas intervenus dans le mariage mixte entre les Waishengren et les Taïwanais de souche, que ce soit pour la deuxième ou pour la troisième génération. Autrement dit, l'autorité patriarcale à Taïwan a été submergée par la vague des Droits de l'Homme après la Seconde Guerre mondiale. Par ailleurs, la société a été déchirée en deux, idéologiquement et politiquement : pro-indépendantiste contre pro-unification ; pro-PDP versus pro-KMT après les années 1990. Par une heureuse coïncidence, dans les familles de Minnan et de Hakka de mes enquêtés, la majorité des pères sont indépendantistes. Cela est favorable à ma recherche sur le mariage mixte pour mesurer l'attitude des parents taïwanais de souche qui sont idéologiquement hostiles aux

Waishengren. Lors de mes entretiens, j'ai remarqué une attitude commune chez les pères qui est différente de celle des mères.

5.2.1. Le respect tacite : côté des pères

En ce qui concerne l'attitude du père de Mme Tong, voici la narration sur le scénario lorsqu'elle a confié son secret à son père :

« Je me souviens de la première fois où j'ai parlé de mon mari avec mon père et de la situation véritable de sa famille dont le père décédé était un vieux soldat et la mère une handicapée. Il avait l'air hésitant. Même s'il n'a pas protesté, il m'a proposé de connaître plus d'hommes. Quant à ma mère, elle n'avait aucune opinion comme les femmes de cette époque. Enfin, mon père a respecté mon choix et a rendu visite à la mère et la grand-mère de mon mari. Je pense qu'une des raisons pour lesquelles il a accepté, c'est qu'il savait que mon mari a achevé ses études de doctorat dans un contexte vraiment difficile et que ses frères avaient travaillé durement ».

Quant à Mme Tu de la troisième génération, son père a respecté sa décision et l'opinion de sa mère. Elle a dit :

« En ce qui concerne la position politique de mes parents, pour le parti favori, même s'ils sont partisans du PDP, ma mère est modérée, tandis que mon père est plus impliqué. Quand mon futur mari et moi sommes revenus chez mes parents, ma mère avait demandé à mon père de changer le canal de télévision pro-PDP et d'éviter les sujets politiques, car le fait que les Waishengren étaient sympathisants du KMT, c'est un point de vue commun ».

En fait, parmi mes enquêtés, il n'y a qu'un couple de la deuxième et de la troisième génération dont les parents sont des sympathisants du KMT. Les autres parents sont soit indépendantistes, soit partisans modérés du PDP. En ce qui concerne la barrière au mariage mixte causée par le groupe ethnique de la deuxième génération, en dehors de Monsieur Zhan (commerçant), homme divorcé et père de deux filles, qui était rejeté par la famille de sa future épouse, l'attitude des pères de mes enquêtées était généralement la réticence. En effet, selon un sondage en 1987 fait par le magasin « Global Views Monthly » (遠見), 93% des parents bensheng de la deuxième génération affirmaient que le groupe ethnique n'était pas un facteur de la prise de décision au niveau du mariage mixte, ni pour eux-mêmes, ni pour leurs enfants.²⁰⁸

²⁰⁸ Wang Fu-chang, « La cause et la mode du mariage mixte entre les groupes ethniques de Han après la récupération de Taïwan », op.cit., p. 70.

5.2.2. L'attitude positive et pragmatique : côté des mères

Par rapport aux pères bensheng, l'attitude des mères de nos enquêtées envers le mariage mixte était plutôt positive en raison de l'expérience désagréable sur le statut des femmes dans la société taïwanaise de souche. (Nous traiterons particulièrement de ce statut dans le chapitre suivant). L'autre raison de leur attitude positive, c'est que l'image sociale de l'homme waisheng par rapport au statut des femmes est globalement positive. Plus précisément, les mères étaient plus pragmatiques sur le mariage de leurs filles. La mère de Mme la manager Qiu de la deuxième génération est dans ce cas. Elle a dit :

« Mon père est mort tôt à cause d'un cancer de l'estomac. L'attitude de ma mère était positive parce qu'il existait un point de vue commun à cette époque, que dans la famille continentale, les femmes ont autant de droits que les hommes ».

Dans le cas de Mme la restaurateur Wang, sa mère a exprimé le même point de vue. Elle s'est souvenue :

« Ma mère me disait toujours que la femme était mieux traitée dans une famille de Waishengren (auteur : sachant que sa mère était épicière, il est raisonnable de penser qu'elle a eu beaucoup de contacts avec sa clientèle). En effet, je me souviens que quand je suis allée chez mes camarades taïwanais de souche quand j'étais élève, leur mère ne pouvait manger avant que leur père ait fini ».

Quant à Mme la designer Tu (troisième génération), sa mère était satisfaite de son beau-fils. Elle a dit :

« Lorsque j'ai confié à ma mère que j'avais un petit ami waisheng, elle s'est renseignée auprès de ses amies sur le mariage mixte avec les Waishengren. Selon elles, les Waishengren chérissaient plus leurs filles, leurs belles-filles et leurs femmes, par rapport aux Benshengren qui étaient sexistes. Donc, mon mari a été bien accueilli par ma mère, victime de sexisme dans la société traditionnelle ».

En effet, selon un sondage sur 775 personnes (les parents taïwanais de la deuxième génération quel que soit le groupe ethnique) fait par Chang Yu-shan qui portait sur l'attitude des parents envers le mariage de leurs enfants, 16,6% (129/775) des parents bensheng de la deuxième génération souhaitaient que leurs enfants se marient avec des Waishengren, tandis que seulement 0,4% (3/775) des parents taïwanais de souche souhaitaient un mariage

endogamique. 83% parmi eux se sont montrés réticents.²⁰⁹ Même si cette recherche ne se consacre pas à l'attitude sociale sur le mariage mixte entre l'homme waisheng et la femme bensheng, ce résultat 83% de réticents fournit des enseignements intéressants. Premièrement, il n'y a que 3 enquêtés sur 775 qui sont contre le mariage mixte. Deuxièmement, le décalage entre « favorable » et « défavorable », soit 129/775 contre 3/775, est énorme. Troisièmement, les enquêtés réticents pourraient changer leur attitude au cas où leurs filles auraient un petit ami waisheng. Ainsi, on peut imaginer que si les personnes interrogées ne sont que les mères bensheng, le résultat de ce sondage se rapprocherait encore plus étroitement de notre recherche empirique.

5.3. L'attitude singulière des parents de la troisième génération

En fait, la condition économique est un facteur important pour les parents de filles, quelle que soit l'époque, mais d'autant plus pendant les périodes économiquement plus difficiles. Cependant, le critère de la condition économique est différent. Pour la première génération, ce qui inquiétait les pères des femmes évoquées, c'était la capacité à assurer les besoins de base, pour survivre comme on le voit dans la phrase du père de Mme la chauffeur Liu : « *Ne reviens pas pour me demander du secours si tu n'as plus d'argent pour manger* ». Pour la deuxième génération, Taïwan était en plein essor économique avec « la croissance avec égalité »²¹⁰. Donc, la situation économique n'était plus le souci principal des parents. Mais, au cours des entretiens avec les enquêtés de la troisième génération, nous sommes étonnés que le sujet économique soit à nouveau un objet de discussion entre les filles et les parents s'agissant du mariage endogamique ou mixte. Parmi les parents de cette génération, deux sur quatre ont imposé spécifiquement des conditions de sécurité économique comme condition au mariage. Pour expliquer pourquoi elle n'avait pas choisi un homme bensheng, Mme l'ingénieur Ho a confié lors d'un entretien individuel :

« *J'ai eu un petit-ami avant mon mari. Il me semble que **la condition économique est plus importante que le groupe ethnique pour mes parents**, car mon premier petit ami était peu solide s'agissant de la condition économique même s'il était Minnan* ».

²⁰⁹ Chang Yu-shan, *La recherche d'identification des Waishengren de la deuxième génération*, op.cit., p.39.

²¹⁰ Jusqu'à 1980, le degré d'inégalité économique est à un niveau relativement bas. Ce processus de développement est appelé « la croissance avec égalité ». Cai Shou-ling, « Le développement de la mobilité sociale : La réflexion sur certains dossiers et le concept de recherche », *Le séminaire sociologique 1997*, L'Academia Sinica, 1997, p.13. 蔡淑鈴，社會流動之發展：一些文獻回顧與研究構想，1997 社會學研討會，中央研究院社會研究所，1997，頁 13.

Mme la designer Tu a reconnu que ce facteur était essentiel pour sa mère, de sorte qu'elle s'est confiée à son futur mari pendant la période de connaissance avant le mariage. Elle a dit dans un entretien individuel :

« Ma mère est très pragmatique parce qu'elle est en charge des dépenses familiales depuis toujours. Elle souhaitait que je puisse me marier avec un homme plus à l'aise économiquement que mon père, (dont le revenu était faible). Donc, avant de rendre visite à mes parents, mon mari a mis fin à son travail à domicile et est entré dans une grande entreprise comme designer artistique de publicité ».

En fait, Mme Ho est issue d'une famille de classe moyenne supérieure, tandis que Mme Tu est issue d'une famille de la classe moyenne. Mais, quelle que soit la classe économique à laquelle leur famille appartient, il semble que la situation économique soit un facteur essentiel et principal de décision, même si la position politique des deux familles du couple est opposée. Autrement dit, les parents n'ont pas présenté leur opposition en raison du groupe ethnique, mais pour une raison économique. Ce phénomène est totalement différent de ce que j'avais prévu, car à Taïwan, on semble baigner dans une société où l'idéologie politique règne. Pourquoi le facteur économique prédomine-t-il quand il s'agit de mariage mixte ? Pour répondre à cette question économique, le mieux est de comparer le contexte économique des années 2010 (la plupart des jeunes de la génération Y se sont mariés pendant cette période) avec celui des années 1980 (la plupart des jeunes de la génération baby-boom se sont mariés à cette période). Le prix des propriétés immobilières a beaucoup augmenté pendant ces 30 ans. C'est un phénomène global dans les pays développés et en développement. En conséquence, le loyer est devenu une dépense considérable pour un jeune couple s'il ne possède pas son propre appartement. Dans cette situation-là, par rapport à la réalité de la pression économique à laquelle le jeune couple fait face, l'opposition idéologique des parents est devenue dérisoire par rapport à la vie quotidienne. Monsieur Tu a ainsi demandé à ses parents de le financer pour acheter un appartement. En bref, pour la troisième génération, s'il y avait une opposition venant des parents, c'est sur le facteur économique. Le groupe ethnique du futur gendre n'est plus un sujet qui intéresse les parents taïwanais de souche. Cependant, si pour les parents de la première génération aussi, la situation économique était une raison pour laquelle ils s'opposaient à une proposition de mariage, cela ne signifie pas qu'elle était le seul obstacle. Le père de Mme la capitaine Zheng s'est opposé à son mariage, même si le revenu de son

mari, un capitaine, était le plus haut à cette époque.²¹¹ Cela nous montre un phénomène général dans la société taïwanaise : le sentiment de dégoût dominé par l'hostilité xénophobe est plus irrationnel par rapport l'hostilité idéologique. C'est un élément qui ne peut pas être négligé lors de l'analyse de la formation identitaire. Par ailleurs, selon le sociologue Wu Rui-ren (吳叡人), il convient de noter qu'« une mentalité xénophobe (仇外心理) très forte existait déjà avant les événements 2.28 ».²¹² Selon le journaliste continental de cette époque, Tong Xian-long (唐賢龍), comme pour les crues de rivière, ce sentiment hostile avait besoin d'une sortie. C'est les événements 2.28 qui en a fourni une à la xénophobie.²¹³

En conclusion, d'un côté, s'agissant du mariage mixte à Taïwan, comme la société a évolué rapidement pendant les 70 dernières années après la rencontre entre les immigrants nouveaux et ceux les plus anciens, la mentalité et les valeurs des parents ont changé au fur et à mesure des changements sociaux. C'est la raison pour laquelle nous ne pouvons pas négliger l'attitude des parents envers le mariage mixte, car elle fait partie de l'intégration sociale. D'un autre côté, à travers l'attitude des parents envers le mariage mixte entre les Waishengren et les Taïwanais de souche des trois générations, nous retrouvons la trace des changements sociaux des soixante-dix dernières années (1945-2017).²¹⁴ Pendant la première génération, la protestation des parents envers le mariage mixte avec un Waishengren vient d'une mentalité xénophobe et discriminatoire. Pour les deuxième et troisième générations, au fur et à mesure de l'affaiblissement de l'autorité patriarcale et de la prise de conscience du droit des femmes, l'opposition idéologique et politique est devenue impuissante envers le mariage mixte. Par ailleurs, quand la génération Y est entrée sur le marché du mariage, le contexte économique avait beaucoup changé. Le prix des logements avait grimpé à un niveau tellement élevé que les nouveaux mariés n'arrivaient même plus à acheter un logement d'une pièce sans l'aide financière de leurs parents. C'est la raison pour laquelle la condition économique est devenue le nouveau souci principal. Ainsi, le sujet du groupe

²¹¹ Le revenu de l'équipage des navires de commerce était très bon à cette époque. C'est la raison pour laquelle le père de Monsieur Wang, restaurateur, avait repris ce métier et économisé le capital nécessaire à l'ouverture de son propre restaurant.

²¹² Wu Rui-ren, « Trois patries : le conflit identitaire de la Nation d'après-guerre ». In *Ethnicity, Nation, and the Modern State : Rethinking Theory and Experience in Taiwan and China*, Hsiao A-qin, Wang Hong-lun, Nangang, l'Academia Sinica, 2016, p.57. 吳叡人, <三個祖國：戰後初期台灣的國家認同競爭>, in 蕭阿勤、汪宏倫 (族群、民族與現代國家經驗與理論的反思)。南港, 中央研究院社會學研究所, 2016, 頁. 57.

²¹³ Le journaliste Tong Xian-long qui est arrivé à Taïwan avant les événements 2.28 a détaillé ce phénomène. Tong Xian-long, *Les points de vue différents sur l'incident taïwanais*, op.cit., pp.237-240.

²¹⁴ Les premiers entretiens ont eu lieu en décembre 2017.

ethnique n'est plus un obstacle sur le marché du mariage de la deuxième et troisième génération des Waishengren.

Chapitre 6 - Le mariage mixte : une opportunité de mobilité sociale ?

Étant donné que les entretiens ont été mis en place par génération à partir de la première génération et se sont terminés par la troisième génération, en tant qu'enquêteur, je peux ressentir fortement la mutation du monde social à travers les récits sur les occasions de contact et de rencontre des conjoints.

6.1. La société “immobile” : la première génération

En ce qui concerne la stratification économique, avant la réforme agraire (1949-1953), les fermiers qui ne détenaient pas de terre et les petits propriétaires qui ne détenaient que 5,7% des terres, étaient en bas du classement économique²¹⁵. Après l'arrivée des Waishengren, manquant de terres, les militaires étaient devenus une classe inférieure dans la société bien qu'il y ait encore des Taïwanais de souche plus pauvres selon ce qu'a dit Mme Lin :

« Toute ma famille a habité dans un fortin abandonné à proximité à la mer pendant 13 ans à partir de 1949. Les vagues de mer pouvait s'approcher de chez nous quand un typhon arrivait. Cependant, des citoyens qui habitaient dans les villages littoraux du sud-est de Taïwan étaient encore plus pauvres que nous ».

Selon mes enquêtés venues de cette région littorale (Mme la colonelle), les terres là-bas étaient infertiles. Cependant, après que les ouvriers agricoles soient devenus propriétaires grâce à la réforme agraire, les militaires sont logiquement devenus la classe plus basse. Ce serait la raison pour laquelle le gouvernement du KMT a émis en 1954 des « bons de possession de terre en Chine pour les militaires » (戰士授田證), qui seraient utilisables après la reconquête de la Chine. Ces documents ont joué un rôle dans le processus de formation d'une identité Waishengren, même si, en fait, ce n'était qu'un bout de papier destiné à calmer les plaintes des militaires. En 1990, le gouvernement a fini par permettre le versement d'une indemnité contre ses bons, 50 000 NTD/unité, c'est-à-dire environ 1200

²¹⁵ Dans le livre intitulé : *La biographie commentée de Ye Shi-tao* (1925-2008), un écrivain important dans le mouvement de la littérature taïwanaise, l'auteur a écrit : « pour les petits propriétaires comme la famille Ye, le statut de propriétaire a perdu son sens réel après la réforme agraire en 1949. Par rapport aux grands propriétaires qui ont pu transformer leurs biens agricoles en biens industriels, évoluant de grand propriétaire à grand capitaliste, les petits propriétaires n'arrivaient pas vivre de leurs terres. Au final, la plupart d'entre eux les ont revendues pour satisfaire leurs besoins quotidiens ». Peng Rui-jin, *La biographie commentée de Ye Shi-tao*, Kaohsiung, Chun-hui, 1998, p.31. 彭瑞金, 〈葉石濤評傳〉, 高雄, 春暉, 1998, 頁 31.

euros²¹⁶. Avec cette somme, en 1990, on ne pouvait même pas s'acheter un mètre carré de terre à la campagne. On comprend ainsi la raison pour laquelle, sur le marché du mariage, ils n'avaient que le choix entre des « vieilles femmes », des femmes issues de familles démunies ou des femmes handicapées (excepté Monsieur Liu, le chauffeur). En général, l'attitude méprisante de tous les parents envers leur beau-fils illustre bien que les Waishengren étaient dans une position économiquement défavorable s'agissant du mariage mixte. C'est une des raisons pour laquelle les hommes waisheng de la première génération n'ont pu contracter des mariages mixtes qu'avec des femmes besheng en bas de l'échelle sociale. Donc, du point de vue du statut social, c'est un mariage mixte de niveau bas/bas, sans la mobilité sociale.

6.2. La mobilité verticale : la deuxième génération

Dans la narration des femmes de la deuxième génération, nous notons que, même si la condition économique de leur famille d'origine était faible, leur père et/ou leur mère les ont soutenues soit moralement, comme la mère de Mme Qiu, soit financièrement comme les pères de Mme Wang, de Mme Tong et de Mme Zhou. La situation de Mme Zhan est l'exception à cette règle.

Cela met en évidence que de plus en plus de parents de la deuxième génération besheng avait pris conscience que la formation était un moyen de promouvoir la mobilité sociale, du bas vers le haut, car ils avaient éprouvé l'impuissance à changer leur sort même s'ils avaient travaillé durement, jour et nuit, alors que la nation était dans une période d'essor économique. Cependant, l'attitude des parents n'est pas l'unique force de changement. Le point déterminant, c'est la volonté forte des femmes de sortir de la couche sociale de leur famille d'origine. Par exemple, Mme Wang, qui devait s'occuper de l'épicerie, a fini son master en travaillant à mi-temps et son doctorat avec l'aide financière de son beau-père. Mme Qiu a continué ses études supérieures en travaillant à mi-temps après la mort de son père, décédé alors qu'elle n'avait que 18 ans. Évidemment, grâce à cette mobilité verticale des femmes taïwanaises, le mariage mixte entre les hommes waisheng et les femmes besheng éduquées a pris de l'ampleur. En effet, selon un sondage, 71,9% des Waishengren interrogés de la

²¹⁶ À part les morts et les blessés graves durant une bataille, un militaire ne pouvait obtenir qu'un seul de ces bons après 20 ans de service. Laws & Regulation of the Republic of China.
<https://law.moj.gov.tw/LawClass/LawAll.aspx?pcode=F0140009>, consulté le 21 septembre 2020.

deuxième génération avaient reçu une formation supérieure²¹⁷. En l'occurrence, le mariage mixte est aussi un résultat de la mobilité verticale.

6.3. La mobilité horizontale : la troisième génération

La troisième génération est née dans les années 90, à un moment où le degré de l'inégalité économique est au niveau le plus bas. Dans une société de plus en plus riche et diversifiée, les occasions de mobilité horizontale ont augmenté. C'est la raison pour laquelle les espaces publics tels que les églises, les groupes ou associations fournissant un lien entre les deux sexes sont devenus les nouveaux lieux de la rencontre pour les conjoints de la troisième génération. L'école et le bureau ne sont plus les uniques lieux de rencontre à cette époque, comme c'était le cas pour la génération de leurs parents. Autrement dit, il n'existe pas un lieu spécifique de la rencontre pour le mariage mixte de la troisième génération.

Le bilan

En ce qui concerne l'appellation de "Waishengren", au début, ce n'est simplement qu'un symbole social pour les nouveaux immigrants. Autrement dit, c'est la conscience d'être un groupe en fonction de son lieu d'origine. Mais pour la deuxième génération, née à Taïwan, la signification varie en fonction des différentes périodes. Avant les années 1990, moment où le mouvement d'opposition et de "taïwanisation" ou d'"indigénisation"²¹⁸ a pris sa

²¹⁷ Selon une recherche faite par Fan Yun et Chang Chin-fen, un des caractères des immigrants venus à Taïwan avec le KMT est que leur niveau moyen d'éducation est plus élevé que celui des continentaux d'alors. La proportion de la formation supérieure des Waishengren de la première génération est 9 fois plus élevée que celle des Minnan et 7 fois plus élevée que celle des Hakka. Le haut niveau d'éducation est vraiment un caractère collectif des Waishengren de la première génération. (p.278) Par ailleurs, le haut niveau d'éducation des pères évoqués a un effet positif pour leurs enfants sur l'acquisition d'un haut niveau d'éducation. (...) étant donné que la classe et le niveau d'éducation sont les facteurs essentiels qui influencent le niveau d'éducation de la génération suivante, quand les pères waisheng avaient appartenu à la classe des cols blancs et obtenu une éducation de haut niveau, leurs privilèges de contexte ont naturellement bénéficié à leurs enfants. Fan Yun & Chang Chin-fen, « L'effet de la position structurelle sociale dans la différence ethnique de la concrétisation d'une haute éducation à Taïwan », Taïpei, *La revue trimestrielle de la recherche sociologique à Taïwan*, N° 79, 2010, pp. 266, 286. 范雲, 張晉芬, <再探台灣高教育成就的省籍差異>, 台北, 台灣社會研究季刊, 2010, 第 79 期, 頁 226, 286.

²¹⁸ En ce qui concerne la traduction de "Bentuhua" (本土化), j'ai adopté l'explication de Dominic Yang sur le choix de deux termes. Selon lui, « "*Bentuhua*" is translated literally as "*indigenization*" (...) my preference is to use "*taïwanisation*". "*Indigenization*" usurps the nativist claim of Taiwan's aboriginal peoples, who were the reluctant receivers of all forms of colonialism on the island". Mais, "Bentuhua" peut se traduire comme "localisation". Je pense qu'il existe une nuance entre la localisation et la taïwanisation. Le premier contient un sens de coexistence (entre la Chine et Taïwan), tandis que le dernier a un sens sous-jacent d'exclusion et d'indépendance. Quand Chiang Ching-kuo a préconisé sa politique de "Bentuhua" en 1972 en recrutant les élites bentsheng dans les hauts rangs du KMT, y compris dans le parti et le gouvernement, la conscience de taïwanisation n'apparaît pas encore. Selon le sociologue Hiau A-chin, cette dernière se développe seulement dans les années 1980. Donc, il semble plus correct de traduire ce terme comme "localisation", en rappelant le contexte politique d'un Taïwan qui serait la Chine libre (Free China) en opposition avec la Chine communiste.

légitimité, c'est plutôt une catégorie imaginaire qui regrouperait les immigrants. Après 1990, cela devient plutôt la communauté imaginaire qui rassemble le groupe ethnique défavorisé. Cependant, la signification de ce terme est différente pour chaque personne. Pour certains, c'est davantage une identité expressive, pour d'autres, c'est instrumental. Pour certains, c'est une lutte contre le groupe privilégié, pour d'autres encore, c'est une lutte contre le sentiment de solitude dans une société en opposition binaire. De toute façon, la signification de « Waishengren » est variable pendant chaque période politique et l'appellation est un symbole social qui porte en soi une signification correspondant au contexte de la lutte sociale, politique et idéologique. Quoi qu'il en soit, elle représente une conscience collective ou « une âme collective » comme l'a écrit Gustavo Le Bon :

*« Le fait le plus frappant présenté par une foule psychologique est le suivant : quels que soient les individus qui la composent, quelque semblables ou dissemblables que puissent être leur genre de vie, leurs occupations, leur caractère ou leur intelligence, le seul fait qu'ils sont transformés en foule les dote d'une sorte d'âme collective ».*²¹⁹

Du point de vue des occasions de contact, nous trouvons qu'il existe des différences manifestes entre la première, la deuxième et la troisième génération en raison des changements de la structure sociale. Étant donné que les métiers des Waishengren de la première génération étaient majoritairement fonctionnaire, enseignant et militaire, tandis que ceux des Beshengren se focalisaient sur l'agriculture, l'industrie, l'artisanat et le commerce, il existait une division du travail, naturellement issue de facteurs historiques, non pas d'une ségrégation qui aurait été organisée comme certains chercheurs préfèrent le dire, en parlant de « la machine de la nation » (國家機器). Par conséquent, la rencontre des futurs conjoints devait être organisée par des professionnels de la rencontre, souvent des femmes, des entremetteuses. Cependant, cette séparation structurelle n'a existé que pendant une génération. Par ailleurs, si l'on recherche la cause première des mariages mixtes de cette génération, il faut revenir aussi sur le déséquilibre de la structure démographique des deux sexes, à savoir qu'il y avait un ratio de 1 femme seulement pour 3 hommes waisheng.

Dans le contexte social de la deuxième génération, d'abord, le concept du mariage de convenance entre familles, c'est-à-dire « l'alliance bien assortie », est devenu archaïque,

D'ailleurs, Samia Ferhat a aussi utilisé « taïwanisation » dans son œuvre *Le Dangwai et la démocratie à Taïwan*, (p.183). De toute façon, ce terme correspond aujourd'hui à la politique du parti au pouvoir - PDP. (1). Yang, Dominic Meng-Hsuan, *The great Exodus from China: Trauma, memory and Identity in Modern Taiwan*. Cambridge University Press, 2021, p.16. (2). A-chin Hsiau, *Politics and cultural nativism in 1970s Taiwan. Youth, narrative, nationalism*, Columbia University Press, New York, 2021, p.8.

²¹⁹ Le Bon, Gustave. *Psychologie des foules*, JDH édition, 1895, p. 21.

ensuite, le niveau de formation est devenu un nouveau marqueur du statut social, un élément qui servait comme « point de référence »²²⁰, car c'est l'arme culturelle qui constituait alors une nouvelle barrière de la position sociale.²²¹ L'éducation supérieure dans une société de diplômés est devenue l'emblème culturel et positionnel d'un rang social élevé.²²²

Lorsque la troisième génération a émergé sur la scène du mariage mixte, le contexte social avait encore une fois beaucoup changé : la classe moyenne était devenue la classe principale et la massification de l'éducation qui avait pris une grande ampleur, avait diminué la barrière sociale. Par conséquent, « le point de référence » de la position sociale²²³ qui symbolise un capital culturel a disparu.

En conclusion, l'analyse des occasions de contact et de rencontre pour les couples du mariage mixte nous permet non seulement de comprendre la signification du terme « Waishengren » pendant les différentes périodes, d'avoir une compréhension complète du rapport de cause à effet lors de la transition d'une société agricole vers une société industrielle et l'évolution des valeurs de la chaque génération, mais aussi l'évolution des tensions sociales entre les groupes ethniques. Même si l'occasion de contact a un lien direct avec le mariage mixte, elle n'a rien à voir avec la relation matrimoniale dans la vie quotidienne. Autrement dit, l'occasion de contact entre les groupes ethniques différentes, qui est décidée par la structure et le système social, est la première phase de l'assimilation de couples constitués d'individus venant de groupes ethniques différents. Dans la partie suivante, nous aborderons la deuxième phase de l'assimilation familiale et sociale, celle décidée par la culture.

²²⁰ « To find the position of a man or a social phenomenon in social space means to define his or its relations to other men or other social phenomena chosen as the “points of reference” ». Pitirim Sorokin, *Social mobility*, London, Routledge Thoemmes Press, 1998, p. 4.

²²¹ « American sociologists concerned with stratification have concentrated on social mobility, and one main fact has emerged from their research: cultural weapons penetrate the economic sphere at an intimate level, shaping the behavior patterns and barriers that constitute “position” ». Randall Collins, *The Credential Society- An historical sociology of education and stratification*, op. cit., p.57.

²²² Selon Wang Fu-chang, la raison pour laquelle l'école est devenue le lieu sélectif du mariage, c'est qu'elle correspond à la règle du mariage homogamique du statut social. Wang Fu-chang, « La cause et la mode du mariage mixte entre les groupes ethniques de Han après la récupération de Taïwan », op.cit., p.81.

²²³Pitirim Sorokin, *Social mobility*, London, Routledge Thoemmes Press, 1998, p. 4.

Partie II : La portée de la culture

Problématique

Avant de dérouler cette partie, il faut définir d'abord les concepts de culture, tradition et coutume que ce texte utilisera, car ils partagent une même connotation. Selon *Le dictionnaire des sciences humaines*, la notion de culture peut être utilisée pour nommer tout ensemble plus ou moins organisé de savoirs, de codes, de valeurs, ou de représentations associées à des domaines réguliers de pratiques²²⁴. Selon Clifford Geertz, « la culture est le tissu de sens dans lequel les êtres humains interprètent leur expérience et guident leur action ».²²⁵ Pour E. B. Tylor, c'est l'« ensemble complet qui comprend la connaissance, la associés croyance, l'art, la morale, la loi, la coutume et toutes les autres capacités et habitudes acquises par l'homme en tant que membre de la société ».²²⁶ S'agissant de la tradition, vue de l'extérieur, selon Georges Balandier, la tradition représente « le système des connaissances, des valeurs, des prescriptions, des enseignements, des contraintes, qui assure l'adhésion de l'individu à l'ordre social et culturel existant, et qui est transmis de génération en génération ». Vue de l'intérieur, « la tradition est une fidélité au passé »²²⁷. Selon *Le dictionnaire des sciences humaines*, la tradition est à la fois, l'acte de transmettre et aussi, un héritage du passé auquel le présent a recours, et non pas une simple survivance. D'ailleurs, les traditions issues du champ de la culture sont les plus fragiles. La religion est par essence dans le champ de la tradition.²²⁸ La tradition – lorsqu'on parle notamment de la tradition religieuse – fait plutôt penser à des idées, des croyances, et à leur transmission dans le temps. D'un côté donc, il y a plutôt les activités communes en un moment donné, de l'autre, plutôt les idées conservées à travers la durée.²²⁹ En l'occurrence, nous incluons dans la tradition, l'acte de rendre un culte aux ancêtres (*baizuxian*, 拜祖先 ou *baibai*, 拜拜). En effet, cette pratique implique une valeur comme ce qu'a décrit Lévi-Strauss : « la tradition apparaît comme une valeur en soi, la valeur qui fonde toutes les autres : nous ferons comme nos pères ont fait. (...) du fait même que nous décidons de coller aux traditions de nos pères... »²³⁰ La coutume est la « manière

²²⁴ Sylvie Mesure et Patrick Savidan (rédacteurs), *Le dictionnaire des sciences humaines*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p.232.

²²⁵ Clifford Geertz, *The interpretation of cultures*, London, Willian Collins, Kindle version, 1993, p.145.

²²⁶ E. B. Tylor, *Primitive Culture*, London, John Murray, 1891 (third edition), Vol. I, p.1.

²²⁷ Gabriel Gosselin, « Tradition et traditionalism », *Revue française de sociologie*, Vol.16, N°2 (Apr. -Jun, 1975), p.217.

²²⁸ Sylvie Mesure et Patrick Savidan (rédacteurs), *Le dictionnaire des sciences humaines*, op.cit., p.1187.

²²⁹ Henri Hatzfeld, « Coutume et Tradition », dans *les Racines de la religion*, 1993, pp.41-43.

²³⁰ Gabriel Gosselin, « Tradition et traditionalisme », op.cit., p.219.

à laquelle la plupart se conforment ; elle indiquerait d'abord des comportements et des pratiques, une façon commune d'agir dans un groupe social à un moment donné »²³¹. Ainsi, par exemple, la pratique d'«enveloppe rouge» est classée comme une coutume. « Ajoutons que tradition «fait» plus noble et coutume plus populaire »²³².

Au sens strict, la notion de nation Han (漢民族) est une notion culturelle. En effet, durant la longue histoire chinoise, l'ethnie han a été conquise militairement et gouvernée à plusieurs reprises par des peuples allogènes du Nord. Cependant, ce sont les conquérants qui ont adopté la culture et le système politique des Han. Même avant de conquérir la Chine, certaines ethnies avaient déjà commencé cette sinisation culturelle (*Hanhua*, 漢化). Cela a commencé avec l'empereur Yuan-hong (元宏) (467-499)²³³, de la dynastie des Wei du nord (北魏) de l'ethnie Xianbei (鮮卑) et cela s'est terminé avec la dernière dynastie conquérante, la dynastie des Qing (1644-1911), une dynastie d'origine mandchoue. On peut donc dire qu'il y a eu au cours de l'histoire chinoise, une tendance à l'assimilation culturelle, une sinisation culturelle. Ainsi, du point de vue ethnique, il est difficile de distinguer les Chinois du continent des Taïwanais de souche, car ce sont tous des Han. Cependant, au niveau culturel, il n'est pas difficile de différencier les Waishengren des Taïwanais de souche. Comment s'explique cette différence, cette nuance dans le paysage culturel alors que, pour les deux groupes, la culture provient de Chine ? Existe-t-il un conflit d'assimilation entre les couples en ce qui concerne le mariage mixte ? Est-ce que l'affirmation des indépendantistes selon laquelle la culture taïwanaise n'a rien à voir avec la culture chinoise, car « l'idée de nation est intimement liée au concept de culture »²³⁴ est vraie ? Quels sont les points contradictoires s'agissant de « l'assimilation culturelle » ?²³⁵ Par ailleurs, après une fracture spatiale et temporelle (de cinquante ans) entre Taïwan et la Chine, selon Fren Ingris, la culture des deux côtés du détroit « permet de distinguer différentes versions d'un même type

²³¹ Henri Hatzfeld, « Coutume et Tradition », op.cit., pp.41-43.

²³² Ibid., pp.41-43.

²³³ Il a promu la sinisation, notamment en adoptant les noms de famille chinois, les tenues chinoises, la langue chinoise et même le système politique des Han.

²³⁴ Stéphane Paquin, « Les théories explicatives de l'apparition des nations et du nationalisme », *Bulletin d'histoire politique*, Vol. 8, n° 1, p.106.

²³⁵ En ce qui concerne l'emploi du terme « assimilation » dans le texte de cette recherche, nous adaptons la notion de Milton M. Gordon: *Assimilation is a process of interpenetration and fusion in which persons and groups acquire the memories, sentiments, and attitudes of other persons or groups, and, by sharing their experience and history, are incorporated with them in a common cultural life*. Milton M. Gordon, *Assimilation in American Life: The role of race, religion and national origins*, Oxford University Press, 1964, p.62 (La partie en gras est le fait de l'auteur de cette thèse).

d'action, et donc de l'attribuer à différents groupes humains ».²³⁶ Quels sont les caractères culturels des deux différents groupes ethniques ? Quelles sont les influences du mariage mixte sur l'intégration du groupe ethnique ? Étant donné que « les modèles culturels en question ne sont pas généraux mais spécifiques - pas seulement le mariage mais un ensemble particulier de notions sur ce que sont les hommes et les femmes, sur la façon dont les époux doivent se traiter mutuellement »,²³⁷ toutes ces questions vont entrer dans le cadre de notre recherche.

Par ailleurs, pendant les interviews avec les épouses de Waishengren de la première génération, nous avons rencontré un phénomène contradictoire quand nous avons abordé le sujet de l'assimilation culturelle : toutes ces femmes ont dit que la différence entre les deux cultures était grande au début, mais après qu'elles aient détaillé les écarts, elles avaient finalement réalisé que ces différences n'étaient pas aussi importantes qu'elles le pensaient. Autrement dit, la différence est superficielle et extrinsèque. Par exemple, dans le cas de Mme la capitaine Zheng, la femme bensheng la plus éduquée, au début, sur la question de la différence culturelle, elle n'a pas mâché ses mots devant son époux :

« En général, on a des points de vue différents et des coutumes différentes. On s'en accommode tant bien que mal. (...) On a des désaccords sur tout. Malgré tout, nous nous respectons l'un l'autre jusqu'au point de la tolérance ».

Ensuite, je lui ai demandé d'énumérer les détails des désaccords sur la tradition et la coutume. Elle a essayé de le faire mais quand elle a fini, elle s'est dit à elle-même :

« C'est bizarre ! Il me semble que la différence entre les deux cultures est insignifiante ! »

Pourquoi existe-il ce stéréotype social même pour des couples d'un mariage mixte qui ont habité ensemble depuis au moins un demi-siècle, alors même qu'ils partagent la même origine culturelle Han ? En effet, selon Lévi-Strauss, « un groupe est une culture, bien qu'il existe la possibilité du multiculturalisme, même dans de petits groupes »²³⁸. En l'occurrence, une petite différence culturelle est possible. Mais, pourquoi les deux cultures ont-elles des visages vraiment différents, alors que le fond est identique ? C'est une question qui a émergé après mes entretiens avec les épouses bensheng de la première génération. Donc, trouver la nature et la force derrière ce phénomène est essentiel pour aborder le sujet de l'assimilation

²³⁶ La culture permet de distinguer différentes versions d'un même type d'action, et donc de l'attribuer à différents groupes humains. Fred Ingris, *Culture*, Cambridge, UK, Polity Press, 2004, p.7.

²³⁷ Clifford Geertz, *The interpretation of cultures*, op. cit., p. 47.

²³⁸ « (...) son groupe est sa culture, bien qu'il mentionne également la possibilité d'un multiculturalisme même dans un petit groupe, comme l'a documenté Lévi-Strauss au Brésil ». Chris Hann, « Gellner's structural-functional-culturalism », *Czech Sociological Review*, Vol. 9, 2001, p.175.

culturelle, car « une façon d'identifier ce qu'est et ce que signifie la culture est de reconnaître que c'est une force qui rend le comportement d'être humain distinctif et apparent ».²³⁹

²³⁹ Fred Ingris, *Culture*, Cambridge, UK, Polity Press, 2004, p. 7.

Chapitre 1 - Culture waisheng – Culture bensheng

Dans le but d'analyser le processus d'assimilation culturelle et de prouver que l'idée selon laquelle les cultures des Taïwanais de souche et des Waishengren sont intrinsèquement différentes n'est qu'un stéréotype social, notre approche est de trouver d'abord les origines identiques des deux cultures et ensuite les traits qui les différencient.

1.1. Origine commune des deux cultures

À travers la narration, j'ai observé avec surprise une grande similarité entre la culture waishengren et celle des Taïwanais de souche. Pour illustrer cette proximité, je vais comparer les pratiques des deux groupes quand il s'agit de célébrer certaines fêtes, la coutume de l'enveloppe rouge et les croyances, autant d'éléments qui représentent la culture de la vie quotidienne dans la société Han.

1.1.1. Les fêtes

Les activités autour des fêtes principales reflètent la notion traditionnelle entre l'individu et la société et entre les êtres humains et le monde. Donc, à travers l'enquête sur les rites codifiés, les coutumes fixées dans les fêtes traditionnelles, nous obtenons un visage culturel complet.

1.1.1.1. Le Nouvel An Chinois

Le Nouvel An Chinois est une fête très importante dans la société chinoise pour célébrer l'arrivée du printemps depuis quatre à cinq mille ans²⁴⁰. Elle est aussi appelée la Fête du Printemps. Étant donné que le territoire chinois est grand, les coutumes sont variées dans chaque province. Cependant, certaines traditions sont bien conservées que ce soit au nord ou au sud, au l'ouest ou au l'est de la Chine. Il y a par exemple le fait de rendre un culte aux ancêtres et de donner des enveloppes rouges. Ce sont vraiment des manifestations des valeurs chinoises traditionnelles. Pour ces pratiques, il n'existe pas de question d'assimilation ou de conflit culturel entre les maris waishengren et leur épouse taïwanaise de souche. En ce qui concerne les coutumes taïwanaises, Mme la capitaine Zheng a dit :

« Au moment du Nouvel An, quand j'étais petite, nous le fêtions en faisant exploser des pétards et en saluant profondément en direction de la tablette généalogique, avec

²⁴⁰ Lee Ying-ru, *La culture de la fête du printemps*, Taiyuan, Shan-xi-gu-ji-chu-ban-she. 2006, p.2. 李英儒, <春節文化>, 太原市,山西古籍出版社, 2006, 頁 2.

l'inscription "pour les ancêtres" (歷代列祖列宗牌位) devant laquelle on avait placé de l'encens. Mon mari le faisait aussi lorsqu'il était petit à Beijing pour que ses ancêtres les protègent, lui et ses parents. Concernant la pratique des souhaits pour la bonne année aux parents ou aux aînés (Bainian, 拜年), nous, les enfants, le faisons au matin du premier jour du Nouvel An. En retour, mes parents nous donnaient des "enveloppes rouges"²⁴¹ avec un peu d'argent dedans, une somme symbolique ».

Son mari, le capitaine Zheng a ajouté que chez ses parents, le *Bainian* (souhaiter la bonne année aux parents ou aux aînés) et le *Baizuxian* (rendre un culte aux ancêtres) avaient lieu la veille du Nouvel An, mais les rites étaient les mêmes. Ensuite, Mme la capitaine Zheng a précisé :

« Après le mariage, j'ai passé toutes les veilles de Nouvel An chez mon beau-frère aîné et chez son fils aîné après sa mort. En attendant l'arrivée de minuit, nous jouions au mahjong (麻將)²⁴² et faisons des raviolis (包餃子) qui symbolisent le yuanbao (元寶), une monnaie ancienne, pour prier pour la richesse pour l'année prochaine, tandis que, chez mes parents quand j'étais enfant, on parlait et jouait en attendant l'arrivée de minuit (...). Après la mort de mes beaux-frères, leurs enfants nous ont traités comme leurs parents suivant la coutume ancienne. Ils gardent encore la coutume chinoise vraiment ancienne et traditionnelle : d'abord, ils se prosternent devant les parents et ensuite, ils frappent la terre du front, au lieu de saluer profondément même si le neveu le plus âgé a soixante-dix ans. Donc, ils souhaitent la bonne année aujourd'hui en gardant la même coutume. Je pense que c'est une coutume vraiment précieuse, d'autant plus que les descendants la gardent. Comme ils sont adultes et nous sommes vieux, c'est eux qui nous donnent une enveloppe rouge. Mes enfants aussi, car ils sont adultes. Normalement, l'argent contenu est symbolique, la somme étant liée à la relation entre les personnes »²⁴³.

En ce qui concerne les jeux d'argent pendant le Nouvel An, c'est un divertissement traditionnel chinois qui a été conservé à Taïwan par des Minnan et des Hakka. Les membres

²⁴¹ La couleur rouge signifie bonne fortune, argent et richesse dans la société chinoise et taïwanaise.

²⁴² Maijiang est originaire de Ningbo, Guangdong et Fujian. Shen Y-fan, *l'Enseignement graphique de Maijian*. Shanghai, Shang-hai-you-yi-che, republication, 1924. pp.10-12 沈一凡, <繪圖麻雀牌譜>台北, 上海游藝社, 1924年重印, 頁 10-12.

²⁴³ En général, les parents donnent une enveloppe rouge aux enfants jusqu'à leur 20 ans, au Nouvel An. La somme dedans va de cinq à cinquante euros environ pour que les enfants achètent des bonbons ou des billets de cinéma. Mais il n'y a pas de règle sur l'âge à partir duquel ce sont les enfants qui doivent donner une enveloppe rouge aux parents. L'argent est un symbole de reconnaissance. Cependant, la somme peut varier grandement, car les relations entre les parents et les enfants, les revenus des enfants et l'amour filial ou la piété filiale (xiao-xin, 孝心) de chaque enfant sont vraiment différents. Quoi qu'il en soit, aujourd'hui, cette tradition est respectée généralement dans les sociétés chinoise et taïwanaise.

de la famille jouent habituellement des sommes d'argent symboliques seulement pendant la fête du Nouvel An pour passer le temps, car dans la société agricole, il n'y avait pas de travaux à la campagne pendant l'hiver, d'autant plus que les transports entre la campagne et la ville n'étaient pas pratiques. C'est la raison pour laquelle la durée de la fête du printemps était si longue. Autrement dit, c'est une pratique culturelle d'une société agricole. S'agissant du type de jeu d'argent, le choix ne se limite pas au *mahjong*. Des jeux comme les dominos chinois (*paigow*, 牌九) ou celui des quatre couleurs, une sorte de jeu de carte (*sisepai*, 四色牌) sont aussi très populaires en Chine et à Taïwan. Par ailleurs, le fait de passer la veille et le premier jour de Nouvel An chez l'oncle ou le frère aîné est une autre tradition chinoise²⁴⁴ suivie aussi par des Taïwanais de souche si le père est mort. Mme Tong, épouse de la deuxième génération de Waishengren, s'est souvenue comment elle passait le Nouvel An après son mariage (son beau-père est décédé quand son mari avait 18 ans) :

« Nous suivions la coutume chinoise. Nous allions chez ma belle-mère la veille du Nouvel An. Le premier jour du Nouvel An, nous allions chez notre oncle (il est mort en 2012) et nous passions toute la journée chez lui, là où il avait installé une tablette généalogique sur laquelle une plaque gravée "pour les ancêtres" était posée. Le jour suivant, nous rentrions chez mes parents ». Mme Qiu, dont ses beaux-parents sont Waishengren a dit :

« Mes beaux-parents ont quitté leur famille d'origine pour la guerre contre les Japonais et la guerre civile lorsqu'ils étaient très jeunes. Leurs souvenirs sur des détails sont partiels par rapport aux Benschengren. Par exemple, ma belle-mère ne préparait à chaque veille de Nouvel An qu'une table d'offrandes pour prier sans avoir la plaque pour les ancêtres. Je ne sais pas pour qui ils ont prié sans la plaque ».

Cela a mis en évidence que certains de Waishengren de la première génération ont emblématiquement gardé la tradition de rendre un culte aux ancêtres, même s'ils ont quitté leur terre d'origine et ont passé leur adolescence pendant la guerre. Chez les parents de Monsieur et Mme Wang, ils ont suivi la même tradition chinoise de source d'homogénéité. Monsieur le restaurateur Wang a dit :

« Mon père a quitté trop tôt son village d'origine pour bien connaître les coutumes concernant les fêtes traditionnelles, mais ma mère non. Pendant la veillée du Nouvel An, mes parents ont préparé une table de plats pour rendre de loin hommage aux ancêtres.

²⁴⁴ Le frère aîné est comme un père (長兄如父) après le décès de ce dernier ; l'épouse du frère aîné est comme une mère (長嫂如母). Cela fait partie de la tradition chinoise. Les Taïwanais de souche suivent aussi globalement cette tradition.

D'abord, ils les ont invités à manger en disant des prières. Une demi-heure plus tard, ils saluaient leur départ en brûlant des papiers-monnaies (紙錢). Par ailleurs, en attendant l'arrivée de minuit à la veillée, on jouait au mah-jong pour passer le temps. Le lendemain, les enfants devaient s'agenouiller devant les parents en leur souhaitant bonne année. En retour, mes parents nous donnaient une enveloppe rouge ». Ensuite sa femme minnan a dit :

« Mes parents ont aussi fait des offrandes aux ancêtres et aux divinités. Ce sont des activités essentielles et traditionnelles pendant la période du Nouvel An chinois ».

En effet, la simplification des traditions et des coutumes chez les parents de Monsieur le manager Qiu est un reflet du monde des Waishengren qui ont conservé la culture chinoise en abandonnant quelques détails censés être peu importants, tandis que les Taïwanais de souche ont conservé tout. Mais, les deux cultures sont originaires de la même source d'homogénéité. De toute façon, la pratique du *bainian* et du *baizuxian* est une tradition des Han pour maintenir un lien fort de consanguinité que l'on retrouve partout où ils ont migré. D'ailleurs, quand ils rendent un culte aux ancêtres en brûlant des papiers-monnaies, ils prient aussi pour que les esprits des ancêtres les protègent et les bénissent, comme pourraient le faire des divinités. Cela représente une vision globale des Han.

1.1.1.2. Les autres festivités traditionnelles

Pour ce qui est des autres festivités chinoises, quand Mme la capitaine Zheng évoque la fête des Bateaux-Dragons, elle raconte :

« Pendant la fête des Bateaux-Dragons, on mangeait des boulettes de riz enveloppées dans des feuilles de bambou (粽子, zongzi). En fait, même si la façon de faire les “zongzi” varie un peu d'une région à l'autre, les matières principales sont les mêmes, c'est-à-dire les feuilles de bambou et le riz. J'ai appris à faire les boulettes de riz avec ma belle-sœur aînée ».

Mme la capitaine Zheng ne savait pas comment faire le *zongzi* avant le mariage, mais elle a appris avec sa belle-sœur waisheng. Cela a mis en évidence que certains des migrants de la première génération ont aussi acquis ces techniques traditionnelles. En ce qui concerne la préparation des *zongzi*, Monsieur Qiu a parlé du goût de ceux de sa belle-mère minnan :

« Les zongzi que ma belle-mère fait sont vraiment délicieux. D'ailleurs, s'agissant de la cuisine, je n'ai pas eu besoin d'une période d'acclimatation. J'adore tous les plats qu'elle fait. Ma mère est aussi une bonne cuisinière de la cuisine de Shanghai ».

Quant à Mme Wang, épouse minnan de la deuxième génération, son souvenir est vivant :

« Pour la fête des lanternes (元宵節), les enfants s’amusaient la nuit dans la rue avec chacun une lanterne dans la main. Pour la fête des Bateaux-Dragon, ma grand-mère faisait des boulettes de riz enveloppées dans des feuilles de bambou. Je la voyais faire chaque année, mais c’était un peu trop compliqué pour moi de saisir tous les détails de la technique. Hélas ! Une bonne recette perdue. Par ailleurs, on buvait du vin mêlé de réalgar (雄黃酒)²⁴⁵ et on mettait des feuilles d’absinthe sur la porte²⁴⁶ dans le but de repousser les mauvais esprits. Pour la fête de la lune (中秋節), on mangeait des gâteaux de lune (月餅) et des pamplemousses. Par ailleurs, on portait sa pelure comme chapeau. Pour la Fête des fantômes (中元節)²⁴⁷, on préparait des offrandes et des papiers-monnaies pour les morts. Et pour le solstice d’hiver, chez moi on mangeait des pigeons au milieu de la nuit ».

Comme le dit Clifford Geertz, la culture est « un héritage social d’être humain, un moyen de faire des choses qui sont transmises de génération en génération, pas par l’héritage génétique, mais par les moyens formels et informels de l’enseignement et de la démonstration ».²⁴⁸ Les narrations sur les pratiques culturelles chez les familles du mariage mixte ont prouvé une homogénéité culturelle de deux groupes de migrants, mise en scène dans les fêtes traditionnelles. Toutes ces coutumes ont construit un système emblématique dans l’ensemble de la culture chinoise millénaire. Même si les nationalistes taïwanais voulaient tout faire pour prouver que la culture taïwanaise n’est pas la culture Han, la réalité est que même cinquante ans de séparation entre Taïwan et la Chine n’ont pas été suffisants pour créer un nouveau système de repères culturels, incluant de nouveaux mythes, ces histoires qui sont à l’origine des fêtes, des rituels, etc. Donc, la culture des Han, en tant que « système de signification communément partagé par les membres d’une collectivité sociale qui en font usage dans leurs interactions »²⁴⁹ joue un rôle d’intégration entre les deux groupes de migrants Han.

²⁴⁵ On croit qu'en boire le 5^{ème} jour de la 5^{ème} lune (mois) permet d’être immunisé contre le venin des serpents et des insectes.

²⁴⁶ C’est une des traditions chinoises qui possède une histoire deux fois millénaires.

²⁴⁷ Juillet, le 7^{ème} mois, est le mois des esprits et des fantômes. Selon la légende, la porte de l’autre monde s’ouvre chaque année le premier juillet. Donc, les esprits des ancêtres reviennent dans le monde des vivants. C’est pourquoi les gens doivent rendre hommage aux ancêtres avec des offrandes et du papier-monnaie à cette période.

²⁴⁸ « Culture, as the social scientist uses the term, refers to the social heritage of man - the ways of acting and the ways of doing things which are passed down from generation to the next, not through genetic inheritance but by formal and informal methods of teaching and demonstration ». Clifford Geertz, *Assimilation of American*. Selected essays, New York, Basic books, Inc, Publishers, 1973, p.32.

²⁴⁹ Guy Hermet, Bertrand Badie, Pierre Bimbaum et Philippe Braud, *Dictionnaire de la science politique et des institutions politiques*, Cursus, Éd. Armand Collin, Paris, 1996, p. 71-75.

1.1.2. Le *Hongbao* (enveloppe rouge) et le *Yasuiquian* (étrennes)

Aussi bien le *Hongbao* que le *Yasuiquian* (les étrennes) portent une signification culturelle qui remonte à la dynastie Han.²⁵⁰ Ces pratiques traditionnelles ont bien été conservé dans le monde chinois jusqu'à aujourd'hui, comme Clifford Geertz le dit : « La culture est publique car c'est sa signification ».²⁵¹ D'un côté, le *Hongbao* est un symbole d'interaction expressive qui signifie le bonheur et la bonne fortune. À travers ce don, les gens souhaitent leurs vœux à celui qui la reçoit, soit au moment du Nouvel An, soit lors de la cérémonie de mariage (pour les nouveaux mariés), soit à l'hôpital (lors d'une visite au patient). D'un autre côté, elle a un sens pragmatique. Pour les enfants, c'est un argent de poche pour acheter des bonbons et des jouets ; pour les parents et les proches âgés, c'est éventuellement un coup de pouce financier pour passer le Nouvel An. Dans ce dernier cas, il n'y a pas de chiffre fixe, cela va dépendre de la situation économique de chaque personne et des relations entre les parents et les enfants. En ce qui concerne le *Hongbao*, Monsieur Zhang, de Shanghai, de la première génération raconte :

« À part pour la cuisine, les coutumes des Beshengren et celles des Waishengren sont les mêmes. Par exemple, il y a la coutume du Hongbao à Taïwan et en Chine, et la somme d'argent varie en fonction de la situation économique, car la signification symbolique est plus importante que le montant offert. On donne une enveloppe rouge au Nouvel An, à la cérémonie du mariage et après le premier mois plein suivant la naissance d'un enfant, à l'occasion d'une visite à un malade et à la cérémonie des funérailles. Mais, la somme d'argent est une question gênante. Par exemple, elle m'a gêné beaucoup chaque fois que je suis revenu à Shanghai où j'ai de nombreux proches de cinq générations, dont mon neveu qui a plus de soixante-dix ans. Étant donné que je suis l'aîné au sens de la génération, je devais leur donner un hongbao. En conséquence, cela a été une dépense considérable, lorsque les jeunes générations m'ont rendu hommage ».

La coutume du *hongbao* est suivie par la deuxième génération des Waishengren et des Taïwanais de souche. Mme l'ingénieur Ho, une épouse minnan de la troisième génération, a dit sur les coutumes du Nouvel An :

« Chez mon mari, c'est les parents et les grands-parents qui donnent les hongbao aux enfants même si ces derniers sont capables de gagner de l'argent. En fait, sa grand-mère touchait sa retraite de fonctionnaire depuis longtemps, mais elle insistait sur ce point,

²⁵⁰ Lee Ying-ru, *La culture de la fête du printemps*, Taiyuan, Shan-xi-gu-ji-chu-ban-she, 2006, pp.100-101 李英儒, <春節文化>, 太原市, 山西古籍出版社, 2006, 頁 100-101.

²⁵¹ Clifford Geertz, *The interpretation of cultures*, op. cit., p.12.

comme un symbole de bonheur. Bien sûr, les enfants qui travaillent en donnent aussi aux parents. C'est comme un échange de cadeau. La pratique est différente avec la famille taïwanaise où c'est l'enfant qui donne le hongbao aux parents dès qu'il est capable de gagner de l'argent. Quand j'étais petite, c'est mon père qui me donnait un hongbao ».

De toute façon, le comportement de la grande-mère de Monsieur Ho correspond au moins à l'esprit de la coutume du hongbao. Mme la fonctionnaire Guo, une épouse minnan de la troisième génération, a dit :

« Les Minnan ont maintenu la coutume d'envoyer un hongbao pour célébrer la naissance ou l'anniversaire des personnes très âgées²⁵² et un baibao (une enveloppe blanche) pour la famille du mort. On achète une boîte de fruits ou donne un hongbao si on rend visite à un patient à l'hôpital. Par exemple, ma grand-mère m'a donné un fétiche en or pour fêter le premier mois après la naissance. En ce qui concerne les funérailles de mes grands-parents, elles ont eu lieu dans un salon funéraire. Tous les descendants en ligne directe doivent porter une robe noire. Pendant le déroulement des funérailles, les invités ont l'occasion de rendre hommage au défunt un par un ou groupe par groupe. Les descendants doivent rendre hommage aux invités en retour. Il me semble que les Waishengren globalement suivent ce genre de coutumes ».

Cependant, il y a toujours eu des cas exceptionnels car certains parents n'étaient pas capables financièrement de préparer un hongbao pour les enfants. Il y a deux enquêtées, des femmes minnan, parmi les 17 couples n'ont pas reçu de hongbao. Mme Wang, l'épouse du restaurateur, a dit :

« Chez nous, on ne souhaitait pas la bonne année aux parents, car ils ne nous donnaient pas de hongbao. Je pense que mes parents, issues de famille misérable, n'avaient jamais reçu de hongbao de leurs parents. Par ailleurs, le Nouvel An, pour ma famille qui tenait une petite épicerie, était une bonne occasion pour gagner de l'argent, car les enfants (des autres familles) avaient de l'argent pour acheter des pétards et des jouets après avoir reçu leurs enveloppes rouges ».

Mme Chang, l'épouse du colonel, était un peu fâchée quand elle a évoqué cette coutume traditionnelle :

²⁵² Généralement, pour célébrer la longévité de leurs parents à l'âge de 70, 80 ou 90 ans, les enfants organisent un banquet d'anniversaire. Les invités font un cadeau comme une enveloppe rouge ou un bijou en or.

« On ne souhaitait pas la bonne année à nos parents en disant “gongxifaca” (恭喜發財)²⁵³, car si on le faisait, ceux-ci, selon la coutume, devaient répondre en nous donnant un hongbao. Comme ma famille était indigente, mes parents ne voulaient pas non plus nous donner de hongbao, même avec une somme symbolique ».

Cette situation pouvait arriver non seulement à Taïwan, mais aussi en Chine quand les parents étaient tellement démunis qu'ils n'avaient pas d'argent pour honorer cette tradition. Dans une nouvelle intitulée *Le soleil dans le village de Yao-go* (瑤溝村的一輪日頭)²⁵⁴, l'écrivain Yan lian-ke (閻連科), célèbre en Chine, décrit un scénario similaire :

« Comme d'habitude, après avoir fait claquer les pétards, on cuit des raviolis, les enfants souhaitent la bonne année aux parents en frappant la terre du front devant le lit des anciens. Mais, ceux-ci doivent donner de l'argent aux enfants, soit un dollar, soit 50 centimes, sinon 20 centimes. De toute façon, il faut le faire, c'est comme une bénédiction. Faute de sou pour suivre cette coutume, mes parents ont fermé la porte de leur chambre à coucher en faisant semblant d'être endormis afin d'éviter les souhaits de bonne année. (...) « On doit souhaiter la bonne année aux parents ? », ai-je demandé à ma sœur aînée et elle m'a répondu : « Non ! » J'ai su que mes parents seraient tristes parce qu'ils ne trouveraient pas d'argent sous leurs oreillers. Donc, on ne leur a pas souhaité la bonne année (...). Mes parents étaient contents de ce qu'on avait fait ».

Je suis surpris par la grande similitude culturelle à la même époque entre deux villages éloignés : un de la province du Henan (河南) où l'écrivain est né, et l'autre à Taïwan où mon enquête se déroule. Cela montre non seulement que la culture du hongbao est tellement ancrée dans la société chinoise et taïwanaise de souche que les parents et les enfants évoqués étaient dans le même embarras quand ils n'arrivaient pas à suivre cette coutume. L'autre similitude se voit dans l'interaction symbolique entre les enfants et les parents à travers le hongbao. En fait, la couleur rouge est un symbole de bonne fortune ou bonne chance (*fúqì*, 福氣). Ainsi, la somme d'argent dans l'enveloppe n'est pas importante, le point important c'est la présence d'argent, même si c'est très peu. Ce qui importe, c'est la signification symbolique que la coutume porte.

²⁵³ Au sens propre, « gong-xi » signifie féliciter ou souhaiter et « fa-cai » faire fortune. Dans la mentalité chinoise, le moins que l'on puisse dire c'est que l'argent occupe une place importante, plus même que la joie ou le bonheur.

²⁵⁴ Yan lian-ke, *L'enfer de l'émotion*, Tianjin, Tian-jin-ren-min-chu-ban-che. Chapitre 3, 2012. 閻連科, <情感獄>, 天津人民出版社, 第三章, 2012. <https://www.xstt5.com/dangdai/8389/>

1.1.3. Retour à la famille des parents de femme mariée (*Huiniangjia*, 回娘家)

Pour la femme mariée, rentrer chez ses parents après le Nouvel An est aussi une coutume chinoise. Cela se fait en général le deuxième jour mais certaines provinces ont des pratiques différentes, préférant le troisième, le quatrième, voire le cinquième jour.²⁵⁵ Cette pratique a aussi été conservée par les Taïwanais de la troisième génération, quel que soit le groupe ethnique, en l'adaptant à la situation actuelle, celle d'une société industrialisée où le taux de natalité est en baisse. Monsieur Ku est un exemple :

« Nous n'avons pas suivi les coutumes anciennes, mais nous en conservons leur esprit. Par exemple, à la veille du Nouvel An, nous mangions chez mes parents et après le repas, nous ne restions pas en attendant l'arrivée de minuit. À la place, nous rentrions chez nous tôt. Le lendemain, selon la coutume chinoise et taïwanaise, la fille mariée n'a pas le droit de rentrer chez ses parents jusqu'au deuxième jour du Nouvel An. Mais, nous pensons que c'est une superstition et une tradition désuète. Par ailleurs, mes beaux-parents n'ont que deux filles. Donc, nous allions chez eux pour les accompagner à passer le premier jour du Nouvel An, sinon, ils sont solitaires. Quant à ma mère, elle était contente parce qu'elle avait besoin de se reposer après le grand repas de veille du Nouvel An ».

En fait, il est interdit pour la fille mariée de se rendre chez ses parents pour le réveillon et le premier jour de Nouvel An. Par ailleurs, selon la tradition, elle ne peut pas dormir chez ses parents parce qu'on craint que la fille mariée apporte la malchance.²⁵⁶ Mais, pour le couple de Monsieur Lu, le lieutenant-colonel, (âgé de 86 ans) ou Monsieur Zhang de Shanghai (âgé de 89ans), qui tous les deux n'ont que deux filles, le Nouvel An aurait été un bien triste moment si les vieux parents avaient dû passer seuls la veillée et le premier jour du Nouvel An chez eux. Pour ne pas laisser leurs parents se sentir tristes pendant ce moment, après que leurs filles se soient mariées, les conjoints des filles de Monsieur Lu et ceux de Monsieur Zhang sont revenus chez eux pour le réveillon et le premier jour pour leur tenir compagnie. Nous avons observé que les Waishengren et certains Benshengren de la première génération n'ont pas suivi la superstition, d'autant plus lorsque les couples, leurs parents et leurs beaux-parents habitaient dans la même ville. S'ils habitaient dans une province différente ou dans deux villes éloignées (surtout en Chine), ils préféraient suivre la coutume en rendant visite aux parents de l'épouse le deuxième jour comme dans le cas de Mme la chercheur Ku :

²⁵⁵ Lee Ying-ru, *La culture de la fête du printemps*, Taiyuan, Shan-xi-gu-ji-chu-ban-she, op.cit., p.129.

²⁵⁶ Ibid., p.129.

« Généralement, nous suivons les coutumes traditionnelles, mais aussi de façon plutôt flexible. Nous allons à Kaohsiung (dans le sud de Taïwan) chez ma mère le deuxième jour du Nouvel An en nous conformant à la coutume ».

Après trois cents ans d'immigration à Taïwan et cinquante ans d'isolation sociale avec les provinces d'origine, le Fujian et le Guandong, nous avons trouvé pendant les entretiens que grâce à la discontinuité géographique entre Taïwan et la Chine, les Taïwanais de souche pouvaient éviter l'influence de certains changements violents survenus sur le continent, conservant ainsi les traditions et les coutumes chinoises anciennes, ainsi que la conception morale sur le Bien et le Mal. Donc, cette homogénéité culturelle explique pourquoi la rupture coloniale de cinquante ans n'a pas empêché l'adaptation mutuelle pour les couples du mariage mixte de la première génération. Quant à la deuxième et la troisième génération, grâce à la massification de l'éducation à partir 1949, les Taïwanais ont acquis une maturité suffisante pour s'interroger sur les coutumes désuètes et les superstitions, tout en conservant l'esprit de la tradition. C'est pourquoi il existe une cohérence culturelle après le mariage.

1.1.4. Les croyances religieuses

Les croyances façonnent une norme du comportement, non seulement pour les fêtes, mais aussi pour la vie quotidienne. Donc, elles peuvent être sources de discordances si les conjoints en ont des différentes. C'est la raison pour laquelle nos interrogations portent sur les croyances et l'attitude des croyants en cas de différences. Dans la société agricole et traditionnelle, les activités religieuses au temple étaient le cœur de la vie pour les populations. Avant 1972, année où l'élection est apparue à Taïwan, ce sont les activités collectives les plus pompeuses, surtout dans les villages et les campagnes. Chaque temple est dédié à sa divinité ou abrite une statue sacrée que les anciens migrants ont apportées de leur région d'origine²⁵⁷. La transmission religieuse joue un rôle sacré pour les anciens migrants. Monsieur Wang, de la deuxième génération qui habitait hors du village militaire, a conservé

²⁵⁷ Les migrants de différentes régions adorent des divinités différentes. Par exemple, pour les habitants de Zhangzhou, c'est Kai-zhang-sheng-wang (漳州人, 開漳聖王) ; pour ceux de Quanzhou, c'est Guanyin-fozu, (泉州人, 觀音佛祖) ; pour ceux qui viennent de Tongan, c'est Bao-sheng-da-di, (同安人, 保生大帝) ; pour ceux de Anxi, c'est Qing-shui-zu-shi-ye. (安溪人, 清水祖師爺) ; et enfin, pour les hakka, c'est San-shan-guo-wang. (客家人, 三山國王). Chen Chi-nan, *La société chinoise dans la tradition taïwanaise*, Taïpei, Yun-chen-wen-hua, 1987, p.114. 陳其南, <台灣的傳統中國社會>, 台北, 允晨文化, 1987, 頁.114.

des souvenirs vivaces des activités de foires dans le temple (廟會, *miaohui*)²⁵⁸ quand il était petit. Il le raconte ainsi :

« Je me souviens que toutes les activités des foires me plaisaient. Je pense que la culture taïwanaise est basée sur les croyances religieuses. Autrement dit, elle s'est développé autour des temples. Les fêtes et les foires sont créées et organisées en fonction de l'anniversaire des divinités installées dans le temple, ainsi que l'opéra taïwanais (歌仔戲, *gezixi*)²⁵⁹, les marionnettes (布袋戲, *budaixi*) et les snacks taïwanais. Autrement dit, la vie des Taïwanais de souche est enracinée dans la vie des croyances populaire. C'est aussi un souvenir vivant de mon enfance. Mais il n'y a pas de la croyance religieuse chez nous ».

En effet, beaucoup des Waishengren de la première génération n'avaient pas de croyance religieuse, car ils avaient quitté leur terre d'origine trop jeunes à cause de la guerre. Au contraire, les épouse, taïwanaise de souche, ont pu perpétuer les traditions et les croyances religieuses. Malgré tout, l'assimilation entre les croyants et les non-croyants ne semble pas avoir été particulièrement difficile. De plus, quand ils étaient petits, certains Waishengren ont pratiqué le culte religieux. De toute façon, à travers les récits sur les croyances des personnes interviewées pendant nos enquêtes, nous sommes arrivés à avoir un regard entier sur l'assimilation culturelle entre les Waishengren et les Benshengren. Enfin, je peux revenir sur le titre de cette partie sur les croyances, « *la croyance identique des deux cultures* », puisqu'on peut constater que toutes ces croyances sont originaires de Chine.

1.1.4.1. Croyance partagée des deux époux

Monsieur Liu, le chauffeur, confie qu'il pratique le culte de l'esprit tutélaire du village (*tudigong*, 土地公)²⁶⁰ comme sa femme, car sa mère le faisait en Chine. À côté de chez le couple, il y a un petit temple de l'esprit tutélaire du village. Ils s'y rendent le premier et le 15^{ème} jour de chaque mois et le premier jour du Nouvel An²⁶¹. Le 7^{ème} mois du calendrier chinois, ils célèbrent la fête des fantômes (中元普渡, *zhong-yuan-pu-du*)²⁶² en y rendant un

²⁵⁸ La foire est une activité populaire chinoise. Tenue à côté du temple, la foire a lien avec les anniversaires de divinités et la célébration du temple (voir l'annexe 21).

²⁵⁹ L'opéra taïwanais est inventé à Taïwan. Les scénarios et personnages sont basés principalement sur les contes populaires chinoises (voir l'annexe 15).

²⁶⁰ Le *tudigong* est la croyance très populaire à Taïwan. On trouve des temples pour rendre hommage à l'esprit tutélaire du lieu (que l'on nomme aussi « divinité de la terre ») partout à Taïwan. La taille est très variable, de très petit, dans le coin d'une pièce, à grand, occupant un bâtiment entier (voir l'annexe 16).

²⁶¹ On peut voir devant beaucoup de boutiques et de bureaux le long de la rue, que des offrandes sont mises sur une table sur les trottoirs, le premier et le 15 de chaque mois.

²⁶² Voir l'annexe 17.

culte, aux esprits en général et à ceux des ancêtres de leur famille en particulier. En fait, les Taïwanais de souche respectent généralement cette fête plus sérieusement et dévotement que la plupart des Waishengren, alors que cette tradition est originaire de Chine. Mme Chang, l'épouse du colonel, est bouddhiste. Elle précise :

« Je suis bouddhiste, mais j'ai aussi des croyances populaires, cela incluse envers les divinités tels que Wu-fu-qian-sui (五府千歲), Mazu (媽祖), Jiu-tian-xuan-nu (九天玄女) auxquelles nos villageois du littoral vouent un culte. Nous avons une divinité familiale qui est une statue de dieu que nous avons ramassé au bord de la mer ».

Nous constaterons une hybridation des croyances qui amène certaines personnes à adorer plusieurs divinités. Le taoïsme et le bouddhisme sont les religions les plus représentées chez les Han.²⁶³ Monsieur Liu a ajouté :

« En Chine, on a des tablettes de divinité de Mazu et de Guangong (關公) auxquelles on adresse des prières chez ma mère même si elle est bouddhiste. C'est pareil qu'à Taïwan. Il n'existe pas de frontière ou d'incompatibilité entre les croyances populaires, le bouddhisme et le taoïsme. Mais quand je suis revenue chez ma mère en 1987, elle m'a dit qu'il était défendu de rendre un culte à une divinité ou aux ancêtres pendant la révolution culturelle (1966-1976). À la place de la tablette de la divinité, c'était la photo de Mao accrochée au mur dans chaque famille. Cependant, les gens ont récupéré leurs traditions après la révolution culturelle. Après l'ouverture de la Chine vers Taïwan, j'ai envoyé de l'argent à ma mère pour reconstruire le temple des ancêtres du village (Citong, 祠堂)²⁶⁴, où les villageois célèbrent ce culte ».

J'ai ainsi constaté que ni le mouvement d'assimilation de la culture japonaise, ni la révolution culturelle en Chine n'ont pu empêcher la transmission d'une culture millénaire, car ce sont des forces extérieures d'une courte durée. À travers l'entretien avec le fils de Mme Chang, l'épouse du colonel, j'ai constaté que les enfants d'un mariage mixte ont suivi la croyance populaire de leur mère taïwanaise de souche parce qu'ils ont habité avec leur mère et ils ont participé à la foire de temps en temps dans le village où leurs grands-parents maternels ont habité.²⁶⁵

²⁶³ Voici les résultats d'une enquête de 2018 sur les changements sociaux à Taïwan, notamment au niveau de la religion, la globalisation et la culture : 32,4% des personnes interrogées respectent les croyances populaires, 31,3% sont bouddhistes, 9% sont taoïstes, 5,6 % sont chrétiens et 19.7% sont non-croyants. <http://www.ios.sinica.edu.tw/sc/> consulté le 5 mai 2022.

²⁶⁴ Citong est un temple pour le culte des ancêtres généalogique. Tout le monde dans ce village porte le même nom de famille (voir l'annexe 18).

²⁶⁵ C'est un phénomène singulier dans la famille militaire à cette époque, car le père devait travailler et habiter dans la caserne la plupart du temps en raison de la tension militaire entre les deux côtés du détroit.

1.1.4.2. L'homme non-croyant et la femme croyante

Comme la plupart des Waishengrens que j'ai connus et j'ai interviewés, Monsieur Zhang de Shanghai et Monsieur le colonel Chang sont non-croyant. Cependant, ils ne refusent pas d'accompagner leur femme au temple. Monsieur Zhang a dit :

« Ma femme est bouddhiste, je respecte sa religion. Mais je suis non-croyant. Je méprise les croyants dont le comportement ne correspond pas à l'enseignement de leur religion. C'est la raison pour laquelle je n'adhère à aucun groupe religieux ».

C'est aussi le cas du capitaine Zheng qui est non-croyant. Parfois, il a accompagné sa femme, une bouddhiste, pour aller au temple. Mais il ne rend aucun culte aux divinités lorsqu'il s'y trouve.

1.1.4.3. L'homme et la femme incroyants

Peu de femmes taïwanaises de souche de la première génération sont sans croyance religieuse, mais c'est le cas de Mme Wu, l'épouse du général. Elle est née dans une famille politique pendant la colonisation japonaise. Les Japonais les ont forcés à enlever leur autel des ancêtres, et à la place, à installer une plaque japonaise (神宮大麻, じんぐうたいま)²⁶⁶ pour rendre un culte aux divinités et empereurs japonais précédents. En tant que maire de canton, son père devait donner l'exemple aux autres pour la mise en place du mouvement Kominka (1937-1945). Ce sont ses souvenirs d'enfance à propos de la croyance japonaise, jusqu'à l'âge de 12 ans. Mais après la guerre, sa famille a remis la plaque de leurs ancêtres. Quelques années plus tard, elle a quitté sa famille pour continuer ses études. C'est pourquoi elle était non-croyante quand elle s'est mariée avec Monsieur Wu. Après le mariage, sa famille a habité dans un village militaire. Comme nous l'avons déjà précisé, beaucoup de Waishengren étaient non-croyants, ils étaient ainsi les cibles du prêche des pasteurs évangélistes²⁶⁷. C'est la raison pour laquelle beaucoup de protestants à Taïwan étaient Waishengren à cette époque. Naturellement, Mme Wu est devenue protestante sous l'influence de ses voisines. Quelques années plus tard, son mari et ses enfants l'ont suivie.

²⁶⁶ Voir l'annexe 19.

²⁶⁷ Au fur et à mesure que la coopération entre Taïwan et les États-Unis est devenue de plus en plus étroite après la guerre de Corée, de plus en plus de missionnaires protestants sont venus à Taïwan. L'autre raison pour laquelle le protestantisme est plus populaire que le catholicisme surtout dans l'univers des fonctionnaires, c'est peut-être que l'épouse du président Chiang Kai-shek était elle-même protestante.

En conclusion, dans la première génération, sur les cinq couples, deux couples ont la même croyance ; un couple qui était non-croyant avant le mariage était devenu protestant ; et deux couples sont composés de femmes croyantes et de maris non-croyants mais accompagnent leur épouse au temple sans eux-mêmes faire le culte. Il n'y a aucun couple qui a montré de discordance au niveau des croyances religieuses. Cela montre une homogénéité de la tolérance religieuse de l'ethnie Han entre les deux groupes ethniques.

1.2. Les caractères différents de deux cultures

Si les cultures bensheng et waisheng étaient de même origine comme nous avons évoqué ci-dessus, logiquement, le paysage culturel devrait être identique. Pourquoi existe-t-il une impression comme ce que Mme la capitaine Zheng a dit : « *on a des coutumes traditionnelles totalement différentes.* » ? Pourquoi a-t-elle totalement changé d'idée après les avoir détaillées ? En réalité, ce qu'elle a dit avant et après n'était pas faux, car les deux cultures sont identiques dans l'ensemble et différentes dans le détail.

Il faut souligner d'abord que la culture des Taïwanais de souche est une culture intrinsèquement Han. S'il y a des différences entre les deux cultures, c'est que, sur le continent, la culture chinoise a évolué au fur et à mesure du changement social pendant la fin du 19^{ème} siècle et la première moitié du 20^{ème} siècle en raison de la révolution démocratique contre la dynastie Qing, de l'impact de la culture occidentale, de la turbulence sociale et de la grande migration causée par les guerres qui se sont étalées de la fin du 19^{ème} siècle jusqu'en 1949. En revanche, les Taïwanais de souche dont les Minnan et les Hakka étaient absents sous le règne de colonisation. Nous avons déjà évoqué certaines pratiques culturelles globalement identiques ci-dessus. Ici, nous ferons l'analyse de certaines caractéristiques culturelles ayant des visages différents. Parmi elles, nous en choisissons deux pour mettre en lumière le niveau de contraste. D'abord, c'est les superstitions et ensuite, le statut de la femme.

1.2.1. La superstition : idée d'une puissance inconnue et mystérieuse

Selon Immanuel Kant, l'illusion religieuse demeure encore apparentée à la raison, tandis que l'illusion extravagante, forme de déraison, issue de préjugés et d'erreurs faisant apparaître les moyens comme des fins, est le comble de la superstition.²⁶⁸ En effet, diverses notions sur l'existence de forces inconnues sont ancrées dans l'esprit des Chinois depuis

²⁶⁸ Sylvie Mesure et Patrick Savidan (rédacteur), *Le dictionnaire des sciences humaines*, op.cit., pp.1142-1143.

longtemps. Ils croient tous à ces forces invisibles. C'est la raison pour laquelle les gens suivent les pratiques bouddhistes, envoient des prières vers les différentes divinités du taoïsme, mais croient en plus aux esprits et à une panoplie de croyances populaires. Cela est traduit par un proverbe très populaire : plutôt croire à son existence que d'en douter. Par ailleurs, il existe un large éventail de méthodes et d'outils pour se prémunir des effets néfastes de toutes ces forces occultes ou pour tenter d'influencer le Destin en sa faveur. Ces divers intermédiaires, tels que le médiateur des divinités, le diseur de bonne fortune ou le géomancien, sont des personnages respectés dans les sociétés chinoise et taïwanaise. Mais, comme nous l'avons évoqué plus haut, tandis que beaucoup de Taïwanais de souche les croient sérieusement, une majorité de Waishengren ne les prennent pas au sérieux.

Parmi ces croyances populaires²⁶⁹, celles en rapport avec des divinités "locales", et surtout celles en relation avec la mer ont été assez bien conservées, à Taïwan, mais aussi pour certaines, en Chine,²⁷⁰ ont été assez bien conservées à Taïwan. Le fils de Monsieur Chang, le colonel, habitait chez les grands-parents maternels au bord de la mer pendant une durée courte quand il était petit. Il a dit :

« Les pêcheurs ont vénéré la nature. Ils pensent que toutes les choses ont leur esprit propre. Même si c'est une petite statue en bois qui était venue au bord de mer à proximité de la maison de mes grands-parents maternels où j'ai habité quand j'étais petit, à la merci des vents, on ne voulait pas la laisser exposée en plein air. On a construit un petit abri pour la protéger et la mettre sur l'autel des aliments et vins. Ma sœur et moi sommes ainsi devenus son "enfant de contrat (契子)"²⁷¹ après avoir fini un processus de confirmation de la volonté de cette petite statue par tirage au sort (zhijiao, 擲筊) ».

²⁶⁹ Les croyances populaires sont celles qui n'ont pas de système, ni de dogme, de rite fixe ou de moyen de propagation, tel que celle concernant Guan-yin (觀音), Wan-shen-ye (萬善爺), l'esprit tutélaire du village (土地公), etc. Ju Hai-yuan, *le sondage basique sur le changement social à Taïwan*. 1994. 瞿海源, <台灣社會變遷基本調查計畫第二期五次>, 1994. <http://www.ios.sinica.edu.tw/sc/>

²⁷⁰ Il y a une coutume similaire dans la recherche sur le terrain près des villages du littoral à Fujian (福建) en Chine: « Les pêcheurs n'osent pas laisser des cadavres de victimes à la merci des vents quand ils vont en mer. Ils doivent les draguer même juste un os. S'ils ne le font pas, au cas où ils sont confrontés à l'ouragan ou affrontent un accident, ils se reprocheront de leur péché de ne pas l'avoir fait. Cela montre une mentalité de récompense de cause à effet ». Ceng Shao-cong, « Les caractéristique du dialecte Dazuo », in *La recherche sur terrain du village Dazuo, Chongwu*. Zai Chen Guo-Qiang (rédacteur), La publication d'éducation, 1990. p.56 曾少聰:《大咋话的特点》, 载陈国强等主编:《崇武大咋村调查》, 福建省教育出版社, 1990年版, 頁 56.

²⁷¹ La consultation de l'encyclopédie taïwanaise (<http://nrch.culture.tw/twpedia.aspx?id=440>), indique que la plupart des « fils de contrat » sont des enfants faibles et chétifs. Dans l'espoir de leur permettre de retrouver une bonne santé, les parents se sentent obligés de confier la garde de leur enfant à une autre famille ou à un Dieu. On les appelle alors des *pères* ou *parents de contrat* tandis que les derniers deviennent des *enfants de contrat*.

Pour les Taïwanais de souche, ces forces invisibles et mystérieuses sont omniprésentes. C'est la raison pour laquelle dans le sondage sur le changement social à Taïwan effectué par l'Academia Sinica, on trouve les questions suivantes : Avez-vous consulté votre horoscope de naissance, en y incluant l'année, le mois, le jour et l'heure de naissance (*bazi*, 八字)²⁷² ? Celui fait à partir des traits du visage (*mianxiang*, 面相) ? Celui des lignes de la main (*shouxian*, 手相)²⁷³ ? Celui réalisé par un maître de géomancie ? Croyez-vous que le médiateur d'esprit ou divinité peut chasser les démons (*quxie*, 驅邪) et soigner les maladies ?²⁷⁴ Avez-vous demandé, par tirage au sort une ordonnance médicale (*qiuyaoqian*, 求藥籤)²⁷⁵, à une divinité quand vous avez été malade au cours de l'année passée ? Avez-vous demandé à un maître de géomancie de déterminer le lieu idéal pour la tombe de vos parents²⁷⁶ ? Pensez-vous cela pourrait améliorer votre fortune ? En fait, ces questions ont mis en évidence la mentalité et l'attitude de beaucoup de Taïwanais de souche. Les Waishengren connaissent ces pratiques, mais peu de gens sont aussi sérieux que les Taïwanais de souches quand il s'agit de suivre aveuglément les propositions de certains diseurs de bonne aventure ou des spécialistes de la géomancie (*fengshui*), sans aucune preuve scientifique. Mme Tu, une des épouses de la troisième génération, s'est souvenue pourquoi sa famille a déménagé à Taïpei de Tainan :

« Je suis née en 1982 à Tainan. Suivant le conseil du diseur de bonne aventure, mon père est venu à Taïpei pour tenter sa chance lorsque j'avais un an. (...) Quant à mon père, il appartenait à un monde différent du mien. D'abord, il avait l'habitude d'interroger les divinités dans un temple célèbre en cherchant la réponse dès qu'il rencontrait un quelconque

²⁷² Selon le sondage basique de 1994 sur le changement social à Taïwan sur la religion, la globalisation et la culture, 18,8 % des enquêtés (âgés de 20 à 64 ans) ont utilisé le *bazi* pour avoir un aperçu de leur avenir, sur les cinq dernières années. De plus, 58,7% des enquêtés disent croire à ce type de prédiction. Ju Hai-yuan, Taiwan Social Change Survey (Round 2, Year 5): Religion (Restricted Access Data), 1994. 瞿海源, 台灣社會變遷基本調查計畫 1994 第二期第五次：宗教組(限制版) / 中央研究院社會學研究所籌備處 <http://www.ios.sinica.edu.tw/sc/>

²⁷³ Selon ce même sondage, en 1994, 9,8% des enquêtés (âgés de 20 à 64 ans) ont consulté des voyants utilisant la méthode de l'interprétation des traits du visage ou des lignes de la main pour connaître leur avenir, tandis que 51,9% affirment y croire. Ju Hai-yuan, Taiwan Social Change Survey (Round 2, Year 5): Religion (Restricted Access Data), 1994. 瞿海源, 台灣社會變遷基本調查計畫 1994 第二期第五次：宗教組(限制版) / 中央研究院社會學研究所籌備處 <http://www.ios.sinica.edu.tw/sc/>

²⁷⁴ Toujours avec ce même sondage, on apprend que 4,3% des enquêtés croyaient à ces pratiques et que 21,6% avaient une opinion entre la croyance et la neutralité. Taiwan Social Change Survey (Round 2, Year 5): Religion (Restricted Access Data), 1994. 瞿海源, 台灣社會變遷基本調查計畫 1994 第二期第五次：宗教組(限制版), 中央研究院社會學研究所籌備處.

²⁷⁵ Ce sondage nous apprend aussi que 6,2% des 1862 personnes interrogées avaient consulté une divinité.

²⁷⁶ Enfin, ce sondage indique qu'en 1994, cette question avait été posée par 62,1% (1157/1862) des enquêtés. Taiwan Social Change Survey (Round 2, Year 5): Religion (Restricted Access Data), 1994. 瞿海源, 台灣社會變遷基本調查計畫 1994 第二期第五次：宗教組(限制版) / 中央研究院社會學研究所籌備處.

problème, tels que la maladie ou mon mariage. Ensuite, il effectuait chaque année le culte de son épouse du mariage d'esprit (minghun, 冥婚)²⁷⁷. Cette dernière était la sœur cadette de ma mère, qui était morte lorsqu'elle était petite. Une nuit, elle était entrée dans le rêve de mon grand-père maternel. C'était le jour suivant celui où il (mon père) était allé chez mon grand-père pour demander la main de sa fille (ma mère). Dans ce rêve, elle exprimait sa volonté (tuomeng, 託夢)²⁷⁸ de se marier avec son futur beau-frère (mon père). Mon grand-père maternel a ainsi demandé à un voyant comment réagir. Suivant l'avis de ce voyant, mon père s'est marié, d'abord avec l'esprit de la sœur de ma mère et ensuite, avec ma mère. Aujourd'hui encore, chaque fois que ma mère en parle, elle est très fâchée contre sa sœur morte, disant qu'elle la suit partout où elle a aménagé. D'ailleurs, la même chose est arrivée à mon grand-père qui s'est marié avec les esprits de deux sœurs de ma grand-mère, décédées prématurément ».

Un voyant pouvait aussi décider du sort d'une personne, comme dans le cas de la mère de Monsieur Ku de la troisième génération qui est une fille adoptée (évoquée p. 75). Pourquoi le sort d'une fille adoptée est-il un tabou pour sa mère ? Le livre intitulé « *La fille adoptée à Taïwan* » nous éclaire :

« *Xiu-lan (prénom d'une petite fille) s'était enrhumée et criait sans arrêt, après avoir consulté la guérisseuse du village et le sorcier taoïste en vain, sa mère a consulté le diseur. D'abord, sa mère lui a donné la date de naissance (shengch, 生辰), après une étude, le diseur a dit : < cette fille n'a pas de l'affinité prédestinée (yuanfen, 緣分) avec ses parents.*

²⁷⁷ C'est une superstition issue de Chine. Les Chinois pensent que les divinités et les esprits/fantômes ont le pouvoir de protéger et punir/troubler les vivants s'ils ne suivent pas leur volonté. Le mariage d'esprit existe seulement pour une femme décédée prématurément. Par ailleurs, le mari du mariage d'esprit peut se marier aussi avec une femme vivante. Selon Lee Yi-yuan, sociologue à l'Academia Sinica, dans sa recherche *Observer le caractère chinois à travers les activités dans des rituels* : « (...) la coutume du mariage spirituel (minghun, 冥婚) était très populaire. Dans la petite commune de Jiali (佳里) à Taïnan, les chercheurs de l'Academia Sinica ont trouvé 24 cas pendant leur recherche sur le terrain d'un an et deux mois. Selon ce que j'ai compris, si une fille était morte prématurément et ses parents avaient vu en rêve qu'elle était seule et triste dans le monde de l'au-delà (ou si elle l'avait fait savoir à ses parents au travers de l'esprit), dans ce cas, ses parents devaient organiser un mariage spirituel pour leur fille en cherchant un homme. Un moyen populaire est de préparer une enveloppe rouge avec de l'argent ou de l'or et de la jeter dans la rue. Si un homme qui passe voit cette enveloppe rouge et la prend, il deviendra leur beau-fils ». Lee Yi-yuan, « Observer le caractère chinois à travers les activités dans des rituels », Taïpei, *Recueil de l'Academia Sinica*, institut d'ethnologie. 1972. 李亦園, <從若干儀式行為看中國國民性的一面> <中央研究院民族研究所『專刊』乙種之四> 1972, En fait, « la coutume du mariage d'esprit remonte à la dynastie Qing. Chaque région, y compris Taïwan, a sa façon d'appliquer cette coutume ». Ma Zhi-xiao, *Les coutumes chinoises du mariage*, Taïpei, Jing-shi-shu-ju, 1985, p. 204. 馬之驥, <中國的婚俗>, 台北, 經世書局, 1985, 頁 204.

²⁷⁸ C'est aussi une croyance venue de Chine selon laquelle le rêve est le pont entre les morts et les vivants. Un vivant qui rencontre un mort dans son rêve est obligé de satisfaire la volonté de celui-ci pour qu'il/elle puisse partir dans le monde de l'au-delà en paix. L'autre moyen, celui du *tuomeng*, est un message qu'un esprit envoie par rêve toujours mais qui passe par un intermédiaire d'esprit (*lingmei*, 靈媒) pour arriver au destinataire.

C'est son sort. Si vous ne l'envoyiez pas à une autre famille qui l'adoptera, la malchance tomberait soit sur son père soit sur sa mère>. Le sort de Xiu-lan était ainsi décidé !»²⁷⁹

Après la massification de l'éducation, en général, cette pratique ancienne a été vue avec suspicion par beaucoup de Beshengren de la deuxième et la troisième génération, car les gens ont acquis des connaissances scientifiques qui leur permettent de distinguer la science de la superstition.²⁸⁰ Par ailleurs, nous avons trouvé que le voyant évoqué a véhiculé une fonction de croyance. Par exemple, selon Mme la restaurateur Wang de la deuxième génération, ils devaient suivre la tradition en demandant à un voyant de dresser leur horoscope. Elle l'a décrit ainsi :

« Avant le mariage, il y avait beaucoup de coutumes à respecter. Selon la tradition chinoise, avant le mariage, les parents demandent au voyant de vérifier s'il existe des obstacles entre les futurs mariés en fonction de l'heure, le jour, le mois et leur année de naissance.²⁸¹ Mon mari et moi aussi, nous devons respecter cette procédure traditionnelle pour échapper au malheur ».

Dans la société d'aujourd'hui, il est reconnu que l'horoscope ne reste qu'une démarche symbolique. Il est même de plus en plus courant de voir des fiançailles de la troisième génération qui ne suivent pas cette coutume. En ce qui concerne le *fengshui*, spécialiste de géomancie est une profession respectable aujourd'hui à Taïwan, tout comme celle consistant à établir des horoscopes. En fait, cela montre l'existence d'un besoin social.²⁸² Il n'est pas difficile de trouver un tel spécialiste, même dans un simple village, parce qu'avant de bâtir une maison, une usine ou un immeuble, il est inenvisageable pour un Beshengren né avant-guerre de ne pas en consulter un avant de prendre la décision de l'orientation du bâtiment. Quand Mme Wu de la première génération se souvient de son père hakka, elle a dit :

« Mon père avait une luopan (羅盤), une sorte de boussole constituée d'un plateau comportant différents cercles concentriques avec des fonctions symboliques²⁸³. Il savait

²⁷⁹ Zuo-Xuan, Wu Man-sha, *La fille adoptée à Taïwan*, Taïpei, Dong-fang-wen-hua-gong-ying-she, 1952, pp.3,4. 左玄, 吳漫沙述, <養女在台灣>, 台北, 東方文化供應, 1952, 頁 3,4.

²⁸⁰ Avec le positivisme, une opposition s'installe entre superstition et connaissance scientifique méthodiquement démontrable. Sylvie Mesure et Patrick Savidan (rédacteurs), *Le dictionnaire des sciences humaines*, op.cit., p.1143.

²⁸¹ Les affinités mutuelles et les restrictions parmi les cinq éléments (相生相剋) ont pour origine le « livre des changements » (*Yjing*, 易經). Ses préceptes sont appliqués dans le domaine de la médecine traditionnelle chinoise et les prédictions sur l'avenir.

²⁸² Selon le sondage basique sur le changement social à Taïwan en 1994 sur la religion, la globalisation et la culture, 33,2% des enquêtés (âgés de 20 à 64 ans) ont consulté un spécialiste de la géomancie au cours des cinq années précédentes. <http://www.ios.sinica.edu.tw/sc/>

²⁸³ Voir l'annexe 22.

comment l'utiliser pour le bonheur de la famille car il était amateur de géomancie. Avec cet instrument, il a choisi aussi le lieu de sa tombe ».

Ce récit met en évidence combien les superstitions (la superstition magique, la superstition mystique et les pressentiments)²⁸⁴ étaient bien enracinées dans la société taïwanaise jusqu'à la fin de la première moitié du 20^{ème} siècle.

1.2.2. Le statut des femmes

Selon une recherche dans le village ou campagne de la Chine avant 1981, « du point de vue de la coutume et du droit traditionnel la femme reste une éternelle mineure ; elle est toute sa vie sous la tutelle de son père, de son mari ou, éventuellement, de son fils ».²⁸⁵ En effet, en tant qu'ethnie Han, les Taïwanais de souche ont conservé la tradition ancienne telle que le statut des femmes. Sans doute, estimer les garçons et mépriser les filles (*zhongnanqingnu*, 重男輕女) sont des phénomènes généraux dans la société de Han. Quelle que soit la génération, les commentaires négatifs des femmes besheng que j'ai interviewées sur ces phénomènes sont unanimes. En revanche, leurs commentaires positifs sur les Waishengren sur ce sujet sont aussi unanimes. Sur lesquels, nous l'avons évoqué dans la partie I au sujet de l'attitude positive des mères minnan sur le mariage mixte de leur fille avec l'homme waisheng. Mais, comment cette image s'est-elle formée dans la société taïwanaise ? En ce qui concerne les études du changement identitaire du mariage mixte entre Waishengren et Beshengren, la plupart des recherches s'intéressent à l'intervention du mécanisme nationale du gouvernement du KMT. Mais, je choisis un autre angle à travers l'analyse empirique sur le contexte social du statut féminin.

Au sujet de ce statut au sein de l'ethnie Han, un facteur historique ne peut pas être négligé. Selon Cartier Michel, « au regard de la morale traditionnelle, comme des codes de lois, la femme n'est pas une personne. Elle demeure toute sa vie une « mineure » soumise à l'autorité de son père, de son mari (...). En bref, nécessairement soumise à l'autorité masculine ».²⁸⁶ C'est aussi un phénomène générique dans la société taïwanaise. Il y a eu de nombreux récits sur l'inégalité sociale des femmes durant nos entretiens. Cette discrimination est une des causes qui a poussé les femmes taïwanaises de la deuxième génération à préférer se marier avec un homme waisheng. Elles ont pu voir la misogynie

²⁸⁴ Sylvie Mesure et Patrick Savidan (rédacteurs), *Le dictionnaire des sciences humaines*, op.cit., p.1143.

²⁸⁵ Cartier Michel. « La femme seule en Chine ». In : *Annales de démographie historique*, 1981. Démographie historique et condition féminine. p.229.

²⁸⁶ Ibid., p.229.

que leur mère avait subie dans la société bensheng. Ici, nous choisissons trois phénomènes pour montrer les comportements traditionnellement misogynes.

En premier lieu, il y a les pratiques autour de l'héritage et de la dot. S'agissant de l'héritage, à l'époque de la première génération, chez la classe d'ouvrier agricole, l'inégalité d'héritage n'est pas évidente, car il n'y avait presque pas de biens. Mais, chez les gros ou moyens propriétaires fonciers, on pouvait observer une attitude clairement traditionnelle. Ainsi, Mme Wu, l'épouse du général, pourtant issue d'une famille de riches propriétaires, quand elle parlait de sa vie après le mariage, c'était pour se plaindre de son sort, celui d'une fille taïwanaise de souche. Elle n'a reçu aucune aide financière de son père, alors qu'il était vraiment riche, comme on peut s'y attendre pour le maire d'un canton.

« Même si mon père était vraiment riche, en tant que femme dans la société traditionnelle, je n'ai profité d'aucune de ses richesses, ni avant, ni après mon mariage, ni avant, ni après sa mort. Mes frères ont hérité de beaucoup de terres riches. Comme il y avait quelques petits lopins de terres éloignées et peu fertiles, mon père a permis à ses filles d'en hériter en tant que copropriétaire avec nos frères. Autrement dit, la fille ne peut hériter seule d'aucun lopin de terre. Donc, cette parcelle de terre est enregistrée sous deux noms, le nom de l'un de mes frères et l'une de mes sœurs. Avec un sentiment d'insulte, j'ai abandonné cet héritage il y a 30 ans ».

Dans sa narration, j'ai observé combien dans la société de cette époque, la femme n'est pas considérée comme un individu complet. Elle est subordonnée à l'homme. Cette affirmation semble évidente quand on écoute son récit et qu'on constate qu'elle ne pouvait même pas hériter seule d'un lopin de terre stérile sans valeur. Cependant, ce phénomène n'est pas le pire.

À cette époque, surtout dans les villages et à la campagne, la fonction des filles est de contribuer au revenu de leur famille. Selon la recherche de Hu Tai-li (胡台麗), sociologue de l'Academia Sinica à Taïwan, ce phénomène existait encore dans les années 1980 :

« Le père de A-lan (prénom d'une fille) a demandé une dot de 120 000 dollars taïwanais. (...) En effet, il a bien calculé la valeur de sa fille. À ce moment-là elle gagnait 6000 dollars par mois dans une usine comme ouvrière »²⁸⁷

²⁸⁷ Cela reflète le contexte social dans les années 1979 où l'exportation était en train de s'envoler. Les ouvrières ont couru dans les usines. Hu Tai-li, *L'entrée des belles-filles*, Taïpei, Shi-bao-wen-hua, 1997, p.13. 胡台麗, <媳婦入門>, 台北, 時報文化 1997, 頁 13.

À cette époque, la jeune fille donnait tout son salaire à ses parents. Donc, après son mariage, son père allait immédiatement perdre ce revenu. C'est pourquoi il a demandé à son futur gendre une somme qui équivaut à deux ans de salaire pour ne pas y perdre.

Concernant le calcul de la dot, beaucoup des pères incluait les dépenses qu'ils avaient fait pour leur fille et y ajoutaient un peu pour le retour de leur « investissement ». C'est pourquoi trois pères de mes enquêtées de la première génération ont demandé des dots énormes. En effet, il existe encore des mariages d'échange d'argent dans la campagne chinoise jusque dans les années 1970. Selon une recherche sur le terrain en Chine, un homme devait payer 500 yuan en espèces, une somme importante, simplement en tant que « marque de gratitude à l'adresse du père de la jeune fille pour l'avoir élevée ». C'est une forme de compensation pour l'argent dépensé en l'élevant. A plus de ce prix de la mariée, le prétendant devait aussi verser 50 yuan à la mère de la jeune fille. Cette fois, c'est pour l'« argent du lait », un signe de reconnaissance pour avoir allaité sa fille.²⁸⁸ C'est cela la mentalité historique du statut des femmes dans la société Han.

En 1958, Monsieur le chauffeur Liu, âgé de 28 ans, a justement passé le seuil de l'âge du mariage en tant que sergent. Avec l'accord de sa future femme, âgée de 18 ans, il a demandé la permission de son futur beau-père. Mais, ce dernier a demandé une dot de 8000 dollars taïwanais, soit l'équivalent de 80 mois de salaire. Grâce à la persuasion de son voisin, son futur beau-père a finalement consenti au mariage à contrecœur acceptant une dot de 4000 dollars taïwanais, 40 mois de son salaire de sergent.²⁸⁹

Dans le livre intitulé « *Le mariage en Chine* », l'auteur décrit comment l'inégalité entre les deux sexes a existé jusqu'en 1970 dans les campagnes en Chine :

*« Il fait apparaître la jeune fille comme un bien précieux qui est transféré d'une famille à l'autre. (...) Jusqu'au mariage, la jeune fille servait ses parents : elle va désormais prendre soin de sa nouvelle famille, c'est-à-dire non seulement de son mari et des enfants qu'elle engendrera, mais aussi de toute la parentèle vivant sous le toit familial ».*²⁹⁰

Le deuxième point avec lequel on peut voir le statut rabaissé des femmes, c'est le devoir de la perpétuation du nom de la famille. Pour le beau-père taïwanais de souche, la responsabilité de sa belle-fille est de donner un garçon pour pérenniser le nom familial. Si

²⁸⁸ Jean-Luc Domenach, Hua Chang-Ming, *Le mariage en Chine*, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1987, pp.91.93.

²⁸⁹ Le PIB par habitant à Taïwan est 186 USD en 1958. <http://www.dgbas.gov.tw>. Consulté le 7 mars 2018. Le taux de change est environ 40 : 1 (TWD : USD).

²⁹⁰ Jean-Luc Domenach, Hua Chang-Ming, *Le mariage en Chine*, op.cit., p.92.

elle est incapable de satisfaire cette demande, elle risque de perdre son statut familial. Sur ce sujet, Hu Tai-li, a écrit :

*« J'ai rendu visite à une femme qui a justement donné naissance à un garçon. Elle m'a dit fièrement que c'était bien d'avoir donné naissance à un garçon. Tout le monde chez son mari l'avait très bien traitée. En revanche, sa voisine, la fille de A-in n'avait pas de chance. Elle avait déjà donné naissance à deux filles. Son mari lui a dit que si elle ne pouvait pas donner naissance à un garçon, il trouverait un autre moyen. C'est triste pour une femme ! »*²⁹¹

Dans ce cas, les femmes n'ont pas été acceptées comme un membre familial. « Elle n'appartient pleinement ni à sa famille d'origine ni à sa belle-famille ».²⁹²

La différence entre les deux groupes ethniques sur ce sujet est que dans la famille taiwanaise de souche, la femme qui n'arrive pas à donner naissance à un garçon était considérée comme une honte par ses beaux-parents. Pour les Waishengren, même si la pérennité du nom familial était le but du mariage, ils ne mettaient pas de pression sur leur femme pour avoir absolument un fils. Monsieur Zhang de Shanghai et Monsieur Lu sont dans le cas. Monsieur Zhang raconte ainsi :

« J'ai décidé de n'avoir que deux enfants avant le mariage, quoi qu'il en soit, garçon ou fille. Je ne voulais pas avoir plus d'enfants que ce que ma capacité financière permettait, pour pouvoir leur offrir une éducation complète ».

Enfin, le troisième point de discrimination se voit dans l'interdiction faite aux femmes de balayer la tombe de leurs parents. La fête de la Toussaint Chinoise, ou festival du « balayage des tombes », est une fête aussi importante pour l'ethnie Han que pour les autres ethnies mais, quand j'ai posé à Mme Wu, une Hakka, la question sur les détails de cette coutume, elle me répond :

« Je ne suis jamais allée sur les tombes de mes ancêtres pour leur rendre hommage après le mariage. En tant que femme mariée, il est interdit d'y aller ».

Sa réponse est étonnante. J'ai ainsi posé la même question à Mme Liu, Mme Chang et Mme Zhang, leur réponse est la même. La seule exception aura été Mme la capitaine Zheng, dont le père avait fait ses études au Japon à l'époque coloniale. Elle explique :

« Contrairement aux autres filles taiwanaises qui n'ont pas le même statut dans leur famille que les garçons, mes sœurs et moi pouvions balayer la tombe de nos ancêtres grâce

²⁹¹ Hu Tai-li, *L'entrée des belles-filles*, Taipei, Shi-bao-wen-hua, 1997, p.35. 胡台麗, <媳婦入門>, 台北, 時報文化 1997, 頁 35.

²⁹² Cartier Michel, « La femme seule en Chine ». In : *Annales de démographie historique*, Démographie historique et condition féminine. 1981, p.229.

à l'esprit progressif de mon père, car il existe une superstition que c'est néfaste pour les frères. Par ailleurs, il est interdit de faire apparaître le nom de la fille mariée dans le registre généalogique, car elle n'est pas considérée comme un membre de la famille ». ²⁹³

Même après la modernisation de la société, il existe encore des femmes taïwanaises de souche de la deuxième génération qui sont victimes de cette discrimination sociale. Dans le livre intitulé « *Rendre visite aux parents de femmes mariées le premier jour du Nouvel An* » rédigé par le comité d'éducation sur l'égalité des deux sexes à Taïwan, des féministes taïwanaises de la deuxième génération, dont des femmes taïwanaises de souche et une femme waisheng mariée à un homme minnan, racontent leur histoire vécue sur l'inégalité des deux sexes dans la société taïwanaise des années 1980 en tant que belle-fille de famille taïwanaise de souche. ²⁹⁴ Ces témoignages révèlent la persistance de cette valeur traditionnelle pour la deuxième génération. Heureusement, elles sont la dernière génération subissant cette tradition obsolète. Depuis, une fille n'est plus considérée comme « une perte d'argent » ²⁹⁵ et une fille mariée n'est plus considérée comme un membre étranger, contrairement à ce que disait le proverbe populaire : « Fille mariée, eau jetée ». ²⁹⁶

Sur le statut des femmes, j'ai observé un phénomène étrange. Selon les récits de mes enquêtées et les témoignages recueillis par d'autres recherches sur le terrain, la mentalité misogyne à Taïwan est omniprésente dans la société minnan et hakka jusqu'à 1980. Selon les recherches françaises sur terrain en Chine (Jean-Luc Domenach & Hua Chang-Ming, 1987, Cartier Michel, 1981), cette mentalité existait aussi dans les campagnes et villages en Chine. Pourquoi les Waishengren, qui sont un groupe hybride venu de Chine après 1945, ne l'avaient pas apportée avec eux ? Au contraire, ils ont montré, pour ce qui est du statut des femmes, une attitude totalement différente de celle de la société taïwanaise. Pourquoi existe-il une différence dans la pratique culturelle entre les Taïwanais de souche, les Chinois et les Waishengren ?

Dans un premier temps, une des principales caractéristiques qui différencie les Waishengren des Chinois est que les premiers sont des migrants qui ont quitté seuls leur famille à un âge très jeune. La mentalité misogyne, qui persiste en Chine et Taïwan, n'est

²⁹³ Su Qian-ling, Xiao Zhao-jun, (rédacteurs) *Rendre visite aux parents de femmes mariées le premier jour du Nouvel An : La culture, la coutume et l'éducation au genre*. Taïpei, Nu-shu-wen-hua, 2005, p.95. 蘇芊玲、蕭昭君主編, 〈大年初一回娘家：習俗文化與性別教育〉, 台北, 女書文化事業有限公司, 2005, 頁 95.

²⁹⁴ Ibid., p.95.

²⁹⁵ <https://www.moedict.tw/賠錢貨>. Consulté le 28 août 2019.

²⁹⁶ Le proverbe d'origine chinoise est « 嫁出去的女兒, 潑出去的水 ». La traduction mot par mot est « la fille mariée, l'eau jetée ».

pas ancrée dans leur esprit. Dans un deuxième temps, l'égalité de statut pour les femmes est la nouvelle tendance dans les milieux intellectuels en Chine après l'effondrement de l'empire et l'établissement de la république. Cependant, cette nouvelle mentalité n'est pas entrée dans la campagne et les villages en Chine, car le changement social dans un pays si grand n'est pas rapide.²⁹⁷ Étant donné que les Waishengren étaient des fonctionnaires et des enseignants avant de quitter la Chine, par rapport à la plupart de Chinois qui étaient en proie à la guerre et la pauvreté, leur niveau culturel et social est plus élevé. Voilà pourquoi il existe un écart dans la pratique culturelle des Waishengren et des Chinois si nous les regardons dans l'ensemble comme groupe (car il y a aussi des distinctions parmi les Waishengren). Dans un troisième temps, comme nous l'avons déjà évoqué, la proportion des sexes est favorable aux femmes à cette époque à cause du flux migratoire essentiellement masculin. Donc, ces hommes waisheng sont pour beaucoup des militaires avec un statut social plus bas que celui de la majorité des femmes. Ce déséquilibre explique le cas, pas unique, du père de Monsieur Tong qui s'est marié avec une handicapée. Enfin, dans un quatrième temps, toujours en lien avec la surreprésentation dans la population masculine des militaires dans une période de confrontations militaires, la femme se retrouve être la maîtresse du foyer. Les maris, des militaires, devaient souvent rester dans leur caserne. Par ailleurs, ces femmes de Waishengren, qu'elles soient Waishengren elles-mêmes ou bien Benshengren, sont dans une situation inhabituelle car elles n'ont pas ni beaux-parents à servir, ni d'obligations liées au culte des ancêtres, la pratique du *baibai*²⁹⁸. Dans ce contexte si particulier, une culture waisheng du statut de la femme s'est formée inconsciemment et naturellement, un statut presque inverse de celui de la culture ancienne Han qui existait aussi bien à Taïwan que dans les villages de campagne en Chine jusque dans les années 1980. Dit autrement, il n'existait pas de culture waisheng avant 1949 car ils étaient simplement Chinois avant cette date.

Cependant, grâce à la fois à l'influence occidentale et au contraste manifeste des familles d'un mariage mixte, à partir de la deuxième génération, le statut des femmes à Taïwan s'est beaucoup amélioré par rapport à celui des femmes de la première génération. Ainsi, par

²⁹⁷ Par exemple, Dr. Sun Yi-xian, le fondateur de la République de Chine, son épouse Mme Sun, ou encore, l'épouse de Chiang Kai-shek, dont le père était ressortissant américain, ont reçu une formation occidentale. On voit bien qu'« in every age, the ideas of the ruling class are the ruling ideas ». Fred Inglis, *Culture*, op.cit., p.37.

²⁹⁸ C'est un cauchemar pour les belles-filles des familles bensheng. Elles sont en charge de toute la préparation des offrandes. C'est un travail très fatigant. Kang Chao, Nien-Tsu Hou, « The Scapegoat of Identity Politics: Women under Patriarchal Discourse in Local Community », *Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies*, (19), 1995, p.150. 趙剛、侯念祖，〈認同政治的代罪羔羊父權體制及論述下的眷村女性〉。台灣社會研究季刊，(19)，1995，頁 150.

exemple, même si la coutume de la dot persiste, elle est plutôt vue comme une interaction expressive et pas un instrument de compensation financière.

Chapitre 2 – Les déplacements culturels

2.1. L'influence culturelle de l'éducation familiale

Après avoir fini les entretiens avec tous les enquêtés de la première et la deuxième génération, une constatation similaire sur la différence culturelle entre les deux groupes ethniques a émergé : les femmes taiwanaïses de souche ont parlé, avec un sentiment de supériorité, des résultats de leurs enfants par rapport à l'éducation familiale (家教) qu'elles leur ont donné. Au début, je ne prenais pas conscience de l'importance de ce message, à la place, je pensais que ce n'était qu'un préjugé ou de l'arrogance de la part des Waishengren et que cela ne représentait qu'un comportement individuel. De plus, parler si ouvertement de la réussite académique de ses enfants est une sorte de tabou dans la société taiwanaïse. La raison pour laquelle ils m'en ont parlé facilement, c'est que je me suis présenté dès la première rencontre comme Waishengren. Donc, mon intuition m'a amené à éviter ce sujet. Mais, quand j'ai réalisé que tous les enquêtés me faisaient la même observation, il m'a semblé qu'il fallait prendre en compte ce sujet, un sujet susceptible de plusieurs interprétations. Même si je m'expose à un préjugé en tant que chercheur d'origine waishengren, je tiens à ne pas éviter les défis. De toute façon, c'est au moins un premier pas dans l'analyse du tabou du sentiment de supériorité.²⁹⁹

D'abord, selon elles, les enfants de familles waisheng sont plus propres et polis par rapport aux enfants minnan. Mme Chang, l'épouse du colonel, le dit ainsi :

« J'ai entendu dire une fois qu'un professeur avait critiqué les élèves de ne pas être aussi propres que mon fils qui est l'unique élève issu d'une famille waisheng. En fait, son père était toujours dans la caserne. C'est moi qui me suis occupée des enfants. Quand même, son père a sa référence militaire s'agissant de l'éducation familiale. Par ailleurs, il y avait souvent des remarques faites par des voisins dans le village militaire critiquant les enfants des voisins s'ils étaient sales ou impolis ».

²⁹⁹ En fait, Sandrine Marchand a évoqué ce phénomène dans le livre intitulé « *Taiwan- Ile de mémoire* » : « Les écrits des Taiwanaïses, que nous n'analysons pas en détail ici, représentent généralement le personnage du continent comme étant supérieur au Taiwanaïse et exerçant sa domination sur lui. L'homme continental apparaît comme un bon parti ayant une situation, un emploi auquel un Taiwanaïse ne peut accéder en raison de la discrimination et du barrage de la langue. La femme continentale représente, elle, l'aristocratie de la longue et riche culture chinoise que le passé de Taiwan ne peut égaler ». Samia Ferhat et Sandrine Marchand (Rédactrices), *Taiwan - Ile de mémoires*, Lyon, Tigre de Papier, 2011, p.103. Selon Chang Mau-kuei, « un environnement d'humiliation était ainsi créé dans lequel les différents accents et dialectes, les pratiques quotidiennes, les goûts et styles étaient inférieurs aux yeux des détenteurs de la haute culture ». Enfin « se créa une division entre ces deux groupes ». Mau-kuei Chang, Miège Pierre, « Les origines et la transformation de l'identité nationale taiwanaïse », op. cit., p.67.

En effet, l'éducation familiale est essentielle dans la société chinoise. La famille qui ne donne pas une bonne éducation familiale aux enfants est méprisée par les voisins. La première norme familiale intitulée « la norme familiale de Yen » (顏氏家訓) est apparue au cinquième siècle.³⁰⁰ Le maxime la plus populaire intitulée « *Les maximes pour la gestion du foyer de Zhyzi* » (朱子家訓)³⁰¹ est apparue au 17^{ème} siècle. C'est pourquoi mes enquêtés ont abordé ce sujet. C'est aussi la première raison pour laquelle, dans un village militaire, il existait une opinion publique sur les comportements des enfants voisins comme une force sociale contraignante. La deuxième raison est la forte densité de la disposition des logements.³⁰² Étant donné que toutes les maisons sont côte à côte, il n'y a presque pas d'espace privé, ni de secret familial. On entend la querelle des conjoints et le reproche des parents voisins. En conséquence, toutes les choses familiales étaient l'objet de discussions publiques. Ce genre d'espace public a une influence en bien et en mal s'agissant de la force extérieure qui forme la culture du village militaire. En effet, on voit le même phénomène dans les dortoirs d'officiers et de policiers de nouveaux immigrants qui se sont installés dans les dortoirs des Japonais à cause de la pénurie de logements, pour environ un million d'immigrants arrivés en 1949.³⁰³ Ce contexte social explique comment la formation du comportement culturel (tant en bien qu'en mal) des Waishengren mise en œuvre dans les logements collectifs dans un laps de temps court a été possible. Mme Zhang a rapporté la même observation :

« Mes filles étaient toujours les élèves les plus propres dans leur classe ».

Sa fille aînée a ajouté s'agissant de la différence de comportement :

« Je me souviens que la première fois que j'ai entendu autant de gros mots à l'école secondaire, j'étais vraiment étonnée parce qu'il est interdit de dire des gros mots chez nous. Par ailleurs, mon père était autoritaire s'agissant de la discipline familiale. Il était interdit

³⁰⁰ Peng Lin, *L'éducation et les mœurs de la famille*, Shanghai, Shenghai-wen-yi-chu-ban-she, 2015, pp. 43-44. 彭林 <家教與門風>, 上海, 上海文藝出版社, 2015, 頁 43-44.

³⁰¹ Nous avons choisi certains parmi plus populaires : « À l'aube, levez-vous immédiatement, arrosez et balayez le hall et le porche, de sorte que l'intérieur et l'extérieur soient bien rangés et propres. Avec chaque bol de gruau ou de riz, vous devez vous rappeler que sa production n'est pas facile. Même si les ancêtres sont lointains, il ne faut pas les vénérer sans sincérité ; même si les enfants et les petits-enfants sont des nigauds, ils doivent lire les classiques ». Consulté le 25 mai 2021.

<https://pages.ucsd.edu/~dkjordan/chin/chtxts/JuBorlu.html>.

³⁰² La dimension de chaque pièce de la famille est de 18 à 30 mètres carrés en vertu du classement officiel. Les maisons sont mitoyennes. Lee Guang-jun, etc., *La mémoire d'espace du village militaire*, Taïpei, Le bureau de propriété du Ministère de la Culture, 2015, p.95. 李廣均等, 〈眷村的空間與記憶〉, 台北, 文化部文化資產局, 2015, 頁 95.

³⁰³ La densité de population est également élevée. Une trentaine de familles habitaient dans une maison de deux étages qui avait appartenu aux Japonais. Luo Fan, « Je veux déménager trois fois », Taïpei, *Le Magazine Chang-Liu*, Vol. 1, n° 4, 1950, p.12. 落帆, 〈我欲三遷〉, 台北, 暢流, 一卷四期, 1950, 頁 12.

de regarder la télé en mangeant et de quitter la table pendant le repas. C'était interdit d'appuyer soit la main sur la table, soit la jambe sur le banc en mangeant³⁰⁴. Donc, lorsque j'étais collégienne, je pouvais reconnaître l'origine de la famille de mes camarades par leur comportement. Bien sûr, c'est une observation générale. Il y avait des exceptions dans chaque groupe ethnique ».

Dans la société traditionnelle dans laquelle les ressources pour une éducation publique généralisée étaient insuffisantes, l'éducation familiale, et d'abord l'éducation maternelle (母教), jouaient un rôle important dans la société chinoise. En effet, l'homme était chargé des affaires extérieures à la maison et la femme des affaires internes.³⁰⁵ C'est la raison pour laquelle les femmes ont mis l'accent sur l'éducation familiale. On critique l'enfant qui manque de savoir-vivre et d'étiquette en employant souvent les mots un peu violents « manquer d'éducation familiale » dans la société Han. En effet, on a tendance à évaluer l'origine d'une personne selon son comportement, car normalement, le comportement d'un enfant reflète son cadre familial et révèle la trace du statut social de ses parents ou de ses grands-parents. Même si ce n'est pas toujours le cas pour les enfants issus de familles ordinaires, il est évident que le comportement d'enfants issus d'une famille de l'élite est différent de celui de ceux issus d'une famille de paysans. Logiquement, plus le niveau du statut social est élevé, plus les règles sont compliquées. Dans le but d'analyser ce sujet, nous allons maintenant traiter des différences de comportement, d'abord entre la classe supérieure et la classe inférieure des Beshengren, ensuite avec celui des Waishengren et enfin, la mutation de comportements entre les deux générations de Waishengren.

2.2. La différence de comportements entre les Taïwanais de souche de différents statuts sociaux.

Sur ce sujet, Madame Zhang de Shanghai représente le cas de la famille riche, car, quand elle était petite, jusqu'à ce que son père ne perde tout à cause des jeux d'argent, sa famille était riche. Elle s'est souvenue de l'éducation familiale de son père, un propriétaire foncier :

³⁰⁴ On retrouve cette caricature d'une partie des Taïwanais dans plusieurs films qui racontent la société de cette époque. Citons notamment « *Les garçons de Fenggui* » (風櫃來的人) de Hou Xiao-xian (侯孝賢), « *L'histoire de Xiao-Bi* » (小畢的故事), « *Un temps pour vivre et un temps pour mourir* » (童年往事) et « *Le royaume céleste de Tai-ping* » (太平天國) de Wu Nian-jhen (吳念真) ou « *Cap n° 7* » (海角七號) de Wei De-sheng (魏德聖). À Paris, il existe aussi une caricature des Chinois qui se base sur le comportement des touristes chinois.

³⁰⁵ Xu Wen-ling, *l'héritage historique de l'éducation familiale : Les exemples dans le nord de la province de Fujing*. Beijing, L'édition des documents de la sociologie, 2014, p.50. 胥文玲, 《家族教育的歷史傳承：以閩北地區為例》, 北京, 社會科學文獻出版社, 2014, 頁 50.

« L'éducation familiale de mon père était sévère et civilisée. Contrairement à d'autres familles de Taïwanais de souche, il n'existait pas de discrimination de sexe et ni de classe sociale chez nous. Nous avions un ouvrier agricole attiré. Mon père lui permettait de manger avec nous à table.³⁰⁶ Par contre, il était interdit de manger hors de la table pour les enfants. En effet, à cette époque agricole, beaucoup de familles de paysans pauvres qui n'avaient qu'une petite table, laissaient les enfants ou les petits enfants manger hors de la table avec leurs bols de repas. (...) J'ai enseigné la même chose à mes filles. Je me souviens que mon père a frappé ma belle-sœur quand il a vu qu'elle avait appuyé une de ses jambes sur le banc en fulminant : < C'est la prostituée qui s'assoit comme ça !> ».

Cela montre que le comportement est lié à l'origine du statut de la famille. Le récit de Monsieur Qiu de la deuxième génération a témoigné de cette différence. Il a dit :

« À l'école primaire, la situation économique m'a permis d'étudier dans une école privée et chère (靜心小學). À cette époque, on n'avait pas de notion de clivage de groupes ethniques. Il y avait des enfants de hauts fonctionnaires continentaux et d'industriels taïwanais de souche. Cela a mis en évidence une hiérarchie sociale, mais pas un clivage de groupes ethniques. Après l'école primaire, je suis poursuivi mes études dans une école secondaire puis un collège quelconque où beaucoup de mes camarades bensheng manquaient évidemment d'une bonne éducation familiale au niveau du comportement, par rapport à ceux bensheng de mon école primaire ».

Leur narration a montré qu'au niveau du comportement culturel, il existait la différence de comportements entre les Taïwanais de souche de différents statuts sociaux tel que le préfet de canton (comme le père de Mme Wu, de la première génération), les propriétaires fonciers taïwanais (comme le père de Mme Zhang de la première génération), les médecins taïwanais (le père de Mme la capitaine Zheng) et celles appartenant à un statut social inférieur comme les fermiers, les pêcheurs et les ouvriers.

2.3. La différence de comportement entre les nouveaux immigrants des différents statuts sociaux et métiers

En fait, les nouveaux migrants qui arrivent entre 1945 et 1953 sont un groupe d'hommes hétéroclites : des membres de l'élite, des érudits, de hauts fonctionnaires, des représentants de la classe moyenne, dont des fonctionnaires, des enseignants et des militaires, mais ce sont les soldats issus notamment de la classe paysanne, arrachés à leurs champs pour être enrôlés

³⁰⁶ C'est un cas atypique, car il existait une hiérarchie dans les familles de propriétaires fonciers.

de force dans l'armée qui représentaient la majorité des Waishengren³⁰⁷. En général, beaucoup parmi ces militaires n'ont même pas fini leur formation à l'école primaire car ils sont nés et ont grandi pendant la guerre.

Ainsi, le statut de ces migrants est un reflet de leur occupation. Compte tenu du temps et de la capacité de transport maritime limités, le gouvernement du KMT a dû établir des priorités. Dans le détail, l'opération de repli s'est focalisée sur l'évacuation des fonctionnaires, des enseignants et des militants pour conserver les ressources gouvernementale, éducative et militaire au bon fonctionnement d'un état. Selon Pierre Bourdier, « à chaque classe de positions correspond une classe d'habitus (ou de goût) produits par les conditionnements sociaux associés à la condition correspondante ».³⁰⁸ Cette sélection est la raison pour laquelle se sont formées deux images sociales différentes de la première génération de Waishengren : d'un côté, une image de privilégiés ou d'intellectuels et de l'autre, à l'opposée, l'image de vieux soldats sans grand bagage académique, deux pôles avec des comportements sociaux très différents comme en a témoigné Mme Ho de la troisième génération :

« Quand j'étais plus jeune, disons à l'âge de 20 ans, les Waishengren étaient ceux qui parlaient le mandarin avec le dialecte de différentes provinces ; d'un côté, il y avait les hauts fonctionnaires qui apparaissaient souvent à la télévision, d'un autre côté, les vieux soldats qui avaient une allure humble. Pour nous, il était facile de distinguer les uns des autres par leurs comportements, leur allure, leurs vêtements et leur apparence ».

Donc, nous avons remarqué l'influence des comportements et du statut social sur les comportements dans le cas des Taïwanais de souche et des Waishengren de « la première génération ». On a aussi mis en évidence l'existence chez les Waishengren de la première génération d'une différence au niveau de l'éducation, du statut social et du métier. Dans un tel contexte, il est légitime de s'interroger et de se demander pourquoi le phénomène évoqué dans la première génération ne se reflète pas dans la deuxième génération de Waishengren.

³⁰⁷ Selon Lin Tong-fa, entre les années 1945 et 1953, environ 1,2 million de Waishengren sont arrivés à Taïwan, dont la moitié sont composés par des fonctionnaires et des civils et l'autre moitié sont des militaires. Yang Meng-xuan, « La recherche de l'histoire sociale taïwanaise sur les civils et les militaires de classe moyenne et inférieure dans les années 50 », recueillie dans *La République de Chine qui s'est réfugiée à Taïwan pendant soixante ans après la Seconde Guerre mondiale*. Taïpei, Qian-Wei-Chu-Ban-Che, 2010, pp. 538-539. 楊孟軒〈五零年代外省人中下階層軍民在台灣的社會史初探〉, 收錄於〈中華民國流亡台灣六十年及戰後台灣國際處境〉, 台北, 前衛出版社, 2010, 頁 538-539.

³⁰⁸ Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques - Sur la théorie de l'action*, Paris, Éditions du seuil, 1994, p.23.

2.4. La mutation d'habitus entre la première et la deuxième génération des Waishengren

Même si la plupart des vieux soldats sont issus de familles pauvres et peu éduquées, ils ont éduqué leurs enfants avec les habitus qu'ils ont appris dans l'armée. C'est une des raisons pour laquelle il existe un phénomène intéressant : on peut faire, chez les Waishengren de la première génération, une distinction nette entre les officiers et les vieux soldats, par leur allure et leur comportement, mais, dès la deuxième génération, on ne peut plus vraiment distinguer les enfants des fonctionnaires de ceux des vieux soldats simplement par leurs comportements. Comment cet habitus des Waishengren de la deuxième génération s'était-il construit ?

D'abord, les enfants de vieux soldats et de militaires ont grandi dans les villages militaires, des endroits où la pression de l'éducation familiale et le contrôle des comportements admis sont énormes. Ensuite, l'éducation publique qu'ils ont reçue aura été meilleure que celle de la génération de leur père. Enfin, les Waishengren de la deuxième génération sont nés dans un réseau social tissé par les villages militaires et les villages de fonctionnaires, lieux où la promiscuité leur a permis de se former un habitus culturel, incluant un accent et un langage particulier avec ses gros mots et ses mots du quotidien (日常用語)³⁰⁹, une manière de parler, une étiquette, une façon de s'habiller (sans sandales), de se tenir debout ou de s'asseoir, etc. Avec le temps, une uniformité d'habitus s'est formée inconsciemment chez les Waishengren de deuxième génération à l'intérieur et à l'extérieur du village militaire. Par ailleurs, il faut souligner que cet habitus n'a rien à voir avec le statut social de leur père. Autrement dit, même si certains parmi eux affichent un sentiment d'arrogance et de supériorité des Waishengren, ce n'est qu'une illusion. En effet, la formation de cet habitus collectif est inconsciente et aléatoire et ce phénomène culturel est mis en scène dans un cadre social très singulier. Malgré tout, ils sont devenus un « groupe d'habitus ».

Par ailleurs, ces critères de comportements que les Waishengren de la première génération ont appris dans leur carrière militaire ou au sien du gouvernement, dans les villages militaires, les dortoirs des fonctionnaires ou ceux des enseignants, c'est-à-dire dans une communauté sociale singulière, sont devenus un patrimoine familial qu'ils ont pu transférer à leurs enfants. En conséquence, ces habitus ont été intériorisés dans la deuxième génération et devenus l'un des symboles culturels des Waishengren de la deuxième génération. Clifford

³⁰⁹ Selon la théorie de Alessandro Dutanti, les Waishengren de la deuxième génération sont une communauté de discours (speech community). Alessandro Dutanti, *Linguistic Anthropology*, New York, Cambridge University Press, 1997. pp. 74-83.

Geertz décrit ainsi ce phénomène : « Les systèmes de symbole, crée par l'être humain, partagé, conventionnel, ordonné et appris, fournissent à l'être humain une structure significative pour orienter les autres ». ³¹⁰

Monsieur Ceng Ming-cai, le fils d'une famille minnan, a raconté son expérience particulière dans le livre intitulé « *Le Taiwanais de souche dans le village militaire : mon père est un vieux soldat* ». Comme son père était sergent technique dans l'aviation militaire japonaise (il était technicien travaillant pour le colonisateur japonais avant 1945), sa famille avait le droit d'habiter dans le village militaire. ³¹¹ Il a ainsi inconsciemment appris les comportements « sous l'effet de divers apprentissages par imitations, essais et erreurs » ³¹². En conséquence, il a l'allure des Waishengren même s'il parlait la langue minnan avec ses parents. Il le raconte ainsi dans son livre :

« *Étant donné que j'ai grandi dans le village militaire, mon comportement est considéré comme celui d'un garçon waisheng* ».

Cela explique pourquoi les Waishengren de la deuxième génération qui habitaient dans le village militaire ont le même comportement, même s'il existe parfois de grandes différences culturelles entre ces immigrants au profil si divers : provinces différentes, origine et classe sociale différente, expériences de vie différentes et surtout, le groupe ethnique différent (comme Ceng Ming-cai). Cela nous montre comment cette vie collective dans les villages militaires ou de fonctionnaires est devenue un espace public de production et de reproduction culturelle, y compris pour la culture alimentaire. ³¹³ Cet habitus culturel donne à tous les habitants une caractéristique commune, comme « un système des schèmes intériorisés qui permettent d'engendrer toutes les pensées, les perceptions et les actions caractéristiques d'une culture, et celles-là seulement ». ³¹⁴ Au fil du temps, c'est devenu inconsciemment un des symboles sociaux des Waishengren, surtout de la deuxième génération, car l'habitus n'est pas le produit de l'obéissance à des règles, et il est

³¹⁰ Clifford Geertz, *The interpretation of cultures*, op. cit., p.249.

³¹¹ Son père était un ouvrier taïwanais dans l'usine aérienne de l'Armée Japonaise pendant la dernière période de la seconde guerre mondiale. C'est la raison pour laquelle l'armée de l'air a profité de sa profession spéciale et l'a laissé travailler dans la base aérienne. C'est pourquoi il a été attribué une pièce du village militaire. Ceng Ming-cai, *Le Taiwanais de souche dans le village militaire : mon père est un vieux soldat*. Taïpei, Yun-Chen-Wen-Hua, 2016, pp. 1- 5. 曾明財, <台灣人在眷村：我的爸爸是老芋頭>, 台北, 允晨文化, 2016, 頁 1-5.

³¹²Geneviève Vinsonneau, *Culture et comportement*, Armand Colin, Paris, 1997, 2000, p.41.

³¹³Selon Jean-Louis Fabiani, « la théorie de l'habitus est plus adaptée à saisir les formes de la reproduction sociale que celles de l'innovation ou de la disruption ». Fabiani, Jean-Louis. *Pierre Bourdieu. Un structuralisme héroïque*. Paris, Le Seuil. 2016. p. 93.

³¹⁴Fabiani, Jean-Louis. *Pierre Bourdieu. Un structuralisme héroïque*. Paris, Le Seuil. 2016. p. 77.

« collectivement orchestré, sans être le produit de l'action organisatrice d'un chef d'orchestre ». ³¹⁵

2.5. La différence de comportement entre les deux groupes ethniques

En effet, du point de vue de la composition, qui est hybride, aléatoire et diverse par la multiplication des origines géographiques, de l'hétérogénéité des dialectes et des expériences vécues, les Waishengren ne constituaient pas un groupe ethnique avant leur arrivée à Taïwan. Par rapport aux Taïwanais de souche, on a du mal à trouver une singularité culturelle chez les Waishengren de cette époque. Ainsi, on peut se demander ce qui pouvait représenter une frontière culturelle pour l'ensemble des Waishengren étant donné qu'en dehors de leur accent, il n'y avait pas de différence évidente au niveau des caractéristiques biologiques. Sans ce facteur de distinction, ce groupe ethnique à Taïwan n'a véritablement qu'un sens politique. Même si l'on peut faire apparaître ces facteurs de distinction, cela n'explique pas ni quand, ni comment ce groupe a pu se former au niveau culturel.

Après les entretiens avec les couples du mariage mixte de la première et de la deuxième génération, face à leur incapacité à nommer l'altérité culturelle, mes enquêtés ont réalisé finalement que le stéréotype sur la grande différence culturelle entre les Waishengren et les Benshengren n'était qu'une illusion. D'ailleurs, le même phénomène est apparu chez une famille d'un mariage endogamique de Waishengren dont l'homme, Monsieur Lu (lieutenant-colonel/échantillon référence), est né dans le Sichuan (四川) et la femme dans le Guangxi (廣西). En fait, du point de vue régional, ce dernier est aussi un mariage mixte, car les habitudes alimentaires et les dialectes des deux provinces sont véritablement différentes. S'ils s'étaient mariés en Chine, pour leur famille et proches, leur mariage aurait été un mariage mixte car ils sont originaires de provinces différentes. Par exemple, Mme Lu s'est plainte que son mari mange de la cuisine trop épicée. Même après de longues années, il est toujours difficile pour elle et ses deux filles de s'y habituer. Donc, elle devait préparer deux plats pour le même repas, dont un épicé. Selon elle, il existe de grandes différences entre son mari et elle. Mais quand je lui ai demandé de les nommer, elle a eu du mal à le faire. Je lui ai ainsi demandé :

« *Est-ce que la grande différence que vous avez indiquée vient des caractères ?* »

Après une courte réflexion, elle a répondu « *C'est vrai !* » Ainsi, même s'il existe des différences culturelles marquées principalement au niveau de l'alimentation, entre les

³¹⁵Pierre Bourdieu, *Le Sens pratique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980. p. 88.

Waishengren venus de provinces différentes, ils sont encore considérés dans l'ensemble comme un groupe de Continentaux et leur mariage est considéré comme un mariage endogamique en vertu du clivage du groupe ethnique à Taïwan. Donc, j'ai pu faire quelques constatations à partir des narrations des couples de la première génération. La première est que le clivage de ce groupe ethnique par rapport aux autres est plutôt politique. Pour quelle raison ? Du point de vue de la coutume, chaque province de l'ethnie Han a sa culture singulière. Mais quand on retrace l'origine des cultures hakka, minnan et waisheng, on constate une unicité globale qui se traduit dans les pratiques culturelles, notamment dans les fêtes traditionnelles. Aussi, afin de pouvoir expliquer pourquoi tous mes enquêtés pensaient qu'il existait une grande différence entre les Taïwanais de souche et les Waishengren, il me semblait d'identifier les éléments cultures différents chez les deux groupes.

En réalité, il existe une différence des comportements sociaux entre les Waishengren et les Taïwanais de souche dans la première et la deuxième génération, mais il n'y a pas eu d'articles abordant ce sujet sensible, car on risque de tomber dans un piège de préjugé social : les comportements reflètent l'éducation familiale et la trace de statut social de leurs parents ou grands-parents.

En effet, il a existé un stéréotype sur la distinction entre les Waishengren et des Beshengren par leur comportement. Monsieur Ceng Ming-cai, le fils d'une famille minnan évoqué ci-dessus, et Mme Tong, l'épouse du politologue, sont des exemples de ce stéréotype et de ses limites. En effet, si l'on devait se baser sur le stéréotype social associé aux Waishengren, reconnaissables soit par leur allure, soit par leur prononciation du mandarin, on aurait du mal à imaginer qu'ils soient nés dans une famille minnan du mariage endogamique. Mme Tong l'exprime ainsi :

« Je suis toujours considérée comme une Waishengren ».

En effet, après avoir écouté sa narration sur son père et sur son éducation familiale, il n'est pas difficile de l'imaginer. Elle a dit :

« Je suis issue d'une famille politique taïwanaise et mon père a été député pendant trois mandats. Il était sévère au niveau de l'éducation familiale. D'ailleurs, je parlais toujours en mandarin avec mon père, alors qu'il parlait en langue minnan ».

Cette réflexion aide à mettre en évidence comment ce stéréotype est devenu un symbole de distinction entre les Waishengren et les Beshengren à cette époque. De plus, il existe aussi une image associée à l'ensemble des Waishengren de la deuxième génération, une

marque de leurs comportements. C'est cette image qui fait que sans l'être, elle a toujours été considérée comme une Waishengren.

Nous avons évoqué qu'il existe des comportements différents entre les Taïwanais de souche de différents statuts sociaux. Pourquoi une fille minnan issue d'une famille politique est considérée comme Waishengren ? Comment cette illusion a-t-elle été construite ? Pour répondre à cette question, il faut d'abord examiner l'éducation publique des deux groupes ethniques avant 1945 dans le but de déterminer si le niveau d'éducation des Waishengren était réellement supérieur à celui des Benshengren sous le règne colonial. Ensuite, on essaiera de déterminer à quelle part de la population dans la société taïwanaise ces deux images différentes sont associées. En effet, le groupe minoritaire est facilement ignoré par une illusion collective.

Premièrement, en ce qui concerne l'éducation publique à Taïwan avant 1945, nous avons le témoignage de Monsieur Chen Wen-yu (1925-2012). Ce célèbre réformateur agricole (notamment pour la culture du melon d'eau) confie dans un entretien qu'à l'époque de la colonisation japonaise, peu de Taïwanais avaient l'occasion d'entrer à l'école et que la plupart des citoyens étaient analphabètes. Dans son village, il n'y avait que deux personnes qui ne l'étaient pas. L'une des deux était son père qui avait suivi des cours clandestinement (*anxue*, 暗學)³¹⁶ dans une école où il avait étudié « *Les Quatre Livres et Les Cinq Classiques* » (*sishuwujing*, 四書五經)³¹⁷. Donc, les villageois analphabètes avaient recours à lui pour lire et écrire des lettres pour eux.³¹⁸ Selon l'écrivain taïwanais Ye Shi-tao (葉石濤, 1925-2008), même si ses parents avaient reçu une éducation japonaise (car son grand-père était un grand

³¹⁶ L'éducation traditionnelle se faisait majoritairement, pour ceux qui en avaient les moyens, dans des écoles privées car les écoles publiques étaient rares. En Chine, on appelait ces écoles privées des *Sishu* (私塾), à Taïwan, des *Shufang* (書房) des lieux où on enseignait la culture littéraire classique chinoise. À plusieurs reprises (en 1905, 1919 et 1932), le gouvernement colonial a interdit ce genre de lieux et leur nombre n'a fait que diminuer. Selon les statistiques, il y avait 957 élèves en 1933 et seulement 665 en 1937. Entre 1936-1937, environ 70 de ces élèves ont été arrêtés. C'est la raison pour laquelle Monsieur Chen a dit que son père était un garçon qui faisait des études clandestinement (*anxuezi*, 暗學仔). (1). Wang Shi-lang, « Taïwan sous le régime colonial du Japon », Taïpei, Le magazine de panorama taïwanais, 1978, pp.187-188. 王詩琅, 〈日本殖民地體制下的台灣〉, 台北, 台灣風物雜誌社印行, 1978, 頁 187-188. (2). Lin Jia-jing, *L'éducation contemporaine de l'école privée au centre et au sud de Taïwan*. L'Université de Taïwan, thèse doctorale, 2018, p.39. 林佳瑛, 〈台灣近代中南部地區私塾教育〉, 國立台灣師範大學, 博士論文, 2018, p.39.

³¹⁷ Les Quatre Livres (四書) sont la Grande Étude (大學), l'Invariable Milieu (中庸), les Entretiens de Confucius (論語) et les Œuvres de Meng Tzu (孟子). Les Cinq Canons ou Classiques (五經) sont le Livre des Mutations (易經), le Livre des Odes, Recueil des Poésies (詩經), les livres des Documents, ou Anciennes Annales de l'Empire (書經), la mémoire sur les Rites (禮記) et les Printemps et Automnes, ou les Annales particulières de la principauté de Lou (春秋). Tout cela fait partie du socle des « hautes études chinoises » dans la société agricole. *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise*, Paris, Instituts Ricci, 2001, p.10156.

³¹⁸ Cai Hui-jing, *Le magicien du potager - Chen Wen-yu*, Taïpei, Tian-xia-yuan-jian, 2007, p.32. 蔡慧菁, 〈田裡的魔法師, 西瓜大王陳文郁〉, 台北, 天下遠見, 2007, p.32.

propriétaire foncier), ils l'ont envoyé dans une école privée (*shufang*, 書房) pour recevoir une éducation sur la littérature chinoise (古文) pendant deux ans avant qu'il n'entre à l'école primaire japonaise.³¹⁹ En effet, avant le changement de politique d'éducation par les Japonais en 1919, le taux de scolarité à l'école primaire était de 20,7%,³²⁰ un chiffre qui correspond à ce que décrit Monsieur Chen. Entre 1920 et 1943, grâce à la mise en place d'une nouvelle politique éducative, ce taux est monté à 71,3%.³²¹ Cependant, cette politique d'investissement dans l'éducation avait été menée dans le but d'améliorer la productivité agricole. Il avait en effet été calculée qu'un dollar taïwanais d'investissement dans l'éducation produisait 14 dollars taïwanais pour la société. Malheureusement, au niveau de l'éducation supérieure, il faut indiquer que peu de Taïwanais pouvaient entrer à l'université et que l'investissement éducatif annuel du gouvernement se limitait à seulement environ 0,6 dollar taïwanais (ou 0,043 dollar américain) par personne³²². Dans ce contexte, le taux de scolarité dans l'éducation supérieure était faible. Selon le recensement gouvernemental de 1929, pour une population de 4,7 millions de personnes³²³, il n'y avait que 2801 élèves taïwanais dans les écoles secondaires (de l'âge de 13 ans à 16 ans)³²⁴ et 1353 élèves japonais³²⁵ pour une population japonaise (en 1935) ne représentant qu'environ 6% de la population taïwanaise, soit 270 558 personnes.³²⁶ Par rapport au grand écart entre les populations japonaise et taïwanaise, la proportion des élèves taïwanais est injuste. S'agissant de l'éducation universitaire, la première université à Taïwan (l'Université de l'Empire) a été établie en 1928. Parmi les 66 premiers étudiants, il y avait 60 Japonais et 6 Taïwanais.³²⁷ La discrimination éducative mise en place dans la région colonisée est évidente.³²⁸ Ceci résume

³¹⁹ Peng Rui-jin, *La biographie commentée de Ye Shi-tao*, op. cit., p.57.

³²⁰ Huang Jin-lin, *La guerre, le corps et la modernité : La gestion militaire et le corps de Taïwan contemporain. 1895-2005*, Taïpei, Lian-jing-chu-ban, 2009, p.99. 黃金麟, <戰爭、身體、現代性：近代台灣的軍事治理與身體 1895-2005>, 台北市, 聯經出版, 2009, p.99.

³²¹ Ibid., p.99.

³²² Liu Ke-zhi, *la croissance démographique et le développement économique*, Taïpei, Lian-jing, 1975. pp.68-70. 劉克智, <台灣人口成長與經濟發展>, 台北, 聯經, 1975, 頁 68-70.

³²³ La population taïwanaise en 1930 est de 4 774 000 personnes. Ibid., p.68.

³²⁴ Selon une enquête, en 1921, il n'y avait que 3 écoles secondaires. En 1929, ce nombre est passé à dix. Lin Mao-sheng, Lin Yong-mei, *Public education in Formosa under the Japanese administration: a historical and analytical study of the development and the cultural problems*. op. cit., p.226.

³²⁵ Ibid., p.227.

³²⁶ La population japonaise à Taïwan en 1935 totalise 270 558 personnes. *Le rapport national de 1935*, Tokyo, Le ministère des statistiques, Tokyo, 1936. <昭和 10 年國勢調查報告>, 內閣統計局[編]東京：內閣統計局, 昭和 11[1936]-

³²⁷ Lin Mao-sheng, *Public education in Formosa under the Japanese administration: a historical and analytical study of the development and the cultural problems*. op. cit., p.227.

³²⁸ Selon l'écrivain taïwanais Ye Shi-tao qui a reçu l'éducation de l'école primaire sous le régime colonial, l'école primaire pour les Taïwanais n'était pas obligatoire. Les familles ordinaires étaient incapables de payer les frais de scolarité. Il existait une évidente discrimination entre les écoles primaires taïwanaises (公學校) et

le contexte colonial au niveau de l'éducation à Taïwan. En bref, nous en dégageons trois constatations : la première, c'est qu'avant 1920, le gouvernement colonial ne fait aucun réel effort au niveau de l'éducation de base des Taïwanais car la politique d'anti-assimilation était prédominante à Taïwan.³²⁹ Une étape est franchie à partir de 1920. À partir de cette année-là, la promotion de cette éducation primaire se fait dans le but d'augmenter la productivité agricole, car « le développement économique dépend du niveau d'instruction de la population ». ³³⁰ Cependant, le ratio “étudiant taïwanais / étudiant japonais” dans l'éducation secondaire et supérieure reste très largement en faveur des élèves japonais. La troisième étape aura été la politique d'assimilation de la culture japonaise, commencée en 1937, soit quatre ans avant la Bataille de Pearl Harbor. Cette nouvelle stratégie éducative est cependant arrivée tard et ses effets ont été encore plus limités après le début des bombardements américains.

Deuxièmement, s'agissant du niveau d'éducation publique en Chine dans la première moitié du 20^{ème} siècle, il nous semble identique par rapport aux Beshengren comme nous l'avons évoqué ci-dessus. En fait, d'un côté, même s'il y avait des intellectuels taïwanais sous le système éducatif du régime colonial, ils étaient minoritaires par rapport aux ouvriers et aux paysans.³³¹ De l'autre côté, la Chine a été en proie à la guerre civile, la guerre sino-japonaise et la guerre contre les communistes pendant un demi-siècle. Dans ce contexte social turbulent, peu de gens avaient l'occasion de recevoir une formation scolaire et beaucoup de citoyens étaient analphabètes.³³² D'ailleurs, rappelons que la part des militaires dans les Waishengren était de 50%, aussi, penser que le niveau d'éducation des Waishengren

les écoles primaires japonaises (小學校). Ces dernières, notamment au niveau de l'architecture, de l'enseignement ou de leurs installations, étaient largement supérieures aux écoles primaires taïwanaises. Peng Rui-jin, *La biographie commentée de Ye Shi-tao*, op.cit., p.58.

³²⁹ Wang Shi-lang, *Taïwan sous le régime colonial du Japon*, op.cit., p.181.

³³⁰ Marianne Bastid-Bruguière, « Illettrisme et migrations intérieures en Chine ». In : *Études chinoises*, n°23, 2004, p.363.

³³¹ D'après les statistiques, la population travaillant dans l'agriculture, l'industrie et les services était respectivement 66,2%, 10,6% et 23,2% en 1930. Par ailleurs, pour répondre aux besoins domestiques du Japon, le gouvernement colonial a augmenté la production agricole à Taïwan de sorte que de plus en plus de Taïwanais s'engageaient dans les activités du secteur primaire. Avant la préparation de la guerre, environ deux tiers des hommes et quatre cinquièmes des femmes travaillaient directement dans la production agricole. Liu Ke-zhi, *la croissance démographique et le développement économique*, Taïpei, Lianjing, 1975. pp.106,66. 劉克智, 〈台灣人口成長與經濟發展〉, 台北, 聯經, 1975, 頁 106, 66.

³³² « La plupart des vieux soldats sont alphabètes. Ils ne comprenaient pas les slogans des tatouages gravés sur leur bras tel que “opposez-vous au communisme et combattez la Russie soviétique ; tuez Mao Zedong et Zhu De” (un des principaux généraux de l'armée communiste) (殺朱拔毛、反共抗俄) ». Zhu Tian-xin, *Je pense à mes frères des villages militaires*, Mai-tian-chu-ban-she, 1992, p.86. 朱天心, 〈想我眷村的兄弟們〉, 台北縣, 麥田出版 1992, 頁 86.

à cette époque était plus élevé que celui des Beshengren est un préjugé. On peut se questionner sur les raisons de la construction de cette illusion.

D'abord, comme on a évoqué, même si la population waisheng venue avec Chiang Kai-shek à Taïwan ne représentait que 12,6% de la population totale, ils occupaient 42,8% des postes des fonctionnaires à Taïwan en 1962. Il ne faut pas non plus négliger aussi le fait que ces Continentaux éduqués sont aussi minorité par rapport la population chinoise³³³. Cependant ils représentaient une proportion importante dans la structure démographique des Waishengren.

Ensuite, en plus de la mutation des comportements sociaux qui s'est mise en place entre la première et la deuxième génération de Waishengren et que nous avons déjà évoquée, un comportement culturel spécifique aux Waishengren de la deuxième génération est apparu. Cette spécificité est devenue l'une des principales différences au niveau du comportement social entre les Waishengren et les Beshengren dans la société taïwanaise.

En effet, le comportement est une forme de culture comme le décrit Milton M. Gordon : « La culture, en d'autres termes, est le mode de vie d'une société et, s'il est analysé plus en détail, elle se compose de comportements prescrits ou de normes de conduite, de croyances, de valeurs et de compétences, ainsi que de modèles de comportement et d'uniformités fondés sur ces comportements »³³⁴. Nous trouvons aussi que la notion d'habitus développée par Pierre Bourdieu³³⁵ et l'idée de comportement social analysée dans « *Culture et Comportement* » de Geneviève Vinsonneau nous permettent d'expliquer les phénomènes évoqués par mes enquêtés. Par exemple, Mme Ho, la femme de la troisième génération de Waishengren est capable de faire la distinction entre les deux groupes ethniques par leur comportement, même si ce phénomène n'existe pas dans sa génération. Elle me confie ainsi lors d'un entretien individuel dans un café :

³³³ La population chinoise en 1949 est estimée à 554 306 952 personnes. Jiang Zheng-hua, Mi Hong, Zhang You-gan, « L'estimation de la migration chinoise vers Taïwan et outre-mer pendant les années 1946-1949 », *La science démographique en Chine*, 1996, Vol.4, p.5. 蔣正華 米紅 張友幹, <1946-1949 年中國大陸人口向台灣及海外遷移估計>, 中國人口科學, 1996 年, 4 期, 頁 5.

³³⁴ Culture, in other words, is the way of life of a society, and if analyzed further is seen to consist of prescribed ways of behaving or norms of conduct, beliefs, values, and skills, along with the behavioral patterns and uniformities based on these categories - all this we call "no-material culture". Milton M. Gordon, *Assimilation in American Life: The role of race, religion and national origins*, Oxford University Press, 1964, p.32.

³³⁵ Selon Jean-Louis Fabiani, « Pierre Bourdieu n'a pas inventé le concept d'habitus. Il est l'héritier d'une grande tradition qui s'ouvre avec la philosophie antique. Pourtant, il a largement renouvelé les usages de la notion et l'a complexifiée au cours du temps de façon qu'elle puisse rendre compte de l'ambivalence du rapport des individus au monde ». Fabiani, Jean-Louis. *Pierre Bourdieu. Un structuralisme héroïque*. Paris, Le Seuil. 2016. pp. 65-66.

« Grâce à ma double statut identitaire en tant que femme de Waishengren et fille de Benshengren, les différences de comportements entre les Waishengren et Benshengren de la première et la deuxième génération sont sensibles. Par exemple, je pouvais faire une distinction entre les Waishengren et les Benshengren par leur allure, leur geste, leur comportement et leur tenue, etc., parmi les clients de ce café lorsque j'y suis entrée ».

Sur ce phénomène, Pierre Bourdieu nous a fourni une explication : « l'habitus est ce principe générateur et unificateur qui retraduit les caractéristiques intrinsèques et relationnelles d'une position en un style de vie unitaire, c'est-à-dire un ensemble unitaire de choix de personnes, de biens, de pratiques ». ³³⁶ Nous notons que même si la composition de l'armée, avec ces vieux soldats, est particulièrement hétéroclite et compliquée au niveau de la variété des dialectes, des habitudes alimentaires, des niveaux d'éducation, des croyances, etc., ils ont réussi à établir un habitus commun sans précédent : un habitus militaire, car ils ont reçu la même formation militaire et ont vécu dans la même caserne jour et nuit. En ce qui concerne les fonctionnaires waisheng, un habitus hiérarchique s'est aussi construit inconsciemment. Du point de vue de leur vie sociale, leur métier a décidé de leur contact social et de leur formation culturelle. Dès lors, une culture militaire et officielle, en quelques sorte une « culture politique » des migrants politique, composée principalement par des relations avec des fonctionnaires et des militaires, s'est intériorisée dans leur vie, un phénomène décrit par Geneviève Vinsonneau : « l'intériorisation des modèles culturels se réalise, en effet, tout au long du développement de la vie sociale des individus, simultanément aux transformations qui affectent leurs conduites. » D'ailleurs, elle est héritée par la deuxième génération à travers l'éducation familiale.

Malgré tout, même si l'influence de l'habitus du village militaire est évidente, les habitants qui habitaient dans les villages militaires ne représentent qu'entre un tiers et une moitié des Waishengren. ³³⁷ Comment leur habitus a-t-il pu finir par représenter l'ensemble des Waishengren ?

D'abord, que ce soit dans des villages militaires, des dortoirs de fonctionnaires ou de policiers, un grand nombre de comportements culturels sont similaires : l'importance de

³³⁶ Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques - Sur la théorie de l'action*, Paris, Éditions du seuil, 1994, p.20.

³³⁷ Selon la statistique de Hu Tai-li en 1982, il y avait eu 879 des villages militaires habités par 467 316 habitants. Selon un sondage en 1956, le nombre de Waishengren non militaires est de 640 000. Dans ce cas-là, les habitants qui habitaient dans les villages militaires représentent plus d'un tiers des Waishengren. Mais selon Lin Tong-fa, la moitié d'immigrants sont militaires. (1). Lee Guang-jun, etc., *La mémoire d'espace du village militaire*, Taïpei, Le bureau de propriété du ministère de la culture, op.cit., p.39. (2). Yang Meng-xuan, « La recherche de l'histoire sociale taïwanaise sur les civils et les militaires de classe moyenne et inférieure dans les années 50 », op.cit., p. 539.

l'étiquette, le respect d'une discipline sévère, le sens de la hiérarchie (traduit par une notion de respect), l'uniformité de la vie quotidienne, la façon de parler, la règle de tenue (sans sandale, une posture pleine de décence, etc.). En bref, ces habitus sont un ensemble de savoir-vivre indispensable pour les militaires, fonctionnaires, enseignants et policiers, mais pas nécessaire pour les ouvriers ou les paysans.

Ensuite, quant aux Waishengren de la première génération qui ne sont ni militaire, ni fonctionnaire, ni enseignant, ils ont rejoint les réseaux sociaux des Waishengren, par exemple les comités de compatriotes, regroupant tous ceux venant du même village ou de la même province (同鄉會), souvent par la présentation d'un ami ou d'un proche. En effet, en tant que migrant politique, ils ont besoin d'un sentiment de solidarité. Par ailleurs, ils avaient du mal à communiquer avec les Taïwanais de souche, surtout, les Benshengren dont le dialecte est vraiment différent par rapport aux autres dialectes chinois. À cause des interactions au sein de ces groupes, ils ont assimilé les habitus culturels des Waishengren.

En ce qui concerne les Waishengren de la deuxième génération qui habitaient hors de tout village militaire ont quand même acquis les comportements waisheng à travers leur éducation familiale. Selon eux, même s'ils ont grandi dans le quartier des Minnanren et jouaient avec les enfants minnan après le cours, ils ont remarqué la différence des comportements entre les deux groupes ethniques. Monsieur Qiu avait remarqué que certains des Minnanren n'avaient pas l'habitude de fermer le premier bouton de chemise hors de l'école (ce n'est pas le cas des Waishengren). Selon Monsieur Wang et Monsieur Zhou, les Waishengren de la deuxième génération sont plus naturels, démonstratifs et ouverts quand ils rencontrent des inconnus (car saluer les grandes personnes voisines dans le village encombré fait partie de leur vie quotidienne), alors que les Benshengren sont relativement timides et renfermés. D'un côté, cela montre peut-être que l'éducation familiale des familles waisheng est différente de celle des bensheng. D'un autre côté, cela explique pourquoi les Waishengren de la deuxième génération ont partagé le même habitus waisheng même s'ils n'ont pas habité dans le village militaire. En conséquence, ces habitus ou comportements sociaux ont formé un contraste énorme entre les Waishengren et les Taïwanais de souche.

En conclusion, dans un premier temps, la notion d'habitus culturel nous a fourni une explication raisonnable sur l'image sociale des Waishengren, sur la mutation des comportements entre les Waishengren de la première génération et de la deuxième génération et sur le phénomène générique des comportements sociaux différents entre les deux groupes ethniques. Dans un deuxième temps, il n'y avait pas de décalage important au

niveau de l'éducation publique entre les Waishengren et les Taïwanais de souche avant 1945. Autrement dit, la différence des comportements de la deuxième génération n'est pas à attribuer au niveau d'éducation de leur parent, mais à l'éducation familiale, les métiers de leur père et communautaire en raison de logement collectif qui suscite progressivement une évolution institutionnelle. Dans un troisième temps, d'un côté, l'importance disproportionnée des trois métiers principaux des Waishengren, dont les militaires, est un hasard historique. D'un autre côté, les logements collectifs sont aussi un produit éphémère de l'histoire. Donc, quand les deux facteurs historiques qui ont construit les comportements sociaux différents ont disparu au fur et à mesure du changement du contexte social et du mariage mixte, cet habitus culturel qui n'a rien à voir avec la culture intrinsèque a disparu parmi la génération Y, aussi bien chez les Waishengren que les Taïwanais de souche.

Chapitre 3 – Les divers chocs culturels

Quand des couples composés de membres de deux groupes ethniques différents se forment, des tensions dans la vie quotidienne sont inévitables. Dans le cadre de cette recherche, une analyse a été réalisée au niveau du degré d'assimilation entre les cultures des deux groupes ethniques de Taïwan. Les objectifs sont d'évaluer la nature des conflits, d'imaginer des manières de les régler et de définir les étapes de cette assimilation culturelle. Voici le cœur de ce chapitre.

3.1. La gestion de la différence culturelle

Après avoir fait les entretiens avec les couples de la première génération, j'ai constaté que les conflits dans la vie quotidienne ne sont pas vraiment aussi graves que je les avais envisagés. Bien entendu, il existe une différence dans l'expérience de vie des deux conjoints qui ont partagé des histoires vécues différentes. Ensuite, il y avait beaucoup d'obstacles à surmonter au niveau langagier (les conjoints parlaient en général des dialectes différents), des habitudes alimentaires, du comportement et des coutumes traditionnelles, et ce, malgré le fait qu'ils soient originaires tous les deux de l'ethnie Han. Mais, leur interaction dans la vie quotidienne et leur partage des narrations sur le passé au cours des entretiens ont montré qu'une harmonie hybride régnait dans ces familles. Comment ont-ils trouvé une cohérence dans leurs relations matrimoniales ? En l'occurrence, trouver des réponses à cette question a été l'un des défis inévitables de mon étude.

3.1.1. Patience et Persévérance

Pour les immigrants de la première génération, la famille d'un mariage mixte est un laboratoire d'échanges culturels entre les groupes ethniques. S'ils ne réussissaient pas à surmonter ces obstacles, ils se seraient transformés en un conflit matrimonial. Mais, logiquement et techniquement, nous avons du mal à trouver des couples avec de graves conflits, car, s'il y en avait eu, le couple aurait déjà divorcé. Compte tenu de l'absence de divorcé dans l'échantillon, certaines questions sont restées sans réponse : quelle est la cause principale d'un éventuel divorce entre les conjoints de la première génération ? Le conflit culturel est-il la cause du divorce ? Comment réglaient-ils les conflits ? Heureusement (pour mon étude), parmi les enquêtés, deux personnes ont traversé l'épreuve d'un divorce. Cela nous a fourni au moins une explication pour le divorce au sein des familles de mariage mixte

de la première génération : la discordance entre les concepts de valeur et les caractères. Le père de Monsieur Tong, le politologue, en est un exemple. Il m'a confiée :

« Mon père s'était marié d'abord avec une femme taiwanaise. Étant donné que la vie était difficile, elle voulait travailler dans une boîte de nuit comme danseuse³³⁸. Mon père s'était fâché et l'avait giflée. En conséquence, elle l'avait quitté avec leur fille ».

Cela s'est passé aussi dans des familles d'un mariage endogamique de Waishengren. Dans un entretien individuel avec Monsieur Zhan (de la deuxième génération), celui-ci a raconté l'histoire de son premier mariage :

« Mon ex-femme était une Waishengren originaire de la province du Sichuan, c'était ma collègue dans la même société. Je me suis marié à l'âge de 30 ans. Mais après le mariage, j'ai découvert qu'elle était trop paresseuse et manquait de tout sens des responsabilités, aussi bien comme mère qu'épouse. Par ailleurs, elle n'avait pas de notion économique et gaspillait tout l'argent que je lui donnais, même si mon revenu d'homme d'affaires était supérieur à celui des salariés ».

En conséquence, son premier mariage a duré six ans et il a fini par donner à son ex-femme une somme d'argent en échange de la tutelle de leurs deux enfants. Dans les deux cas, il est évident que la culture et le groupe ethnique n'étaient pas forcément la cause du divorce. L'enjeu, c'est le concept de valeur et le caractère. En effet, dans une annonce déjà évoquée d'une réunion du Département du personnel du Ministère de la Défense, en date du 4 octobre 1961, dont le titre était : *« Dans le but de résoudre les problèmes du mariage des soldats et des difficultés après le mariage »* (voir p. 58), l'obstacle culturel n'est pas listé parmi les quatre causes des troubles du mariage mixte. Cela ne signifie pas qu'il n'existait pas de discordance de culture, mais qu'elle n'était pas si importante.³³⁹ Pour quelle raison ? Parce que le sens traditionnel de la mission familiale et de la perpétuation du nom familial était plus fort que les obstacles culturels. En ce sens, les hommes waisheng choisissaient la patience pour affronter les obstacles culturels. Pour soutenir ce point de vue, nous revenons sur les situations déjà exposées en insistant sur certains faits : pourquoi le père de Monsieur Tong a-t-il préféré se marier avec une femme handicapée et divorcer d'avec son ex-femme à cause de différends sur les valeurs fondamentales ? Pourquoi Monsieur Zhan a-t-il décidé

³³⁸ En fait, c'était un métier érotique avant les années 80, 90 à Taïwan. Les danseuses de la boîte de nuit illégale et clandestine gagnaient de l'argent grâce à leur corps, pas par leur technique.

³³⁹ Dans un sens strict, identifier la cause principale de divorce nécessiterait l'analyse d'un large échantillon. Cependant, rassembler de telles données pour des mariages mixtes aura été impossible. **Dans ce cas, les quelques exemples que j'ai pu obtenir ne sont pas suffisants pour expliquer les causes et les effets d'un divorce. Ainsi, cette interprétation reste hypothétique.**

de divorcer d'avec une femme waisheng du même groupe ethnique et de se remarier avec une femme du groupe minnan, à la condition qu'elle accepte de s'occuper de ses enfants ? Pour le premier, le but du mariage était de donner un garçon si possible, pour pérenniser le nom de sa famille, tandis que pour le second, il voulait d'abord assurer le bonheur de ses enfants. Dans ces situations, la patience et/ou le compromis auront été leur secret pour maintenir leur mariage en cas de conflit culturel. Par ailleurs, la patience des hommes waisheng est liée à leur vie de migration, à leur « double migration » : d'abord à travers les différentes provinces de Chine, puis de la Chine vers Taïwan. C'est un exemple de « la capacité des migrants à développer des stratégies multiples pour faire face à leurs difficultés ». ³⁴⁰ Pour les nouveaux migrants, c'est leur patience qui diminue les difficultés d'assimilation.

3.1.2. Le compromis entre la simplicité et la complexité

Pendant les entretiens, nous avons observé que le moyen de l'intégration des couples de deux groupes ethniques de la première génération n'est pas vraiment ni la fusion, ni l'assimilation culturelle, mais plutôt un compromis culturel. En effet, les conjoints n'ont pas subi de perte de leur culture originale dans l'interaction de la vie quotidienne. Pour quelle raison ?

D'abord, les conjoints de la première génération n'ont pas eu la pression de suivre les coutumes anciennes. Pour les femmes besheng, comme leur mari était venu seul à Taïwan, elles n'ont pas eu de beaux-parents waisheng. Ensuite, étant donné que leur mari avait quitté leur famille à un âge très jeune, il ne portait pas un bagage traditionnel trop lourd. Par ailleurs, pour les hommes waisheng, ils n'avaient pas beaucoup de contact avec leurs beaux-parents besheng en raison d'obstacle langagier. Donc, ce sont les deux conjoints qui ont décidé des moyens les plus pratiques, entre simplicité et complexité, pour pratiquer les rites chez eux. Mme Zhang est dans ce cas. Elle a dit :

« Je ne pratique pas le culte des ancêtres au Nouvel An, ni la coutume de balayer les tombes des ancêtres à la fête des morts après le mariage, car mon mari est venu seul à Taïwan. Chaque fois que je me suis rendu chez mes parents avec mon mari et mes enfants, nous ne sommes restés que quelques heures ».

³⁴⁰C'est aussi la capacité des épouses chinoises à Taïwan évoquée dans l'article intitulé « Piégées dans la migration ». Beatrice Zani, « Piégées dans la migration – Carrières migratoires et créativité entrepreneuriale des migrantes chinoises à Taïwan ». *Perspectives Chinoises*, 2018, Vol.1, n°2, p.81.

J'ai observé la différence entre les nouveaux immigrants et les anciens, au niveau de la transition traditionnelle. Ces anciens ont immigré à Taïwan en groupes familiaux et de villages avec un lien consanguin. Donc, ils ont porté dans leur bagage un legs culturel complet. Au contraire, les nouveaux ont reculé à Taïwan en groupe militaire, organique (enseignants, fonctionnaire, etc.) sans lien consanguin. Cette absence, Chu Tien-Hsin, écrivain de la deuxième génération, la raconte ainsi : « pendant la Fête des Morts (la Toussaint chinoise), ils n'avaient pas de tombe où se rendre ». ³⁴¹ Donc, leur mémoire culturelle est floue.

Pour la deuxième génération, le contexte social des années 1980 a beaucoup changé. Par ailleurs, à la différence de la première génération, les femmes bensheng de deuxième et de troisième génération ont des beaux-parents waisheng. Par nos entretiens, on voit bien que les liens entre les conjoints et leurs beaux-parents sont devenus plus fréquents et intimes que ceux de la première génération. Ainsi, les femmes bensheng ont l'occasion de voir de près la différence culturelle entre les deux groupes ethniques. En effet, au fur et à mesure de l'augmentation de la fréquence des contacts entre deux groupes ethniques, la complexité de la culture traditionnelle et la mentalité conservatrice dans la famille de Taïwanais de souche ont été mises en lumière. Par effet de contraste, la culture waisheng, qui est pourtant de même origine, apparaît comme beaucoup plus simplifiée. C'est la raison pour laquelle Mme Ho de la troisième génération a dit que :

« Je me sens toujours heureuse chaque année au Nouvel An de ne pas être obligée d'aller à la campagne pour pratiquer des coutumes et des traditions désuètes, compliquées et fatigantes comme une belle-fille de famille minnan. En réalité, c'est un cauchemar pour toutes les belles-filles de famille minnan ».

S'agissant de sa cérémonie du mariage, Monsieur Tu (designer) de la troisième génération a dit :

« Même si nous avons suivi les coutumes que mes beaux-parents ont demandées, en réalité, mon beau-père avait déjà simplifié les processus traditionnels et compliqués en conservant certaines coutumes représentatives et emblématique en vue de correspondre au courant social ».

Cela a montré que les benshengren de la deuxième génération ont simplifié, inconsciemment ou pas, les traditions et coutumes anciennes. Le mariage mixte est-il la

³⁴¹ Angel Pino, Isabelle Rabut, *À mes frères du village de garnison*, Anthologies taïwanaises contemporaines. Paris, Bleu de Chine, 2001, p.104.

force qui a poussé vers cette évolution culturelle ? Pour y répondre, le mieux, c'est d'examiner d'abord le contexte social du texte des narrations évoquées. À partir des années 1970, Taïwan était sur le chemin de la transformation, pour aller d'une société agricole vers une société industrielle. En conséquence, de plus en plus de jeunes se déplaçaient de la campagne vers la ville. Au niveau du rythme de vie et de travail, certaines coutumes compliquées et détaillées de la société agricole ne correspondaient plus avec le mode de vie moderne. Les parents de la troisième génération ont fait naturellement un compromis entre la complexité de certaines traditions et les impératifs de la vie moderne quand ils ont pris conscience du changement radical auquel leurs enfants ont fait face. Ainsi, les parents de la troisième génération ont concilié la tendance du changement social et un respect de certaines traditions importantes. Par ailleurs, l'éducation de masse et l'éducation moderne à l'esprit critique que la génération des baby-boomers et la troisième génération ont reçu, ce sont aussi des facteurs incontournables quand ils ont dû faire face à la tendance mondiale. De toute façon, le mariage mixte a joué le rôle d'une force d'accélération.

3.1.3. Entre monisme et pluralisme

La cuisine chinoise fait partie du patrimoine immatériel de la Chine. Elle est « définie comme l'empire de l'excellence en matière d'art et de culture ; un empire dont les habitants, plus que d'autres, sont naturellement doués d'une capacité à saisir les goûts, à les identifier, à les apprécier ». ³⁴² Donc, observer les pratiques alimentaires nous permet d'analyser le changement culturel après 1945 dans la société taïwanaise où « le repas est un rituel quasi sacré, où l'on rend des libations, des hommages aux vivants comme aux morts » ³⁴³ pour l'ethnie Han, que ce soit les immigrants anciens ou les nouveaux. Dans nos entretiens, nous avons remarqué, d'une part, que les trois générations, que ce soit les Waishengren ou les Taïwanais de souche, ont préparé presque les mêmes plats traditionnels et rituels, des plats « qui marquent les moments forts de la vie des individus, naissances, mariages, fêtes calendaires, retrouvailles amicales » ³⁴⁴, des plats comme par exemple les boulettes de riz enveloppées dans des feuilles de bambou pour la Fête des Bateaux-Dragon, les boulettes sucrées (湯圓) pour la Fête des Lanternes, les gâteaux de lune pour la Fête de la Lune et les

³⁴² Sabban Françoise, « Art et culture contre science et technique. Les enjeux culturels et identitaires de la gastronomie chinoise face à l'Occident ». In : *L'Homme*, tome 36 n°137. Chine : facettes d'identité. 1996, p.163.

³⁴³ Samia Ferhat et Sandrine Marchand (Rédactrices), *Taïwan - Île de mémoires*, op.cit., p.99.

³⁴⁴ Francis Chevrier, *Notre gastronomie est une culture*, Paris, François Bourin Éditeur, 2001, p.12.

repas pour « le confinement des jeunes mamans pendant le mois après l'accouchement (zuoyuezi, 坐月子)³⁴⁵ », etc. Même si les recettes varient selon les lieux,³⁴⁶ leur origine est la même. D'autre part, en ce qui concerne les repas quotidiens et les banquets de cérémonies avec des convives effectués dans un restaurant, la tendance moderne incline vers les cuisines continentales.³⁴⁷ Dans ces conditions, comment différencier les repas en deux types, ceux qui seraient du goût bensheng et ceux qui seraient continentaux (外省口味) ? Quelle est la différence entre la cuisine régionale de Taïwan et la cuisine continentale apparue sur la scène alimentaire à Taïwan après 1949 ? Pour trouver des réponses, il faut définir, d'abord, les goûts waisheng dans leur ensemble pour contraster avec le goût taïwanais dans son ensemble. En fait, la cuisine waisheng est un terme global qui représente un mélange des cuisines chinoises et des plats créés en fonction des ingrédients qu'ils ont pu se procurer à Taïwan. Par contre, le goût taïwanais se limite aux cuisines minnan et hakka, mais celles-ci ont évolué en fonction des ressources naturelles disponibles, c'est-à-dire pour l'île de Taïwan, les fruits de mer, les plantes et les légumes de la zone subtropicale. Par ailleurs, nous avons trouvé pendant leur narration que l'assimilation alimentaire entre les deux groupes après 1949 est bilatérale, mais plutôt mise en œuvre dans une direction allant d'un monisme vers un pluralisme. Cependant, dans la famille de mariage mixte, l'assimilation alimentaire est unilatérale. Pour les nouveaux migrants qui se sont habitués à des goûts forts et des plats variés, la cuisine bensheng semble simple et insipide.

Ainsi, Mme Ho de la troisième génération a fait une comparaison entre le repas taïwanais de souche et celui continental :

« En ce qui concerne la culture culinaire, le repas taïwanais est relativement simple. Presque tous les repas que j'ai mangés chez mes beaux-parents étaient nouveaux pour moi. En général, les repas taïwanais représentaient la cuisine d'une région de la province du Fujian et du Guangdong. La plupart des plats sont préparés de façon bouillie. Ils ne

³⁴⁵ C'est une tradition ancienne chinoise. Étant donné que la plupart des gens sont pauvres dans la société chinoise et que le statut social de la femme est bas (la femme ne pouvait manger avec les hommes), des soins spéciaux après l'accouchement sont nécessaires pour récupérer la perte de nutriment causée par la naissance.

³⁴⁶ Même si à Taïwan, le *zongzi*, une sorte de gâteau de riz gluant, du Nord de l'île (北部粽) et celui du Sud (南部粽) sont différents, comme le dit Mme Zhang, l'épouse du capitaine : « En fait, la façon et le processus pour faire des *zongzi* sont un peu différents d'une région à l'autre, mais la forme reste la même ».

³⁴⁷ « Parmi les Waishengren, les immigrants venus des provinces du Jiangsu, du Zhejiang et du Hunan sont la majorité. L'influence des cuisines du Jiang-zhe (江浙菜) et du Hunan (湖南菜) sur la culture culinaire taïwanaise est grande. Par ailleurs, le mariage mixte est un autre facteur de l'influence culinaire ». Chen Ming-de, *La culture alimentaire*, Taichung, Wagners Entreprise, 2019, p.2-6. 陳明德, <飲食文化>, 台中, 華格那企業, 2019, 頁 2-6.

*faisaient pas sauter la viande et les légumes.³⁴⁸ *Chez mes parents, nous ne mangions que du riz, tandis que chez mes beaux-parents, nous mangions du riz, du pain chinois, des nouilles, des galettes chinoises ».**

Pour montrer que l'assimilation a été mise en place principalement dans la culture alimentaire, Mme Liu de la première génération est un bon exemple. Après le mariage, elle a commencé à apprendre à faire le pain cuit à la vapeur (*mantou*, 饅頭), la pâte à raviolis chinois et les nouilles avec la farine fournie par la marine militaire où son mari servait. Elle se souvient :

« À cette époque, la plupart des gens, aussi bien les familles de Waishengren que les familles de Taïwanais de souche, n'avaient plus d'argent pour manger dehors. Ils devaient cuisiner avec les matières de base comme la farine, le riz, etc. Au fil du temps, j'ai appris comment faire le bacon à la mode Hunan, les boulettes de porc, les saucisses, etc., chaque année pour le banquet de la veille du Nouvel An. Le village militaire était comme une école de cuisine chinoise où l'on pouvait apprendre avec les voisins des spécialités culinaires variées, venant des différentes provinces chinoises grâce à la solidarité entre voisins. Chaque femme minnan ou hakka de la première génération maîtrisait quelques spécialités culinaires que leurs voisins ou leur mari leur avaient enseignées ».

Selon elle, son mari ne s'est toujours pas habitué aux plats locaux, jusqu'à aujourd'hui. En fait, ce n'est pas un cas unique. Étant donné que les Waishengren sont un groupe ethnique hybride, presque tous les maris waisheng qui se sont habitués aux cuisines variées pendant leur déplacement dans la guerre sino-japonaise et la guerre civile, ne voulaient pas manger un repas composé de plats simples et monotones. Pour eux, la gastronomie chinoise composée par « la complexité des techniques culinaires et de la variété des mets » est « devenue un enjeu identitaire »³⁴⁹ et le moyen d'exprimer leur goût nostalgique. Par ailleurs, grâce à la solidarité des migrants, les unes et les autres ont appris les techniques culinaires de différentes régions. « Leur savoir-faire culinaire leur donne une certaine garantie d'être toujours entourés ».³⁵⁰ Non seulement les hommes waisheng, mais aussi les femmes

³⁴⁸Pour les repas sautés, il faut de l'huile. À cette époque, l'unique source d'huile est le cochon. Selon Mme Wu et Mme Zhang de la première génération, il existait un contrôle de la viande pendant le règne colonial. Donc, je proposerais ce fait pour expliquer pourquoi les Taïwanais de souche préparaient les repas de façon bouillie. Autrement dit, le manque d'huile est la cause de l'évolution de la cuisine.

³⁴⁹ Sabban Françoise, « Art et culture contre science et technique. Les enjeux culturels et identitaires de la gastronomie chinoise face à l'Occident ». op.cit., p.178.

³⁵⁰ Natacha Calandre et Evelyne Ribert, « Les pratiques alimentaires d'hommes ouest-africains vivant en Île-de-France. Entre perpétuation de la culture alimentaire d'origine et aspiration à la modernité ». *Hommes & migrations, Revue française de référence sur les dynamiques migratoires*. 2010, p.168.

bensheng de mes enquêtés de la première génération voulaient se honorer de leur vénérable culture en m'invitant à manger, chez eux, la bonne chère de la cuisine de Shanghai (上海菜), la cuisine du Jiangxi (江西菜), la cuisine du Hunan (湖南菜) et la cuisine du village militaire (眷村菜)³⁵¹, des repas préparés par les femmes taïwanaises de souche après les entretiens. Il semble que le changement alimentaire dans la société taïwanaise après 1949 a été, en général, plutôt unilatéral, avec une évolution allant d'un certain monisme vers un plus large pluralisme, aussi bien pour la consommation alimentaire bas de gamme que haut de gamme. Cependant, dans la société minnan et hakka de la première génération, ils ont maintenu leurs habitudes alimentaires.

Quant au restaurant, « il est surtout un espace des saveurs qui permet de diffuser de nouveaux goûts »³⁵², à travers lequel nous pouvons examiner le degré d'assimilation alimentaire des deux groupes ethniques. Aujourd'hui, à Taïwan, on peut trouver un plat de cuisine de Shanghai dans un restaurant Hakka (客家館) ou un plat de cuisine de Beijing dans un restaurant taïwanais (台菜餐廳). Les restaurants sont devenus un lieu d'échange public d'assimilation alimentaire. D'ailleurs, pour s'adapter au goût des Taïwanais de souche et des Waishengren des autres provinces, les mets de la province du Sichuan (川菜), traditionnellement très épicés, dans un restaurant à Taïwan qui propose des plats de cette province, ne sont pas vraiment aussi épicés que ceux du Sichuan en Chine.³⁵³ Autrement dit, « les saveurs et les formes des plats sont influencées les unes par les autres ou bien naissent à la suite d'une demande de la clientèle »³⁵⁴. S'agissant des mets quotidiens sur la table de familles minnan et hakka (mariage endogamique), on peut trouver aussi ce pluralisme alimentaire traduit par « une harmonie des goûts, des couleurs, des odeurs et des formes ».³⁵⁵ Au cours des entretiens avec les hommes de la deuxième et de la troisième génération, certains ont exprimé une louange similaire sur l'art culinaire de leur belle-mère taïwanaise de souche comme Monsieur Qiu de la deuxième génération, originaire de Shanghai, qui a

³⁵¹ C'est un terme apparu après la disparition des villages militaires. Il représente l'ensemble des repas quotidiens et hybrides mis en scène dans les villages militaires. Comme le dit Wang Wei-zhong, réalisateur taïwanais réputé : « Beaucoup de touristes continentaux voulaient goûter les repas des villages militaires à Taïwan ». Lai Sheng-chuan, Wang Wei-zhong, *Le village militaire n°1 de Baodao (Baodaoyicun)*, Taïpei, PAR Magasin de l'Art du Spectacle, 2013, p.18. 賴聲川、王偉忠, (寶島一村), 台北, PAR 表演藝術雜誌, 2013, 頁 18.

³⁵² Jean-Pierre Hassoun, « Restaurants dans la ville-monde. Douceurs et amertumes », Paris, Presses Universitaires de France « *Ethnologie française* », 2014/1, Vol. 44, p. 6.

³⁵³ Les trois provinces à proximité du Sichuan, qui s'habituent aux repas épicés, sont le Yunnan, le Hubei et le Hunan.

³⁵⁴ Jean-Pierre Hassoun, « Restaurants dans la ville-monde. Douceurs et amertumes », op.cit., p.167

³⁵⁵ Ibid., p.167.

dit : « *En fait, je n'ai pas eu besoin de temps pour m'habituer aux repas que ma belle-mère faisait, car elle maîtrisait déjà les cuisines chinoises* ». Cela a montré que, après une puis deux générations de mariages mixtes et d'assimilation sociale, la culture taïwanaise a évolué d'une culture régionale vers une culture davantage pluraliste et variée. Par ailleurs, les différents styles alimentaires des immigrants modèlent et transforment les caractéristiques socio-culturelles.³⁵⁶ Ainsi, la mutation des habitudes alimentaires chez les familles de mariage mixte nous offre un angle d'observation représentatif pour observer cette assimilation sociale irréversible.

3.2. Les trois étapes de l'assimilation culturelle

En ce qui concerne l'assimilation culturelle entre groupes ethniques, que ce soit au niveau des pratiques alimentaires ou des fêtes traditionnelles, chaque génération a son modèle singulier qui montre une « reproduction par les enfants de certaines normes, représentations et pratiques des parents et de celles qui dominant au sein du pays d'origine de leurs parents ainsi que les mutations qui s'opèrent, non seulement à leur échelle, mais aussi globalement »³⁵⁷, car le contexte social dans lequel elle se situe est totalement différent. Dans la recherche, nous remarquons qu'il existe une trace des mutations entre les générations.

3.2.1. L'adaptation (1^{ère} génération)

Pour la première génération des migrants, l'assimilation pour les époux de mariage mixte est un défi, car d'abord, l'homme waisheng et la femme bensheng n'avaient presque pas eu d'occasion de contact avec les gens de l'autre groupe ethnique avant le mariage, soit avant les années 1960. Donc, après le mariage, ils ont dû faire face jour après jour à des discordances, au niveau des dialectes, des habitudes quotidiennes ou encore des repas. Dans ce contexte, l'un et l'autre ont dû trouver le moyen de se débrouiller de leurs problèmes quotidiens. Par rapport aux autres, les couples de mariage mixte ont plus la volonté d'écarter les obstacles de tout a priori et de faire des concessions en considérant qu'ils n'avaient pas d'autre choix après la célébration de leur mariage. Après avoir interviewé tous les couples âgés de la première génération, j'ai observé qu'au fil des années, ils étaient presque arrivés au point d'une assimilation culturelle complète, mais que le chemin de l'adaptation vers cette

³⁵⁶ Natacha Calandre, Evelyne Ribert, « Sharing norms and adapting habits, The eating practices of immigrants and immigrants' children from Malian and Moroccan origins in France ». *Social Science Information*, Vol. 58(1), 2019, p.142.

³⁵⁷ Ibid., p.142.

assimilation avait été très long. Par ailleurs, l'adaptation culturelle a été mise en œuvre unilatéralement pour les femmes minnan et hakka. Mais cette orientation de l'adaptation s'est produite à cause du contexte social. S'agissant de la langue, le mandarin est la langue nationale et obligatoire pour leurs enfants. Donc, les mères taiwanaises de souche devaient l'apprendre afin de communiquer avec eux. En ce qui concerne la langue japonaise, l'unique trace potentiellement durable de la période coloniale, selon Mme Wu, née en 1933, la femme la plus âgée de mes enquêtées bensheng, elle l'a oubliée rapidement à cause de la politique nationale d'interdiction du gouvernement du KMT. Concernant les repas, dans un premier temps, en tant qu'épouse et mère, la femme taiwanaise de souche a la volonté d'apprendre la cuisine de provinces différentes pour faire plaisir à son mari et à ses enfants avec la gastronomie. Dans un deuxième temps, grâce à la subvention militaire au niveau de l'approvisionnement en farine et riz, proportionnée au nombre d'enfants, elles ont pu apprendre à faire des pains chinois à la vapeur, des nouilles, des raviolis, autant de plats qui n'existaient pas dans le menu familial des Taïwanais de souche avant l'arrivée des Waishengren. En ce qui concerne les croyances, même si le mari n'en avait pas, il voulait bien accompagner sa femme pour aller au temple. Toutes ces observations ont mis en évidence que le mariage mixte entre des Waishengren et des Taïwanaises de souche a joué un rôle d'adaptation culturelle dans le processus d'intégration entre les nouveaux immigrants et les plus anciens.

3.2.2. L'assimilation mutuelle (2^{ème} génération)

En raison des considérables changements sociaux, l'assimilation culturelle de la première et de la deuxième génération est totalement différente. Les jeunes adultes arbitrent entre l'héritage culturel de leurs parents immigrés et leurs aspirations personnelles en tant que personnes ayant grandi avec les références de la société d'arrivée de leur père.³⁵⁸

Au niveau linguistique, à cause de la politique de la langue nationale, officiellement, tous les enfants nés après 1949 devaient apprendre le mandarin à partir de l'âge de six ans. Pour les enfants des villes, l'apprentissage commençait dès l'âge de trois ou quatre ans à l'école maternelle. En ce qui concerne l'enseignement à l'école primaire, les garçons et les filles, quel que soit le groupe ethnique, faisaient leurs études ensemble. Nous avons déjà évoqué le fait que le lieu principal de rencontre des couples de la deuxième génération était le lycée

³⁵⁸ Beate Collet & Emmanuelle Santelli, « Les descendants d'immigrés en couple mixte au prisme de l'enquête Trajectoires et Origines ». *Enfances Familles Générations* [En ligne], 2012, p.1.

ou l'université. Autrement dit, par rapport aux couples de la première génération, les couples de la deuxième génération ont partagé les mêmes ressources scolaires et culturelles. Cette base commune est favorable à leur communication après le mariage. En ce qui concerne la culture alimentaire, les Taïwanais de souche de cette génération ont aussi commencé à manger de la nourriture à base de farine, car beaucoup d'échoppes de pains chinois à la vapeur, de nouilles, de raviolis chinois, etc., sont apparues dans la société taïwanaise.³⁵⁹ Pour les jeunes waishengren, ils ont aussi commencé à manger des plats taïwanais dans de petites échoppes, notamment du riz avec de la viande braisée (滷肉飯), un mélange riz-nouilles frits (炒米粉), etc.

Nous avons observé qu'après une génération d'adaptation, le paysage culturel est devenu totalement différent, et que les jeunes hommes et femmes se sont rencontrés dans une ambiance culturellement bien assimilée. En conséquence, en dehors de certaines habitudes personnelles, généralement, il n'existait plus de problème d'assimilation dans leur vie quotidienne. En ce qui concerne les traditions et les coutumes taïwanaises de la cérémonie du mariage et des fêtes traditionnelles, un processus de choix conjugal dans la vie quotidienne s'est mis en place « entre les déterminismes familiaux (origine culturelle et sociale des parents, valeurs et normes transmises) et leurs conditions sociales »³⁶⁰. La simplicité est un consensus entre les deux époux de la deuxième génération dans une époque de haute industrialisation. Si les parents de Taïwanais de souche insistaient sur les coutumes anciennes, ils les suivaient. Sinon, ils préféraient les simplifier en conservant l'esprit de la tradition. En fait, même si les Taïwanais de souche de la première génération ont conservé les traditions et coutumes anciennes, ils ont fait des concessions à la convenance des enfants, suivant la tendance sociale, comme le raconte Monsieur Tong, politologue, de la deuxième génération :

« S'agissant de la cérémonie du mariage, nous préférions une cérémonie simple pour le mariage. Étant donné que mon beau-père respectait notre volonté d'organiser la cérémonie, nous avons ainsi cherché sur internet pour obtenir des informations. En bref, ce fut une cérémonie hybride entre la tradition et la mode populaire ».

Par ailleurs, l'assimilation culturelle entre le gendre waisheng et les beaux-parents a bien marché, comme dit le proverbe chinois : aimer la maison jusqu'au corbeau (perché sur le

³⁵⁹ Ces échoppes étaient souvent tenues par de vieux soldats, une façon pour eux de gagner leur vie après la retraite.

³⁶⁰ Beate Collet & Emmanuelle Santelli, « Les descendants d'immigrés en couple mixte au prisme de l'enquête Trajectoires et Origines », op.cit., p.1.

toit), c'est-à-dire « étendre l'amour qu'on porte à quelqu'un et à tout ce qui le touche (愛屋及鳥) ». Ils démontrent l'amour qu'ils portent à leur fille et à leur gendre en faisant des concessions s'il y a des différences culturelles. La plupart de mes enquêtés waisheng de la deuxième génération (la troisième aussi) ont exprimé la satisfaction sur leurs affinités en disant : « *ma belle-mère m'a très bien traité* » ou « *mes beaux-parents m'ont très bien traité* ».

En conclusion, après une génération d'adaptation familiale et sociale, le mariage mixte de la deuxième génération a mis en évidence le résultat de l'assimilation sociale. Mais le changement social ne cesse pas. L'intégration des couples du mariage mixte de la troisième génération a été mise en place dans la société taïwanaise avec un autre paysage culturel.

3.2.3. L'émergence d'une culture nouvelle (3^{ème} génération)

La troisième génération des Waishengren et leur femme taïwanaise de souche appartiennent à la génération Y. Ils sont nés dans une époque où le vent occidental de la pensée démocratique et libérale a pris de l'ampleur dans la société taïwanaise. Donc, s'agissant de la transmission culturelle, l'influence des parents sur leurs enfants est devenue plus faible. Mme Ho de la troisième génération a dit :

« S'agissant de parler la langue maternelle, l'influence de l'autorité patriarcale est de plus en plus faible dans une société de plus en plus libre. (...) Ma mère parle très bien mandarin. Mon père le parle bien aussi, mais il nous a demandé de parler le dialecte minnan chez nous, car il est pro-indépendance. Mais quand j'ai grandi, j'ai refusé sa demande. Dès lors, quand il parlait en minnanyu avec moi, je lui répondais en mandarin ». Mme Tu de la troisième génération a aussi dit :

« Mon père parle en minnanyu avec ma mère, mais en mandarin avec ma sœur et moi chez nous, car nous n'avons pas eu la volonté de parler minnanyu. Ma sœur et moi pouvons parler le minnanyu mais pas bien ».

Monsieur Jiang (échantillon de référence du mariage endogamique) de la troisième génération waisheng a dit :

« Je peux parler un peu de minnanyu, mais c'est moins populaire sur le marché du travail par rapport à l'époque de mes parents. Quant aux relations sociales, j'ai beaucoup d'amis taïwanais de souche qui parlent généralement le mandarin sans l'accent minnan. Franchement, j'ai du mal à distinguer leur langue maternelle excepté certains camarades

ou amis venus du sud de Taïwan”. Ses propos sont confirmés par Monsieur Tu de la troisième génération :

« Aujourd’hui à Taïwan, on peut travailler et vivre facilement sans comprendre ni parler le minnanyu ». Sa femme a ajouté :

« De plus en plus de Taïwanais de souche de la jeune génération qui ont grandi au nord de Taïwan ne parlent ni ne comprennent le minnanyu. Par ailleurs, de plus en plus de Beshengren de la deuxième génération parlent mandarin avec leurs enfants. Par exemple, mon oncle a habité au sud de Taïwan où le minnanyu est très populaire, mais il parle avec ses enfants et moi en mandarin. Même si je peux parler le minnanyu avec mes parents, je préfère parler le mandarin pour mieux exprimer mes sentiments, sensations et émotions avec des mots précis et pertinents ».

Évidemment, le mandarin a acquis un « statut de prestige »³⁶¹ chez certaines familles besheng dont le père est indépendantiste. D’un côté, en ce qui concerne la communication en minnan ou hakka, il semble que la disparition des dialectes est une tendance, même si le parti du PDP en fait la promotion depuis longtemps. Cela montre que le renforcement de l’apprentissage de la langue nationale imposé par le KMT a produit un effet structurel sur la deuxième et troisième génération des Taïwanais de souche, et que le mandarin a acquis la position culturelle prédominante à Taïwan. D’un autre côté, même si les pères voulaient demander à leurs enfants de parler le minnanyu ou le hakka, ils savent aussi qu’ils manquent d’autorité patriarcale. Cependant, du point de vue de l’intégration sociale, cette tendance est favorable à la disparition de la frontière du groupe ethnique.

En ce qui concerne les activités culturelles, l’opéra taïwanais et les spectacles de marionnettes (*budaixi*) sont les favorites des Taïwanais de souche de la première génération, d’une partie de ceux de la deuxième et des Waishengren de la deuxième génération dont la mère est minnan. Mais il semble que ce genre d’activités culturelles, y compris l’opéra chinois (opéra de Beijing), ait reculé sur la scène culturelle à Taïwan pour ceux de la troisième génération, comme le dit Monsieur Tu :

« Les jeunes aiment les feuilletons japonais et coréens, les bandes dessinées japonaises et les voyages au Japon et en Corée. En ce qui concerne la culture pop, beaucoup de jeunes Taïwanais se sont éloignés de la culture chinoise ».

³⁶¹ Zheng Li-hua, « Ressources linguistiques et gestion relationnelle dans la communauté chinoise de Paris », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, Vol. 11, N°. 1, 1995, p.147.

À l'évidence, une sous-culture coréenne et surtout japonaise pour les adolescents, a envahi le marché de la consommation culturelle des jeunes Taïwanais après les années 1990. Les jeunes taïwanais, quel que soit le groupe ethnique, ont leurs propres activités culturelles.

Au niveau de la culture alimentaire, c'est un autre changement considérable. De plus en plus d'adolescents taïwanais de la génération Y « ont eu recours à la restauration hors du domicile (restauration commerciale et restauration collective) »³⁶². En conséquence, une sous-culture alimentaire s'est ainsi construite. Monsieur Wang de la deuxième génération, restaurateur, a dit :

« Aujourd'hui, beaucoup de restaurants chinois sont fermés et remplacés par des fast-foods³⁶³ tel que McDonald's, des snacks et des cafés (簡餐咖啡), des magasins de ramen, des nouilles japonaises³⁶⁴ (日本拉麵店), des magasins de fondue coréenne (韓式火鍋店). La culture alimentaire à Taïwan se mélange en particulier avec la cuisine japonaise et la coréenne.³⁶⁵ En conséquence, elle est devenue plus variée et internationale. Cependant, en ce qui concerne le banquet de noce, la cuisine Jiang-Zhe (ce nom représente l'ensemble de la cuisine de deux provinces : Jiangsu et Zhejiang) dont les plats principaux sont surtout composés de fruits de mer, reste le premier choix ».

En ce qui concerne la consommation alimentaire à l'extérieur, toutes les enquêtes auprès de la troisième génération montrent qu'ils aiment aussi bien les hamburgers³⁶⁶, que le ramen, les fondues coréenne et japonaise ou la cuisine chinoise.³⁶⁷ Parmi ce large éventail, la cuisine

³⁶² Jean-Pierre Hassoun, « Restaurants dans la ville-monde. Douceurs et amertumes », Paris, Presses Universitaires de France « *Ethnologie française* », 2014/1 Vol. 44, p. 5.

³⁶³ Le terme commence à être utilisé, semble-t-il, à partir de la fin des années 1990. Chantal Crenn, Jean-Pierre, « Dakar. Les quatre âges du fast-food », Paris, *Presses Universitaires de France*, Vol.44, n°1, 2014, p.64.

³⁶⁴ Le ramen est un plat initialement originaire de Chine. Ce sont des nouilles jaunes à base de farine de blé généralement servies en soupe. Cependant, aujourd'hui, on associe surtout ce terme aux pâtes japonaises, telles que le tonkotsu ramen (bouillon à base d'os de porc), le shoyu ramen (bouillon à base de sauce soja), le miso ramen (à base de pâte miso), le shio ramen (bouillon au sel).

³⁶⁵ Selon Monsieur le restaurateur Wang qui a travaillé dans la restauration pendant presque 35 ans, des années 1980 jusqu'à aujourd'hui, une des principales raisons pour laquelle beaucoup de magasins japonais de ramen et de fondue ont apparu, c'est que le seuil d'accès dans le domaine de la restauration est bas. En effet, il n'est pas nécessaire de posséder de techniques spéciales pour ouvrir un lieu de vente, il suffit de participer à une chaîne de magasins.

³⁶⁶ Le premier restaurant de McDonald's s'est ouvert en 1984 à Taïwan. Désormais, toutes les chaînes de restauration rapide américaines ont une présence sur le marché taïwanais. Chen Ming-de, *La culture alimentaire*, Taïchung, Wagners Entreprise, 2019, pp.2-7. 陳明德, <飲食文化>, 台中, 華格那企業, 2019, 頁 2-7

³⁶⁷ Selon le sondage sur le changement social à Taïwan en 2014, 63,5% des enquêtés préfèrent la cuisine taïwanaise (repas continentaux et bensheng), 13,4% préfèrent la cuisine japonaise, 5,7% préfèrent la cuisine occidentale (les cuisines européenne et américaine) et seulement 4% préfèrent la cuisine chinoise. Mais, quand j'ai posé la question à un des chercheurs du sondage, le sociologue Cai Ming-zhang (蔡明璋) sur la définition de *la cuisine taïwanaise* (台菜), il a dit que c'est un nom d'ensemble pour des repas courants qu'on mange à

japonaise est la favorite s'ils mangent hors de chez eux et les restaurants américains, français et italiens se partagent la deuxième place.³⁶⁸ Ce changement alimentaire est vraiment fort par rapport à la génération précédente.

Au fond, il n'existe pas d'assimilation culturelle chez la génération Y, car ils ont grandi dans une société culturellement bien assimilée et une ambiance exotique, mélangeant les cultures japonaise, coréenne et américaine dans un contexte globalisé. Il semble qu'une culture nouvelle, qui n'appartient qu'à leur génération, est en train de se former.

Taiwan (repas continentaux et bensheng) et que peu de plats peuvent représenter la cuisine taïwanaise de souche. Fu Yang-zhi, Lin Ben-xuan, Cai Ming-zhang, Liao Pei-shan, Xie Shy-hui, *le sondage basique du changement social à Taïwan*. Taïpei, L'Academia Sinica, 2018. p.289, <http://www.ios.sinica.edu.tw/sc/>. 傅仰止, 林本炫, 蔡明璋, 廖培珊, 謝淑惠, <台灣社會變遷基本調查計畫第七期第四次>, 台北, 中央研究院社會所, 2018, 頁.289. <http://www.ios.sinica.edu.tw/sc/>

³⁶⁸ Selon un sondage en 2018, le pourcentage de clients fréquentant *souvent* et *quelquefois* un restaurant japonais est respectivement de 13,5% et 41,6%, pour le restaurant américain, 12,2% et 38,5% et pour le restaurant européen (cela inclut la cuisine italienne et française) 6,5% et 28,7%. Fu Yang-zhi, Lin Ben-xuan, Cai Ming-zhang, Liao Pei-shan, Xie Shy-hui, *le sondage basique du changement social à Taïwan*. Taïpei, L'Academia Sinica, 2019. p.287-288, <http://www.ios.sinica.edu.tw/sc/>. 傅仰止, 林本炫, 蔡明璋, 廖培珊, 謝淑惠, <台灣社會變遷基本調查計畫第七期第四次>, 台北, 中央研究院社會所, 2019, 頁.287-288. <http://www.ios.sinica.edu.tw/sc/>

Chapitre 4 - La question de l'assimilation

L'arrivée des migrants avec cette structure complète à partir de 1945 a provoqué un bouleversement de la société taïwanaise, surtout au sens démographique. Donc, un conflit pour les ressources politiques entre le groupe minoritaire prédominant et les nombreux groupes défavorisés est inéluctable. Quand nous regardons l'assimilation sociale des deux groupes de immigrants soixante-dix ans après leur rencontre, nous voulons savoir s'il existe une direction à cette assimilation, de génération en génération, pour trouver un mode d'assimilation des immigrants, avec une vision panoramique. Cela nous aidera aussi à analyser la nature du conflit des groupes ethniques.

4.1. Des familles à la société - la première génération

Au début de l'arrivée des Waishengren, un des problèmes sociaux du gouvernement du KMT était le manque de logements pour les fonctionnaires, les policiers, les enseignants et les militaires. Les logements de 130 000 Japonais rapatriés étaient insuffisants pour la demande énorme et urgente des migrants nouvellement arrivés.³⁶⁹ Dans cette situation, pour éviter les problèmes politiques et sociaux, le gouvernement devait trouver un financement pour construire les logements requis par les migrants dans un contexte financier très difficile. Tel est le contexte social des villages militaires dans les années 60. Il y a eu des chercheurs qui ont interprété cette mesure comme une sorte d'apartheid. Pour mieux comprendre la relation entre les nouveaux et anciens migrants à cette période, il faut examiner cette interprétation dans un contexte temporel et spatial. Dans un premier temps, presque tous les Waishengren croyaient que le séjour à Taïwan était provisoire. Étant donné que « *l'objectif du déplacement était d'éviter la guerre et que les migrants étaient convaincus que le président Chiang Kai-shek les ramènerait en Chine bientôt* »³⁷⁰, personne n'avait l'idée d'acheter un logement dans un contexte économiquement turbulent et politiquement précaire³⁷¹, voire impossible financièrement. Dans un deuxième temps, la plupart des villages militaires ont été construits avec des matériaux telles que de la terre mélangée de paille et des briques. Cela a mis en évidence la mentalité de construction provisoire du gouvernement

³⁶⁹ Yang Meng-xuan, « La recherche de l'histoire sociale taïwanaise sur les civils et les militaires de classe moyenne et inférieure dans les années 50 », op.cit., p. 539.

³⁷⁰ Si Fang-wei, *L'identité et la déconstruction*, Beijing, Édition de La Science Sociale Chinoise, 2017, p.17. 司方維, <認同與解構>, 北京, 中國社會科學出版社, 2017, 頁 17.

³⁷¹ Zhu Tien-wen, « Le logement est fait en papier » in *Le texte du serment d'or*, Taïpei, Éditions de INK. 2008, p.75. 朱天文, <家, 是用紙糊起來的>, in <黃金盟誓之書>, 台北, INK 印刷出版有限公司, 頁 75.

du KMT. Dans un troisième temps, ce type de logement collectif avait pour objectif de fournir un abri rapidement en réponse à la demande énorme des militaires et leur famille (au moins 450 000 habitants). Il fallait trouver des zones inhabitées et un peu vastes pour les construire. Cela a donné à beaucoup de chercheurs l'idée d'un apartheid. Les interrogations sur cette interprétation sont les suivantes : d'abord, si la politique de la séparation du logement était une démarche d'apartheid, pourquoi n'y avait-il pas la même politique de séparation à l'école, comme cela a été fait dans certains pays qui ont mis en place une réelle politique d'apartheid ? Ensuite, pourquoi n'y avait-il pas de murs et de contrôles d'entrée à l'extérieur des villages militaires si l'apartheid était la politique ? Enfin, quelle est la signification d'un apartheid s'il n'y avait qu'un tiers des Waishengren qui habitaient dans ces villages militaires et que les autres habitaient en dehors ? En réalité, si nous prenons en compte la tension créée à cette époque par l'arrivée en masse de migrants sur la scène sociale, bien que ce ne soit sûrement pas la motivation originale du gouvernement, ce type de logement collectif a certainement réduit les frictions dans la vie quotidienne entre les nouveaux migrants et les habitants locaux causées par les inévitables malentendus liés à des différentes linguistiques. Cette distance de l'espace de vie quotidienne entre les Waishengren et les Benshengren explique pourquoi la première rencontre de mes couples d'enquêtés devait être organisée par des entremetteuses. Cela montre que pendant l'étape initiale de rencontre de deux groupes ethniques³⁷², c'est le mariage mixte qui joue le rôle du contact intime. Autrement dit, le lieu expérimental d'assimilation entre les groupes ethniques à cette période est la famille de mariage mixte. Par ailleurs, les enfants de famille de mariage mixte ont aussi eu l'occasion de connaître la culture locale. En effet, chez des familles de la première génération que nous avons interviewées, les Waishengren de la deuxième génération, issus d'une famille de mariage mixte connaissaient et étaient capables de s'adapter mieux à la culture taïwanaise que ceux issus d'une famille de mariage endogamique de Waishengren. En somme, les membres des familles de mariage mixte jouaient un rôle de porteurs culturels, de la famille vers la société à cette époque.

4.2. De la société à la famille et à l'individu - la deuxième génération

³⁷² La formation initiale de l'idée de groupes ethniques (Waishengren et Benshengren) date de 1945 et est renforcée en 1947 et 1950. Wang Fu chan, « La nature de l'intégration des groupes ethniques » in *Le rapport des groupes ethniques et l'identité nationale*, Taïpei, Ye-qiang-chu-ban-she. 1993, p.70. 王甫昌 <省籍融合的本質> 收錄於 <族群關係與國家認同>, 台北, 業強出版社, 1993, 頁 70.

En fait, après les cinquante ans de la colonisation japonaise, les Taïwanais de souche avaient du mal à parler et lire le chinois.³⁷³ Dans le but d'effacer l'influence japonaise, la promotion de la langue nationale est une priorité. Dans ce contexte, une politique, violente et polémique, est mise en œuvre faisant du mandarin³⁷⁴, la seule langue nationale. En l'occurrence, les élèves jouaient un rôle de diffuseur de la langue, car ils parlaient le mandarin avec leurs parents après les cours. En conséquence, les enfants sont devenus les professeurs de mandarin de leur mère bensheng et les médiateurs de la culture chinoise qu'ils avaient apprise à l'école.³⁷⁵ Mme Tong, une petite défenseuse de la langue nationale, a raconté :

« Mon père espérait que ses filles pourraient parler en langue minnan avec lui. Mais, nous insistions pour parler la langue nationale après l'âge de 6 ans, soit l'entrée à l'école primaire ».

En fait, le cas de Mme Tong qui osait s'opposer à la volonté de son père n'était pas général dans les familles minnan de la première génération, car il était difficile pour les Benshengren de la première génération de comprendre et parler le mandarin à cette époque. Donc, l'assimilation culturelle a commencé avec une réforme institutionnelle et structurelle de l'enseignement de la langue. Ainsi, la direction de l'assimilation culturelle est orientée et se répand du haut vers le bas, du gouvernement vers l'école, et de l'école jusqu'à la famille.

En ce qui concerne l'assimilation alimentaire, sa direction est aussi de la société vers l'individu. À savoir que les immigrants venus à Taïwan après 1949 ont changé non seulement les habitudes culinaires de leurs épouses, mais aussi celles des Taïwanais de souche de la génération des baby-boomers à travers les stands fixes/mobiles de pains chinois à la vapeur, de nouilles, de petits pâtés, des petits restaurants de lait de soja (豆漿店) et des échoppes de raviolis chinois installés autour des écoles, des lycées et des universités. En ce sens, la diffusion des pratiques alimentaire introduite par les Waishengren est « une diffusion sociologique »³⁷⁶. Donc, après plusieurs années d'assimilation, la culture alimentaire de différentes provinces chinoises est devenue une expérience alimentaire de la vie quotidienne

³⁷³ Wang Fu-chang, « La cause et la mode du mariage mixte entre les groupes ethniques de Han après la récupération de Taïwan », op.cit., p.50.

³⁷⁴ En Chine, le comité pour la promotion de l'apprentissage de la langue nationale est établi en août 1935. À Taïwan, le comité pour la promotion de l'apprentissage de la langue nationale est établi en avril 1946. Li Xian, etc., *L'histoire centenaire du mouvement de la langue nationale*, Taïpei, Le Journal de La Langue Nationale, 2012, pp.55,163. 李璦等, <國語運動百年史略>, 台北, 國語日報社, 2012, 頁 55,163.

³⁷⁵ Selon Wang Fu-chang, les Benshengren de la jeune génération parlent moins le minnanyu par rapport aux générations précédentes. Wang Fu-chang, « La nature de l'intégration des groupes ethniques », op.cit., p.93.

³⁷⁶ Chantal Crenn, Jean-Pierre, « Dakar. Les quatre âges du fast food », op.cit., p.70.

pour tous les Taïwanais. Ce genre de repas, basé sur la farine de blé, est aussi adopté par les ouvriers, car il est pratique et moins cher. Pourquoi de nombreuses échoppes et restaurants chinois sont-ils apparus à cette époque ? En fait, pour beaucoup de immigrants waisheng qui quittaient la troupe dans les années 1960 en raison de leur situation personnelle (mariage, blessure à la guerre, lassitude, etc.)³⁷⁷, ouvrir un petit stand fixe/mobile de restauration était un moyen simple et pratique pour gagner leur vie en répondant à la consommation croissante de repas hors du domicile. C'est le cas du père de Monsieur Tong qui, pour gagner sa vie, a ouvert un petit stand de rue où se fournissaient en nouilles et raviolis, les chauffeurs de camion travaillant de nuit. Cela montre que l'influence des repas continentaux de la société à l'individu est une tendance naturelle et que de vieux soldats et des civils waisheng (comme dans le cas du père de Monsieur le restaurateur Wang) sont des porteurs culturels, ayant recours à leur mémoire alimentaire.

Par ailleurs, il y a eu un lieu qui servait de creuset culturel pour les hommes taïwanais, quel que soit leur groupe ethnique : la caserne militaire. En effet, tous les hommes devaient faire un service militaire de deux à trois ans, à partir de 1949 et jusqu'en 2013. Pendant les premières 20 années (1949-1969), les anciens soldats venus de provinces différentes étaient chargés de la cuisine. Donc, les repas dans la caserne étaient un mélange de plats chinois de régions différentes, basés sur le riz et la farine de blé. Après trois ans de service militaire obligatoire, tous les hommes âgés de 18 à 22 ans étaient bien habitués à la nourriture chinoise. Autrement dit, la cantine collective militaire a servi comme espace social d'échange de la culture alimentaire et le service militaire a offert une occasion d'assimilation alimentaire pour tous les hommes taïwanais d'après-guerre.

Par ailleurs, à partir de 1970, en parallèle à la forte croissance économique, la demande en restauration des gens qui mangeaient dehors est devenue de plus en plus élevée. Cela a ouvert une autre opportunité pour les Waishengren qui manquaient de compétence professionnelle. Le père de Monsieur Wang est dans ce cas. Pour ouvrir un restaurant, il a accepté un travail de marin, mieux rémunéré, sur un navire de commerce qui faisait route entre Taïwan et les États-Unis. Après avoir économisé un capital suffisant, il a ouvert son restaurant à Taïpei. Cela montre que la culture alimentaire des provinces différente est transmise de la Chine à Taïwan à travers la restauration. Par ailleurs, les Waishengren qui n'habitaient pas dans un village militaire ont des occasions de contacts avec leurs voisins

³⁷⁷ Selon la recherche de Hu Tai-li, environ 122 000 militaires ont quitté l'Armée avant 1961. Yang Meng-xuan, « La recherche de l'histoire sociale taïwanaise sur les civils et les militaires de classe moyenne et inférieure dans les années 50 », op.cit., p. 539.

bensheng dans la vie quotidienne. La femme de Mme Ku, dont les parents minnan habitaient à Kaohsiung, est aussi dans ce cas. Elle se souvient : « *Ma mère faisait aussi des plats de la cuisine continentale, tels que des nouilles, du pain cuit à vapeur et du lait de soja, car elle avait des voisins waisheng à cette époque* ».

En conclusion, l'éducation de masse, l'unification de la langue et la diffusion de la cuisine continentale par le stand fixe/mobile et le restaurant ont non seulement créé une société multiculturelle, mais aussi ont pénétré dans la vie quotidienne des Taïwanais de souche, facilitant ainsi les mariages mixtes de la deuxième génération.

4.3. L'achèvement de l'assimilation culturelle : la troisième génération

Quand les différences culturelles entre les deux groupes ethniques ont été réduites à un degré imperceptible, la naissance d'une nouvelle culture est devenue inévitable. Les Taïwanais de la génération Y, quel que soit leur groupe ethnique, ont grandi dans une société culturellement si semblable qu'ils n'arrivent plus à distinguer la catégorie ethnique d'une personne par ses habits, son allure ou son accent de mandarin. Mme Ku le constate ainsi :

« *Avant que mon mari m'ait demandé si je voulais accepter votre entretien, je ne m'étais pas aperçue depuis longtemps que mon mari et moi appartenions à des groupes ethniques différents* ».

En fait, ces mots sont un peu étonnants pour moi, car Taïwan est politiquement une société dans le chaos. Par ailleurs, elle est née et a grandi dans le sud de Taïwan, là où la plupart des habitants majeurs sont minnan et sympathisants du PDP. Étant donné qu'elle a confié cette remarque dans un entretien individuel, je voudrais la traiter soigneusement. D'abord, il faut examiner son contexte. Premièrement, elle n'était pas née à Taïpei, une métropole bien assimilée, mais à Kaohsiung, une ville où peu de Waishengren habitent. Deuxièmement, elle a fait ses études de lycée à Taïnan et ses études universitaires à Taïchung, au centre de Taïwan. Cela montre que son expérience vécue n'est pas limitée à une région et qu'avant l'âge de 22 ans, elle n'avait jamais habité dans le nord de Taïwan, là où les Waishengren se concentraient³⁷⁸. Autrement dit, son expérience culturelle du contact avec les Waishengren n'avait rien à voir avec un contact personnel, mais elle était seulement sociale. Troisièmement, elle a raconté avoir eu un petit ami minnan avant, mais selon elle « *il était difficile de communiquer avec lui* ». Quatrièmement, elle avait déjà 37 ans quand elle s'est

³⁷⁸ Wang Fu-chang, « La nature de l'intégration des groupes ethniques » dans *le rapport des groupes ethniques et l'identité nationale*, op.cit., p.72.

mariée. Cela montre qu'elle avait déjà eu une personnalité forte avant le mariage et qu'il est difficile de la changer. Donc, j'essaie d'interpréter ses mots avec l'interrogation suivante : comment peut-elle être inconsciente que son mari appartient à l'autre groupe ethnique s'il y a eu des discordances sur certaines pratiques culturelles, telle que les fêtes, les coutumes traditionnelles, les habitudes alimentaires, etc. ? Comment une femme âgée de 37 ans qui n'avait pas eu d'amis/amies intimes waisheng peut-elle s'entendre avec un homme waisheng sans percevoir de différences, si la société taïwanaise est culturellement divisée en deux : la culture waisheng et la culture besheng ? En fait, la famille de mariage mixte nous donne un indice du niveau d'assimilation sociale, car « les mariages mixtes sont, en quelque sorte, un condensé de communication entre deux cultures ».³⁷⁹ Nous avons observé que chez les familles de mariage mixte de la première génération, les conjoints devaient s'adapter, apprendre avec patience une culture différente dans une société culturellement pas encore assimilée. Les paroles de Mme Ku ont mis en évidence que les Taïwanais de la troisième génération ont grandi dans une ambiance culturellement bien assimilée, sans frontière, que ce soit dans le sud et le nord de l'île de Taïwan.

En fait, en dehors de la langue nationale qui est une mesure d'assimilation unilatéralement décidée par le gouvernement, l'assimilation culturelle est mise en œuvre inconsciemment et naturellement dans la société taïwanaise.³⁸⁰ Par exemple, Mme Ku ne sait pas pourquoi elle adore le goût épicé qui n'est pas du tout dans les habitudes alimentaires des Minnanren ou des Hakka. Elle a dit :

« En fait, je me suis plutôt habituée à la cuisine continentale. J'ai préféré le goût épicé à partir environ de l'âge de 15 ans quand j'étais élève à l'école secondaire ».

En conclusion, l'assimilation culturelle entre les nouveaux et anciens immigrants est mise en œuvre par une forme d'interaction et d'interpénétration entre la famille et la société. À travers la mise en place de la pratique culturelle chez la troisième génération au niveau de la langue, l'alimentation, les habitudes de consommation, etc., nous avons constaté qu'une culture nouvelle qui n'appartient ni aux Waishengren, ni aux Beshengren, ni aux Chinois, mais bien aux Taïwanais, était en train d'être formée. Étant donné que l'assimilation culturelle est la condition nécessaire pour l'intégration des groupes ethniques, l'achèvement de l'assimilation culturelle à Taïwan a engendré de très bonnes conditions pour l'intégration

³⁷⁹ Catherine Delcroix, Anne Guyaux, Amina Ramdane et Evangelica Rodriguez, « Mariage mixte, rencontre de deux cultures tout au cours de la vie », *Enquête* [on line], 5 1989, en ligne depuis le 27 juin 2013, p.8.

³⁸⁰ Wang Fu-chang, « La nature de l'intégration des groupes ethniques » dans *le rapport des groupes ethniques et l'identité nationale*, op.cit., p.73.

sociale. Ainsi, la société taïwanaise serait devenue plus harmonieuse qu'avant, ou au moins, plus harmonieuse que trente ans ou cinquante ans avant. En fait, c'est l'une des hypothèses de notre recherche. Nous analyserons plus tard le lien entre l'assimilation culturelle et l'intégration sociale.

Chapitre 5 - La frontière culturelle entre les groupes ethniques

A priori, il existe une frontière culturelle entre les groupes ethniques. Elle est la marque des caractéristiques de chaque groupe ethnique. Une fois que cette frontière culturelle disparaît, le groupe ethnique perd sa raison d'existence du point de vue culturelle, car « chaque société structure différemment le cycle de vie »³⁸¹. En fait, la frontière culturelle entre les deux groupes ethniques et entre deux générations a été discutée dans la partie sur le comportement et la pratique culturelle avec « un modèle culturel spécifique ».³⁸² Étant donné que « la frontière culturelle est flottante au niveau du comportement humain », comme ce qu'a écrit Clifford Geertz,³⁸³ l'analyse du changement de cette frontière au sein des couples de mariage mixte des trois générations fait partie des objets de notre recherche, pour mieux comprendre la mutation de l'assimilation culturelle et le changement social.

5.1. Une frontière claire (1^{ème} génération)

Pour les mariages mixtes, la frontière culturelle de la première génération entre les Waishengren et les Benshengren est très claire. Elle s'établit d'abord par le barrage de la langue, puis par les habitudes alimentaires. Les deux ont un lien fort avec la vie quotidienne. En ce qui concerne les autres coutumes traditionnelles et religieuses, étant donné l'homogénéité culturelle entre les deux groupes ethniques, la différence est que les Taïwanais de souche les respectent scrupuleusement, tandis que les Waishengren non. Donc, ce n'était pas un problème dans la vie matrimoniale. Au cours de nos entretiens, nous avons observé qu'en ce qui concerne l'assimilation de la langue et de la nourriture, les adaptations se sont faites dans une direction unilatérale, la femme bensheng s'est transformée. Pour quelle raison ? D'abord, le fait de parler le mandarin est une obligation à cause de la politique de la langue nationale. Ensuite, il est difficile pour les hommes waisheng de s'habituer aux repas bensheng, comme l'a raconté Mme Chang, l'épouse du colonel :

³⁸¹ Catherine Delcroix, Anne Guyaut, Amina Ramdane et Evangelica Rodriguez, « Mariage mixte, rencontre de deux cultures tout au cours de la vie », op.cit., p.2.

³⁸² « The culture patterns involved are not general but specific - not just marriage but a particular set of notions about what men and women are like ». Clifford Geertz, *The interpretation of cultures*, London, Willian Collins, 1993. p.52.

³⁸³ « The boundary between what is innately controlled and what is culturally controlled in human behavior is an ill-defined and wavering one ». Clifford Geertz, *The interpretation of cultures*, London, Willian Collins, 1993. p.51.

« *Mon mari ne mange pas de cuisine minnan*³⁸⁴. *Chaque fois quand nous sommes allés chez ma mère, c'est moi qui ai fait la cuisine pour tout le monde d'abord et pour lui ensuite* ».

En effet, la frontière culturelle n'est pas difficile à franchir pour les femmes besheng, car elles étaient jeunes et l'environnement (famille et voisins) était favorable pour apprendre.

5.2. Une frontière floue : (2^{ème} génération)

Après une génération d'assimilation sociale grâce à l'éducation publique, aux mariages mixtes et aux contacts sociaux de plus en plus fréquents, la frontière culturelle a été beaucoup réduite pour la deuxième génération. Mais pour le couple d'un mariage mixte, si l'homme waisheng est issu d'une famille de mariage endogamique, il n'existe que la frontière culturelle entre le gendre et les beaux-parents. Pour l'homme waisheng, fils d'une famille de mariage mixte, il n'existe aucune frontière culturelle pour lui pour s'entendre avec ses beaux-parents, car il a une bonne connaissance des détails des coutumes locales. Le fils de Mme la colonel Chang et Monsieur le politologue Tong sont dans ce cas, car ils ont passé leur enfance ou leurs vacances d'été chez leur grand-père.

Pourquoi n'existe-t-il plus de frontière culturelle chez le couple de la deuxième génération ? D'abord, au niveau des habitudes culinaires, comme nous l'avons déjà évoqué, ils partagent la même expérience alimentaire pendant la période des études. Ensuite, en matière d'égalité de droit à l'éducation, les femmes d'après-guerre ont reçu l'éducation qu'elles voulaient. En ce sens, comme Chris Hann a écrit : « le niveau d'éducation a transcendé la frontière de la culture » s'il y en avait.³⁸⁵ En effet, il est de plus en plus difficile qu'avant de distinguer l'origine de la famille par l'allure, la parole, le comportement ou les habitudes alimentaires. Par ailleurs, même si les Waishengren de la deuxième génération ont partagé le même habitus, de plus en plus de Taïwanais de souche ont partagé aussi ce même habitus pour les femmes éduquées, parce que l'éducation supérieure signifie aussi que la durée d'éducation est plus longue et que le contact scolaire est plus étroit et fréquent. En conclusion, la frontière culturelle dans la deuxième génération est généralement devenue

³⁸⁴ La cuisine minnan, viande et légumes, est basée principalement sur la cuisson à l'eau. Dans la cuisine chinoise, la cuisson à l'eau se fait aussi mais elle utilise aussi la cuisson à la vapeur, au four ou au grill. Faire sauter les légumes et la viande est le mode de cuisson principal de la cuisine chinoise. Chen Ming-de, *La culture alimentaire*, Taichung, Wagners Entreprise, 2019, pp.2-6, 2-30. 陳明德, <飲食文化>, 台中, 華格那企業, 2019, 頁 2-6, 2-30

³⁸⁵ « Knowledge, notably that produced in the modern West, could transcend the boundaries of culture ». Chris Hann, *Gellner's structural-functional-culturalism*, *Czech Sociological Review*, Vol. 9, 2001, p.173.

floue dans les centres urbains. Cependant, il y avait encore un décalage culturel entre la ville et la campagne chez la deuxième génération.

5.3. L'absence de frontière culturelle (3^{ème} génération)

Ma recherche sur le terrain s'est faite par ordre chronologique, d'abord la première génération, ensuite la deuxième génération et enfin la troisième génération. Cependant, quand j'ai fini les entretiens de la troisième génération, j'ai constaté avec surprise que la distinction entre différentes catégories de groupes ethniques pour la troisième génération est absurde, car j'avais du mal à trouver des caractéristiques différentes au niveau du comportement, du langage, de la religion ou de l'accent entre les conjoints. Autrement dit, le mariage mixte de la troisième génération est, en fait, une homogamie dans le sens culturel, car il n'existe plus de différence entre des soi-disant Waishengren et des Benshengren dans la troisième génération. Il n'existe que des Taïwanais devant moi. Pourquoi existe-t-il une différence entre la troisième génération et la deuxième génération, génération qui a aussi profité de la massification de l'éducation après-guerre ? Nous présentons deux facteurs sociaux et historiques pour expliquer ce phénomène.

5.3.1. La disparition de la frontière visible : le village agricole et le village militaire

La culture du village agricole et la culture du village militaire représentent symboliquement la singularité de la structure de la société taïwanaise de la première et la deuxième génération. Après des années de croissance économique à partir des années 70, le décalage entre la ville et la campagne s'est réduit jusqu'en 1990. La mobilité horizontale entre les deux s'est accélérée. Par exemple, Mme Guo et Mme Tu sont nées à Tainan, et Mme Ku à Kaohsiung, des villes du Sud, des villes réputées plus campagnardes. En conséquence, le langage, l'accent, le comportement et les habitudes alimentaires, tout un ensemble de caractéristiques est apparu, des caractéristiques qui appartiennent à la troisième génération. Monsieur Jiang de la troisième génération qui est né à Kaohsiung a dit :

« Il est difficile de distinguer le groupe ethnique par l'accent et le langage dans notre génération ».

D'ailleurs, même s'il est resté quelques villages militaires qui n'ont pas été détruit comme celui de Monsieur Jiang, né en 1980, la frontière entre le village militaire et le monde extérieur a déjà été détruite depuis longtemps. Monsieur Jiang, nous a offert un témoignage d'un des derniers villages militaires :

*« Étant donné que peu de gens de la troisième génération ont habité aussi longtemps que moi dans le village militaire, j'ai observé la vie du village militaire de près. La moitié des femmes waisheng des villages militaires se sont mariées avec des Taïwanais de souche ».*³⁸⁶

En effet, le village militaire est l'exemple le plus représentatif du style de vie et de la mentalité des Waishengren. Si la frontière entre le village militaire et le monde extérieur est floue, on peut imaginer le reste. Avec le récit de Monsieur Jiang, nous avons observé qu'après la seconde guerre mondiale, il aura suffi de deux générations de mobilisation sociale (la deuxième et la troisième génération) pour qu'il n'existe plus de frontière culturelle du point de vue de la distance sociale entre les deux groupes ethniques.

5.3.2. L'émancipation et la simplification (des traditions et des coutumes)

Face à la tendance au libéralisme et à l'individualisme revendiqué par la troisième génération, l'autorité patriarcale de la génération d'après-guerre, que ce soit chez les Waishengren et les Taïwanais de souche, a beaucoup faibli par rapport aux générations d'avant-guerre. Beaucoup de jeunes ne parlent plus la langue maternelle avec leurs parents dans la famille taïwanaise de souche. La tradition et les coutumes sont symboliquement conservées en célébrant le Nouvel An et les autres fêtes après le mariage. Cependant, certains rites traditionnels ont été simplifiés ou ont complètement disparu, tel par exemple, le fait de vouer un culte à la tablette généalogique ou de passer la veille du Nouvel An avec ses parents. Certaines techniques culinaires traditionnelles ont disparu, tels que la manière pour faire les raviolis ou les boulettes de riz enveloppées dans des feuilles de bambou.

En bref, la troisième génération préfère conserver les traditions ou les coutumes mais selon ses propres termes, soit en les simplifiant, soit carrément en s'en émancipant. Enfin, une culture plutôt moderne, différente de celle de la génération précédente est en train de se former.

³⁸⁶ Selon le sondage fait par l'Academia Sinica en 1991, le pourcentage de mariages mixtes entre les femmes waisheng et les hommes minnan est 44,4%. Tandis que celui entre les hommes waisheng et les femmes minnan est 61,4%. Wang Fu-chang, « La cause et la mode du mariage mixte entre les groupes ethniques de Han après la récupération de Taïwan », op.cit., p.68. On peut imaginer le changement de la troisième génération.

Chapitre 6 - L'influence de la culture japonaise

L'impact de la culture japonaise sur la culture taïwanaise est toujours une problématique dans les différents camps politiques. Étant donné qu'une période de colonisation de cinquante ans n'est pas si courte et qu'elle fait partie de l'histoire vécue des femmes de la première génération, nous nous intéressons à son influence sur la culture taïwanaise et l'assimilation culturelle. Pour quelle raison ? D'abord, pour prêcher la désinisation, les indépendantistes voulaient revendiquer le fait que la culture taïwanaise n'est pas la culture han, mais un mélange de celle-ci avec celles des colonisateurs et des austronésiens. Le but de cette revendication était d'affaiblir le lien culturel avec la Chine. Ensuite, s'il existe réellement une hétérogénéité entre la culture taïwanaise et chinoise, l'influence de la culture japonaise est-elle en partie la cause ? Enfin, selon mes enquêtés de la troisième génération, la culture taïwanaise actuelle a été influencée par la culture japonaise contemporaine. Y a-t-il un lien avec la colonisation ? C'est la raison pour laquelle nous voulons faire une analyse de l'influence possible des cultures extérieures sur la culture taïwanaise et sur la culture han à travers des femmes taïwanaises de souche du mariage mixte.

Au début, nous pensions qu'il était naturel et logique que la colonisation de cinquante ans ait produit un certain degré d'influence sur la culture taïwanaise. Mais, cette opinion est renversée par les réponses de mes enquêtées féminines de la première génération quand nous leur avons posé cette question. Est-ce un stéréotype social ? En fait, beaucoup de Taïwanais de cette génération peuvent parler un peu japonais ou chanter quelques chansons japonaises. Peut-on cependant en conclure que c'est le résultat de l'influence de la culture japonaise ?

En fait, les parents de mes enquêtées bensheng de la première génération sont nés dans les années 1900-1920, et les derniers sont nés dans les années 1930-1944. Ainsi, leurs souvenirs sur ce sujet sont crédibles, car même s'ils ne représentent que leur expérience individuelle, ils participent de la mémoire collective de cette époque comme Maurice Halbwachs l'a écrit :

*« Ce que nous appelons les cadres collectifs de la mémoire ne seraient que le résultat, la somme, la combinaison de souvenirs individuels de beaucoup de membres d'une même société ».*³⁸⁷

Par exemple, le père de Mme Zheng, l'épouse du capitaine, avait grandi sous le régime japonais. C'était un intellectuel issu d'une famille riche, il avait fait ses études au Japon et

³⁸⁷ Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1925, p.6.

se nourrissait de la culture japonaise. À travers sa famille, nous pouvons au moins observer l'influence de la culture japonaise sur un intellectuel taïwanais et sur la société taïwanaise. Mme Zheng a dit :

« À part la langue japonaise, je n'ai vu aucune coutume où la culture taïwanaise serait liée à la culture japonaise chez mes parents. J'ai entendu dire par une camarade que les Japonais traitaient bien les Taïwanais selon ses parents, mais je ne suis pas d'accord. C'est une expérience très personnelle. À mon avis, les Japonais étaient agressifs. Ils étaient méchants. Mon père n'aimait pas les Japonais même s'il avait fait ses études là-bas. (...) les Japonais mangent les nouilles avec de grands bruits, mais ce genre de bruits est interdit chez nous et dans la société taïwanaise. Par ailleurs, les Japonais mangent des plats individuels (分食), tandis que nous partageons les plats pour les manger ensemble (合食) ».³⁸⁸

En ce qui concerne le degré d'assimilation japonaise à Taïwan pendant cinquante ans, il existe des points de vue différents. Il y a des Taïwanais de souche qui pensent que l'impact de la culture japonaise à Taïwan est significatif. D'autres, dont ceux rencontrés dans nos entretiens, pensent que c'est faux. Si tel était le cas, pourquoi la colonisation de cinquante ans n'aurait-elle pas eu une influence culturelle ? En l'occurrence, la motivation de cette recherche est d'expliquer pourquoi il existe cette grande différence entre ces deux points de vue.

En effet, en 1914, Itagaki Taisuke (un politicien japonais) préconisait un mouvement d'assimilation japonaise. Une telle politique était soutenue par des membres de l'élite, comme Lin Xing-Tong (林獻堂), Wang Xue-quin (王學潛) et d'autres. L'idée était que l'assimilation japonaise des Taïwanais devaient s'accélérer, ils devaient devenir de « vrais Japonais », de sorte qu'ils auraient pu profiter des mêmes droits que les Japonais. Mais les dirigeants, les fonctionnaires japonais qui avaient profité de la colonisation en tant que classe dominante dans la société taïwanaise, étaient contre cette proposition.³⁸⁹ Autrement dit, ils ne voulaient pas partager le pouvoir avec les Taïwanais de souche éduqués. Parmi eux, Gotô Shinpei, célèbre politicien, alors ministre de l'administration, affirmait qu'il aurait fallu quatre-vingts

³⁸⁸ Cependant certains plats japonais, comme le sashimi, sont apparus sur la table des festivals à partir les années 1970-1980. Chen Ming-de, *La culture alimentaire*, Taïchung, Wagners Entreprise, 2019, p.2-6. 陳明德, <飲食文化>, 台中, 華格那企業, 2019, 頁 2-6.

³⁸⁹ Selon Wang Fu-chang, l'assimilation totale est désavantageuse à l'intérêt du groupe privilégié d'après la théorie de Gordon (1964). Wang Fu-chang, « La nature de l'intégration des groupes ethniques » dans *le rapport des groupes ethniques et l'identité nationale*, op.cit., p.66.

ans pour assimiler les Taïwanais de souche (soit les Han) et que c'était une perte de temps du point de vue de la construction sociale. Faisant face à l'opposition du gouvernement colonial, Lin Xing-Tong avait changé d'avis et abandonné par la suite son idée en pensant que l'assimilation était nocive pour les Taïwanais de souche.³⁹⁰ En fait, « ce désir d'assimilation reflétait en réalité l'humiliation subie par cette première génération de l'élite taïwanaise sous l'occupation japonaise. Elle était la conséquence d'une auto-négation et de la peur d'une condamnation de la part du conquérant ».³⁹¹ Sur l'assimilation japonaise, le souvenir de l'influence de la culture japonaise de Mme Chang, l'épouse du colonel, est similaire, elle raconte :

« Il n'y avait pas de culture japonaise chez mes parents. Pas du tout ! Le phénomène du complexe de l'admiration du Japon a été créé par les médias proches du PDP. En effet, à l'époque de la colonisation japonaise, les Taïwanais étaient exploités. Bien que certains Taïwanais pussent parler japonais, ils n'étaient pas adeptes de la culture japonaise. Par exemple, les sanctuaires japonais sont volontairement enlevés après la récupération de Taïwan. Cependant, on a pu voir que des personnes portaient des sabots japonais à cette époque. Mon père m'a dit que les Japonais étaient méchants. Il était interdit d'acheter et de manger de la viande, sauf quelques jours précis.³⁹² Donc, si on en mangeait, on devait nettoyer la graisse restée sur les lèvres pour ne pas être découvert par eux. Sinon, ils nous frappaient s'ils s'en apercevaient ».

Mes enquêtées appartenaient à deux classes sociales : les paysans et l'élite. Mme Wu née en 1933, l'épouse du général, est la seule femme parmi mes enquêtés qui a une expérience de contact direct avec les Japonais, car son père avait été maire d'un canton. Trois de ses frères aînés avaient fait leurs études de médecine et de droit au Japon. Cependant, ses souvenirs sur les Japonais sont très négatifs. Craignant d'être la cible de bombardements américains après 1944, les fonctionnaires japonais avaient quitté leurs bureaux/logements dans les centres-villes et s'étaient dispersés dans les campagnes où les paysans taïwanais habitaient. Étant donné qu'un de ses frères était juge, ses collègues japonais, dont le magistrat, et certains dirigeants japonais de la municipalité de Kaohsiung avaient déménagé

³⁹⁰ Wang Shi-lang, *Taïwan sous le régime colonial du Japon*, op.cit., p.181.

³⁹¹ Mau-kuei Chang, Miège Pierre, « Les origines et la transformation de l'identité nationale taïwanaise ». op.cit., p.56.

³⁹² Dans le roman intitulé « le goût de deux boulettes de riz enveloppées dans les feuilles de bambou »(兩粒菜粽的美味), l'écrivain Ye Chi-tao (1925-2008) a raconté ses souvenirs, vieux de cinquante ans. Le garçon du propriétaire foncier risquait d'être envoyé en prison pour avoir transporté un poulet, un sac de riz ou un poisson. Peng Rui-jin, *La biographie commentée de Ye Shi-tao*, op.cit., p.31.

chez elle où il y avait beaucoup de chambres. Chaque jour, une vingtaine de Japonais mangeaient chez elle. Donc, par rapport aux autres familles de Taïwanais de souche, la sienne a eu plus de contact avec les Japonais. Il y a bien eu le mouvement Kominka, une politique d'assimilation culturelle japonaise, à partir de 1937. Les Japonais ont obligé une partie de la population à changer leur nom en le remplaçant par un nom japonais. La famille de Madame Wu devait montrer le bon exemple :

« *Le nom de ma famille est Zhang (張). Mais, les Japonais m'ont forcé à modifier mon nom familial en Zhang-jiang (長江), et à changer mon prénom chinois en Mei-zi (梅子), un nom typiquement japonais. Autrement dit, mon nom de famille, hérité de mes ancêtres, avait été totalement effacé de ma carte d'étudiant. Quant à ma mère, même si elle pouvait parler japonais, elle n'avait pas adopté la culture japonaise* ».

Les narrations de toutes les femmes de la première génération ont affiché non seulement un déni d'une influence de la culture japonaise, mais aussi une résistance contre la culture japonaise. Si ce qu'elles ont dit reflète le phénomène général, pourquoi la culture des Taïwanais de souche n'a-t-elle pas été influencée après cinquante ans de colonisation japonaise ? Pour répondre à cette question, deux facteurs ne peuvent être ni méprisés ni ignorés.

Dans un premier temps, même si les Japonais ont colonisé Taïwan à partir de 1895, avant 1937, une politique d'assimilation culturelle n'était pas leur objectif principal.³⁹³ En effet, dans le sens de la construction identitaire et culturelle, le mouvement Kominka est la forme extrême de l'assimilation culturelle.³⁹⁴ Ce mouvement comprenait : le mouvement appelé *Kokugo Undô* en faveur d'une langue nationale unique, le japonais ; la politique de changement de nom de famille, *Kaiseimei*, qui encourageait le peuple colonisé à transcrire leur nom en japonais ; l'incitation à abandonner ses pratiques culturelles et religieuses traditionnelles et l'encouragement à adhérer au shintoïsme japonais, la religion nationale de l'empire ; et, le système volontaire de participation dans l'armée impériale, *Shiganhei*

³⁹³ En réalité, il y a eu trois périodes pendant ces cinquante ans de colonisation. Les premières 23 années (1895-1918) ont été une période d'anti-assimilation. Durant cette période, les Japonais se sont engagés dans une construction basique en respectant la culture locale. Pendant les 19 années suivantes (1918-1937), il y a eu une volonté expansionniste de la politique intérieure. Cette période aura été un préliminaire au mouvement d'assimilation japonaise qui a suivi (1937-1945). Wang Shi-lang, « Taïwan sous le régime colonial du Japon », Taïpei, *Le magazine de panorama taïwanais*, op.cit., p.11.

³⁹⁴ Cha Xin-zhuan, *Le mouvement Kominka et les écoles de l'Église presbytérienne*, National Chi-Nan University, mémoire de mastère, 1991. p.11. 查忻撰, <皇民化運動與台灣基督長老教會學校>. 國立暨南大學, 碩士論文, 頁 11.

Seido.³⁹⁵ Si les Japonais avaient commencé cette politique sévère à partir de 1895, l'effet aurait été incontestable. À l'opposé, ils ont en fait perdu 42 ans en n'effectuant pas de politique d'assimilation culturelle.

Dans un deuxième temps, après le déclenchement de l'attaque de Pearl Harbor en décembre 1941, les Japonais étaient accablés par la contre-attaque des États-Unis, de telle sorte qu'ils ont dû réorienter leur attention sur le support logistique de la Guerre du Pacifique. Dans cette situation, la force de la mise en place du mouvement d'assimilation déclenché en 1937 a été beaucoup affaiblie à partir de 1942. Ainsi, le mouvement de Kominka n'a été effectif que pendant cinq ans, et pendant cette période, il y avait la menace des bombardements américains (1944-1945) comme l'a raconté Mme Wu. Il était donc difficile d'installer la culture japonaise dans « le lit de la culture » à Taïwan.

En fait, une recherche sur la politique japonaise d'assimilation culturelle en Corée explique indirectement pourquoi les Japonais ont hésité à mettre en œuvre leur politique d'assimilation avant 1937. Dans la revue *Corée et Mandchourie*, un article évoque « l'assimilation dans les termes d'une noble responsabilité du peuple japonais envers le genre humain ; mais il défendit aussi l'idée que les Japonais devaient conserver leurs caractéristiques culturelles et qu'il était illusoire de vouloir fondre les Coréens dans le moule culturel nippon.³⁹⁶ Dans la même édition de la revue, un entretien conduit avec les principales figures du gouvernement général ne laissait pas de doute sur la popularité de ce courant de pensée ».³⁹⁷ Par ailleurs, « l'administration coloniale manquait de moyens pour conduire sa politique d'assimilation et hésitait à élever trop rapidement le niveau d'éducation du colonisé. Ainsi, l'école n'était pas obligatoire pour **les Coréens et les Taïwanais**, et la ségrégation y était prédominante ».³⁹⁸

Donc, il convient de distinguer « la colonisation japonaise » (1895-1945) de « la politique d'assimilation japonaise » (1937-1941). L'enjeu, c'est la nature extrinsèque et la durée du mouvement Kominka qui aura été comme Fernand Braudel a dit, une « poussière »³⁹⁹ par

³⁹⁵ Wen-Hsuan Luan, « Effets du mouvement Kominka sur l'identité nationale – Mémoire de Chen Wang-Zhi », op.cit., p.1.

³⁹⁶ Frédéric Thial de Bordenave, « L'Empire japonais en 1912 », op.cit., p.246.

³⁹⁷ Ibid., p.246.

³⁹⁸ Ibid., p.247. (La partie en gras est le fait de l'auteur de cette thèse.)

³⁹⁹ Selon lui, « les événements sont poussières ». Pour Immanuel Wallerstein, « il y a deux sens de poussière. La poussière se disperse facilement et rapidement, et donc a peu d'importance. Mais la poussière peut aussi entrer dans les yeux et rendre difficile une vision des choses. Pour Braudel, les événements furent la poussière dans les deux sens ». Sylvie Mesure et Patrick Savidan (rédacteurs), *Le dictionnaire des sciences humaines*, op.cit., p.105.

rapport à une culture millénaire. Tout cela nous a aidé à expliquer pourquoi la réponse de mes enquêtées, des femmes taïwanaises de souches, est identique, quelle que soit la classe sociale de leur famille. Bien sûr, il ne manque pas de gens qui ont gardé la mémoire de l'époque de colonisation, comme les personnages dans le documentaire intitulé « *Taiwan Identité, 台灣人生* ». ⁴⁰⁰ Étant donné qu'exalter les colonisateurs est un acte anormal si on regarde les citoyens des pays voisins colonisés par les Japonais, comme les Coréens par exemple, nous traiterons à fond leur mémoire dans la prochaine partie (p.217). Cependant, cet état de fait nous a montré une réalité singulière de la « culture politique » à Taïwan parmi l'élite socio-économique nés avant environ 1930.

En ce qui concerne la deuxième génération de Taïwanais, quel que soit le groupe ethnique, sous l'influence de l'éducation patriotique du KMT, généralement ils ne se sont pas intéressés à la culture japonaise.

En fait, l'influence de la culture japonaise n'a commencé qu'à partir environ des années 1990, moment où la génération Y est née. Beaucoup d'indices permettent de mettre en évidence que la culture de la jeune génération est plutôt japonophile même si elle est influencée aussi par les cultures coréenne et occidentale. Mais pourquoi les Taïwanais de la troisième génération y sont-ils attachés ? C'est que la guerre et la haine sont trop loin pour eux. Dans ce contexte social, la culture japonaise a envahi naturellement l'industrie culturelle taïwanaise par la bande dessinée, les films, la culture alimentaire et les voyages. D'un point de vue touristique, selon un rapport du magazine « *Business Today* » (今周刊, Jin-zhou-kan) datant du 20 août 2018, un sondage de JNTO (Japan National Tourism Organisation) a indiqué que 465 000 Taïwanais ont visité le Japon de janvier 2018 à juillet 2018. Cela a battu le record historique. Par ailleurs, comparativement aux touristes d'autres pays, dix fois plus de Taïwanais, âgés de 30 à 40 ans, s'y sont rendus en 2017. ⁴⁰¹ Tous ces phénomènes ont montré qu'une sous-culture de consommation s'est formée chez les jeunes Taïwanais.

En conclusion, les colonisateurs japonais ont perdu presque 42 ans dans l'assimilation japonaise. Pendant cette période, l'influence de la culture japonaise sur les Taïwanais de souche de la première génération n'est pas importante pour les classes populaires. S'il y en

⁴⁰⁰Le documentaire est mis en scène par une journaliste japonaise, Atsuko Sakai, en 2009. Les personnages interviewés sont nés avant 1925 et ont reçu une bonne éducation japonaise. En bref, ils formaient l'élite de leur époque, qui pouvaient utiliser le japonais comme un outil oral et écrit. Mais, quand le gouvernement du KMT est venu à Taïwan, ils sont devenus un groupe perdant dans une certaine mesure.

⁴⁰¹ Voir l'annexe 23, le rapport du magazine *Aujourd'hui* sur les touristes taïwanais au Japon.

a eu une certaine, elle se sera faite sentir chez l'élite qui avait des occasions de contact avec les Japonais, par les études ou le travail par exemple. Selon Yang Quing-chu, écrivain minnan né en 1940, les Taïwanais de souche nés environ après 1935, n'avaient pas de souvenir direct des Japonais car ils avaient moins de 10 ans.⁴⁰² Donc, même si l'influence du mouvement Kominka a pris de l'ampleur petit à petit, l'effet est beaucoup réduit, car le gouvernement du KMT a tout fait pour réprimer l'emploi de la langue japonaise et détruire les icônes japonaises (statue, temple, etc.) après son arrivée à Taïwan. Par contre, comme je l'ai évoqué plus haut, s'agissant de la conservation de la culture Han, l'influence coloniale la plus importante aura été le maintien des traditions et des coutumes de leur région d'origine par les Taïwanais de souche. Ils ont pu garder leur style de vie traditionnel, car ils étaient loin des grands bouleversements sociaux de l'époque (les agressions occidentales, les guerres civiles et la guerre sino-japonaise, etc.). En ce qui concerne son influence culturelle sur la troisième génération, c'est une sous-culture, comme la culture américaine et coréenne, qui n'est pas entrée dans la vie quotidienne et familiale, pour influencer la tradition, les coutumes, les croyances, les valeurs, etc.

⁴⁰² Selon Yang quing-chu (楊青矗) : « J'avais cinq ans quand Taïwan est récupéré par la République de Chine, je n'avais pas vu les Japonais. Toute mon impression sur les Japonais a été venue des autres personnes. Mais les écrivains taïwanais qui étaient 5 ou 6 ans plus âgés que moi pouvaient lire japonais. L'influence principale sur la culture et l'identité nationale est du KMT ». Hsiao A-chin, « La politique culturelle de de-réfugier – la génération de 1970 et son génération de retour à la réalité, la littérature et l'histoire », in *La réalité et la rêve que les Taïwanais de souche de trois génération*, Taïpei, La République de lecture, 2017, pp.416-418. 蕭阿勤, <去流亡的文化政治 - 一九七〇年代臺灣的回歸現實世代、文學、與歷史> in <三代台灣人百年追求的現實與理想>, 台北, 讀書共和國, 2017, 頁 416-418.

Chapitre 7 L'influence de l'assimilation culturelle sur la construction identitaire des femmes bensheng

Comme nous l'avons évoqué dans la partie précédente, les Waishengren représentait 12,95% de la population totale à Taïwan en 1992. Selon certaines estimations, après deux générations de mariages mixtes, le nombre des gens conservant des liens du sang se maintient à un niveau entre 12 et 14%. Dans cette situation, du point de vue de l'assimilation culturelle, le mariage mixte a-t-il eu un impact sur la transition identitaire pour les couples ? Quelle est l'évolution identitaire entre les trois générations ?

7.1. La portée identitaire de la misogynie : la première génération

S'agissant de la misogynie, nous avons analysé dans le sous-titre : le statut des femmes (voir p.128). Au niveau de l'influence du mariage sur l'identification, j'ai observé que même si l'assimilation culturelle au sein d'un couple du mariage mixte est mise en œuvre réciproquement par une forme de dialogue, la construction identitaire est mise en place unilatéralement. Dans les faits, ce sont uniquement les femmes taïwanaises de souche interviewées qui ont adopté l'identification de leur mari. Ce phénomène est aussi en adéquation avec le résultat d'un sondage de l'Academia Sinica réalisé en 1991 et 1992 à Taïwan.

D'un côté, du point de vue du « multiculturalisme »⁴⁰³, même si le mariage mixte peut mener à l'assimilation culturelle, il ne mène pas forcément au changement identitaire.⁴⁰⁴ D'un autre côté, du point de vue de « l'assimilationnisme », le mariage mixte mène à l'assimilation culturelle et finit par l'assimilation identitaire. Par ailleurs, quand on considère que c'est l'homme waisheng qui est venu à Taïwan seul sans parenté alors que la femme bensheng a beaucoup de parentés, on pourrait penser a priori que la direction de l'assimilation identitaire irait de l'homme waisheng vers la femme bensheng. Alors, pourquoi les hommes waisheng ont-ils maintenu fermement leur identification, tandis que les femmes bensheng ont, elles, abandonné leur identité taïwanaise en suivant unilatéralement le sentiment d'appartenance de leur mari ? Cela montre que les théories

⁴⁰³ « Des groupes mobilisés pour la protection de leur langue, de leur histoire, de leur culture, héros et symboles ont de plus en plus souvent contesté cet idéal. Ils se sont opposés aux tentatives visant à construire des États-nations homogènes, et le choix entre exclusion ou assimilation qu'elles impliquent, pour promouvoir en lieu et place un modèle "multiculturel" d'État ». Sylvie Mesure et Patrick Savidan (rédacteurs), *Le dictionnaire des sciences humaines*, op.cit., p.802.

⁴⁰⁴ Alba, Richard D. and Mitchell B. Chamlin, « A Preliminary Examination of Ethnic Identification Among Whites », *American Sociological Review*, Vol. 48, n°2, 1983, pp. 240-247.

n'arrivent pas à expliquer ce phénomène à Taïwan. En effet, Wang Fu-chang, sociologue de l'Academia Sinica, a relevé aussi l'inadéquation de la théorie de l'*assimilationnisme* et du *multiculturalisme* pour expliquer la conséquence des mariages mixtes de la première génération à Taïwan.⁴⁰⁵

Avant la fin de la Seconde Guerre mondiale, la société taïwanaise observait strictement les traditions anciennes des Han, traditions fortement teintées de misogynie. Selon la théorie du *fait social* de Durkheim, c'est une puissance extérieure qui s'impose dans l'inconscient individuel, ou, comme il le dit : « un fait social se reconnaît au pouvoir de coercition externe qu'il exerce ou est susceptible d'exercer sur les individus ». ⁴⁰⁶ En ce sens, la conscience collective justifie l'impératif social. Le destin des femmes est déterminé lorsqu'elles sont nées. Elles sont traitées par leur famille d'origine comme un membre du « groupe extérieur », ce qui se traduit dans les faits par la répartition de l'héritage, l'exigence d'une dot, la responsabilité de donner naissance à un garçon, etc. En l'occurrence, il est difficile d'analyser la cause de l'identification unilatérale du point de vue de la théorie de l'assimilationnisme et du multiculturalisme.

En effet, au cours des entretiens sur ce sujet, j'ai pu ressentir un cri du cœur émis par les femmes besheng. C'est la raison pour laquelle quand j'ai posé à Mme Chang la question sur son statut identitaire, elle m'a répondu sans ambiguïté :

« Je suis Jiangxigren (*habitante de la province du JiangXi - 江西人*) et Chinoise ».

En ce qui concerne les autres sujets tels que l'identité de l'État et de parti, il me semble que le sentiment d'appartenance des femmes besheng envers la Chine, le KMT est plus forte que celui de leur mari, car dans leur narration, se mélange parfois un sentiment de mécontentement et de colère envers leur famille d'origine et le PDP. C'est un phénomène singulier chez les femmes besheng de la première génération.

En conclusion, pour expliquer la cause de l'identification unilatérale des femmes besheng d'un mariage mixte, d'un côté, j'estime qu'il ne faut pas négliger la structure culturelle de la société taïwanaise avant l'arrivée des Waishengren, alors que la plupart des chercheurs sociologiques à Taïwan ont mis l'accent sur la structure politique. En ce sens, le *fait social* de la misogynie de leur société d'origine est un facteur indirect, mais essentiel ; d'un autre côté, le facteur incontestable et direct dans le choix de l'identification de leur mari,

⁴⁰⁵ Wang Fu-chang, « Conséquence du mariage mixte sur le groupe ethnique : l'influence du mariage mixte sur l'assimilation du groupe ethnique ». op.cit., p.236.

⁴⁰⁶ Durkheim, Émile. *Les Règles de la méthode sociologique*. Paris, Presses Universitaires de France, 1937. p. 60.

c'est que les femmes bensheng sont traitées comme des membres du « groupe intérieur » dans le village militaire après le mariage.

7.2. L'assimilation culturelle et éducative : la deuxième et troisième génération

Étant donné que le contexte des femmes des deux générations d'après-guerre est, en général, identique s'agissant de l'assimilation éducative, l'influence du mariage mixte sur l'identification est similaire. Donc, nous pouvons les analyser comme un ensemble.

Selon notre analyse, la direction de l'assimilation culturelle de la deuxième et la troisième génération va de la société vers la famille. Le mariage mixte est le résultat naturel de l'assimilation sociale. Mais leur identification culturelle est le résultat du « mouvement de renaissance de la culture chinoise » lancé par le gouvernement du KMT en 1966. Pour le KMT, l'identité de la culture chinoise est le socle de la République de Chine, comme Lee Teng-hui l'a dit le 18 octobre en 1991 (dans *Free China Journal*, p.1) :

*« Je n'ai cessé de le répéter : il n'y a qu'une seule Chine. Chaque parcelle de notre effort est basée sur le principe d'une seule Chine, en se concentrant sur l'avenir et le développement de tous les peuples. J'ai sincèrement souligné... que les liens unissant le peuple chinois ne peuvent être rompus, et que le peuple chinois tout entier partage un destin commun. **Quiconque prône la division du territoire de la nation se transformera en un pêcheur qui sera [détruit] par l'histoire et la culture de la Chine.** Toute action entreprise par le biais d'un tel plaidoyer pour créer des troubles sociaux mérite encore plus d'être punie par la loi ».*⁴⁰⁷

En fait, cette déclaration montre bien quelle était la pensée politique générale avant 1990 dans la société.⁴⁰⁸ Donc, s'agissant de la relation entre la construction identitaire et l'assimilation culturelle, le mariage mixte ne joue pas un rôle décisif, mais seulement secondaire. C'est l'éducation qui joue le rôle décisif. Nos entretiens nous ont permis de constater que quatre sur cinq des femmes de la deuxième génération sont de ferventes sympathisantes de la culture chinoise et du camp panbleu. En ce qui concerne la désinisation culturelle prônée par le PDP, Monsieur Wang, le restaurateur, a dit en riant :

« L'attitude de détestation de ma femme envers l'indépendance et la désinisation culturelle est plus violente que la mienne ».

⁴⁰⁷ Wachman, Alan M., *Taiwan in the Modern World: Taiwan national identity and democratization*, New York, Routledge, 2015, p.195. (La partie en gras est le fait de l'auteur de cette thèse.)

⁴⁰⁸ Selon mon interprétation, cette déclaration montre l'identification de Lee Teng-hui à cette période.

Nous avons trouvé que leur processus de construction identitaire a été mis en branle avant le mariage. Sachant qu'ils ont grandi pendant l'époque patriotique après que la République de Chine a été expulsée de l'ONU et avant la montée du mouvement d'opposition, la conscience de l'imaginaire de la Grande Chine et de la fierté de la culture chinoise a été répandue sur les campus universitaires, traduite par les chansons du campus. Voilà le climat social de cette époque.⁴⁰⁹ Du point de vue de l'homogénéité culturelle, les conjoints avaient déjà partagé la même langue, les mêmes habitudes alimentaires, les mêmes croyances et la même conscience de l'imaginaire sur la culture et la nation avant le mariage. Donc, l'assimilation culturelle à travers l'éducation est la cause du mariage mixte, non pas le résultat.

Par ailleurs, selon la recherche de Chang Mau-kuei, « plus élevé est le niveau d'éducation, plus le choix de l'unification devient possible parce que l'éducation supérieure signifie aussi que la durée d'éducation est plus longue et cela est favorable à la formation d'une conscience de la nation ».⁴¹⁰ Cette recherche quantitative basée sur un sondage de 5498 questionnaires correspond aussi à notre recherche empirique. Nos enquêtées de la deuxième génération sont des personnes diplômées, avec deux licences, un master et un doctorat. Elles ont reçu leur éducation universitaire pendant les années 1975-1983, période pendant laquelle les activités d'opposition politique sur les campus étaient soit marginalisées, soit interdites.⁴¹¹

Par rapport à la deuxième génération qui a grandi dans un climat social et politique relativement calme, la troisième génération a grandi dans une société chaotique. À partir de 1990, les mouvements politiques et sociaux ont pris graduellement de l'ampleur dans les parlements, les médias, les campus, les espaces publics, partout en fait. L'influence de l'assimilation culturelle qui est le clivage d'un groupe ethnique, a été affaiblie par une nouvelle lutte idéologique. Dans ce contexte compliqué, quel est l'élément essentiel qui exerce son influence sur la construction identitaire de la nation ? Nous essayerons d'identifier ce point dans la partie suivante.

⁴⁰⁹ Notons que quelques années plus tard, le contexte social avait changé et certains partisans du KMT ont aussi changé de position politique. Des ténors politiques tels que Xu Xin-liang (許信良) et Zhang Jun-xiong (張俊雄) sont dans ce cas.

⁴¹⁰ Chang Mau-kuei, Wu Xin-yi, « L'éducation et la tendance à l'unification et l'indépendance », *La Revue de la politique taiwanaise*, n° 2. 1997, pp.176-177. 張茂桂 吳忻怡 〈教育對於統獨傾向的作用〉, 台灣政治學刊 第二期, 1997, 頁 176-177.

⁴¹¹ L'épouse du deuxième mariage de Monsieur Zhan est atypique comme nous l'avons évoqué dans la partie I. Elle n'a fini que l'éducation de l'école primaire (voir p.69). Selon la recherche de Chang Mau-kui ci-dessus, il est difficile d'analyser cette tranche de l'éducation, car 42% d'entre eux ont du mal à répondre aux questions sur l'indépendance et l'unification. C'est aussi le cas de Mme Zhan.

Le bilan

Du point de vue de la transmission culturelle, selon notre recherche, la culture han risquait une double rupture : une première au niveau de la *haute culture* et une autre pour ce qu'on appelle la *culture de masse*, ou la *basse culture*. La distinction que j'opère entre haute et basse cultures ne sous-entend aucune intention de valorisation ou de péjoration. Le terme de *basse culture* rassemble les styles de vie, les manières d'être, tout ce qui constitue pour une personne sa façon de construire le monde, de le voir et de s'y inscrire par des incorporations. Derrière le terme de *haute culture*, j'inclus le monde de l'écrit, qui joue dans la société chinoise un rôle fondamental,⁴¹² comme le montre les écoles privées (*sishu/shufang*, 私塾/書房) en Chine et à Taïwan que j'ai évoquées précédemment (voir p.144).

D'un côté, la perte de la haute culture pour les Taïwanais de souche résulte de l'interdiction de l'enseignement des classiques chinois par le colonisateur japonais. Cependant, après 1949, l'enseignement des classiques chinois ont été remis en place par le gouvernement de Chiang Kai-shek dans écoles publiques. Puis à partir de 1966, un mouvement de renaissance de la culture chinoise a été mis en œuvre. D'un autre côté, pour les Waishengren, la perte de la culture de masse est liée à la suite de guerres et aux nombreux déplacements de population qui ont eu lieu pendant la première partie du 20^{ème} siècle. À travers les entretiens avec les couples du mariage mixte, j'ai découvert deux faits : D'abord, en raison de l'occupation japonaise, Taïwan est ironiquement arrivé à s'exempter de l'influence politique et militaire de la Chine continentale pendant cinquante ans de sorte que les Taïwanais de souche ont pu maintenir un style de vie constant et préserver tout ce qui constitue la *culture de masse*. Ensuite, les Waishengren qui ont quitté leur pays natal à un âge très jeune, ont pu, en arrivant à Taïwan, retrouver et se réapproprier certaines traditions, comme ils le voulaient, notamment le culte des ancêtres, les croyances populaires, les arts traditionnels, la médecine chinoise, etc. En définitive, aujourd'hui, si l'on veut apprécier toute la richesse de la variété de culture chinoise (ou culture han) au niveau aussi bien de la *haute* que de la *basse culture*, c'est à Taïwan qu'il faut se rendre et non pas en Chine continentale.

Du point de vue de l'assimilation culturelle, nous pouvons constater une mutation sur les trois générations pour les familles de mariage mixte. Chez la première génération,

⁴¹² Jean Leca, « Du principe des Pyrénées », *Les médiations culturelles. Hommes & Migration*, n° 1164, 1993, pp.11-14.

l'assimilation culturelle des nouveaux et des anciens immigrants s'est passée d'abord au sein des familles d'un mariage mixte et ensuite, de ces familles vers l'ensemble de la société. Pour la deuxième génération, le mariage mixte est devenu une « homogamie sociale » en raison de l'assimilation sociale accélérée par la mobilité sociale, mobilité aussi bien verticale qu'horizontale. Dans la troisième génération, le mariage entre Waishengren et Benshengren n'est plus un mariage mixte, mais une « homogamie culturelle ». Ainsi, nous pouvons témoigner d'un alignement des pratiques culturelles sur les trois générations : du « mariage mixte » (du point de vue du groupe ethnique), puis à une « homogamie sociale », à finalement une « homogamie culturelle ». À travers la comparaison des trois générations, nous pouvons observer la nature intrinsèque de deux cultures Han qui a réduit la durée de l'assimilation. Sinon, il n'aurait pas été possible d'achever une assimilation culturelle complète en moins de cinquante ans, même en prenant en compte les forces institutionnelles, tel que le mouvement de renaissance de la culture chinoise ou la politique de la langue nationale que nous avons évoquée plus haut. Quoi qu'il en soit, si l'on retirait la culture han de la culture taïwanaise, cette dernière deviendrait vide. Donc, même s'il existe une conciliation pendant le processus d'assimilation, à travers les narrations, il est apparu clairement qu'il n'existe pas de conflits fondamentaux, en dehors de ceux liés à la langue, entre les deux groupes de immigrants.

S'agissant du multiculturalisme, nous avons constaté que la motivation des deux partis est différente. Le KMT voudrait souligner la similarité culturelle entre les groupes ethniques han et le multiculturalisme inhérent à la culture chinoise, car ils partagent la même origine. À l'opposé, le PDP (composé principalement par des personnes de l'ethnie minnan) voudrait insister sur la singularité de la culture des groupes ethniques différentes (par exemple, en préconisant le mouvement de la langue maternelle et en critiquant la sinisation culturelle)⁴¹³, car maintenir une frontière entre les groupes ethniques est une stratégie essentielle pour gagner l'élection dans une société où les Minnan représentent environ 75% de la population. En réalité, selon la recherche de Chang Mau-kui, le mot « multiculturel » n'apparaît que deux fois dans les journaux avant 1995, mais sa fréquence d'utilisation passe brusquement à 78 fois entre 1995 et 2000 quand la confrontation entre le KMT et le PDP atteint des sommets.⁴¹⁴

⁴¹³ Chang Mau-kuei, « La formation et les problèmes du pluralisme et du multiculturalisme », in *Le futur de Taïwan*, (rédacteur Xue Tian-dong), Taipei, Huatai culture, 2002, p.245. 張茂桂, 多元主義、多元文化論述在台灣的形成與難題 薛天棟主編, 臺灣的未來 台北 華泰文化, 2002,頁 245.

⁴¹⁴ Ibid., p.267.

Du point de vue du changement, la culture han des nouveaux immigrants est mobile, en correspondance avec les violents changements de la société causés par les guerres incessantes en Chine à partir de la fin du 19^{ème} siècle, tandis que la culture Han des anciens immigrants a été bien conservée pendant 300 ans durant la dynastie Qing, lorsque la colonisation japonaise lui a servi plus ou moins d'abri et lui a permis d'échapper à la révolution sociale et politique qui s'est déroulée sur la scène contemporaine du continent chinois. Voilà le contexte culturel lorsque les deux cultures se sont rencontrées. Toutes les explications et les interprétations sur le conflit entre groupes ethniques conviennent d'être encadrées par ce contexte.

En ce qui concerne la frontière culturelle, après trois générations d'assimilation sociale, la frontière entre groupes ethniques a disparu chez la troisième génération. Cependant, il existe une frontière culturelle entre les trois générations, quel que soit le groupe ethnique. Nous pouvons ainsi observer l'influence sociale sur le changement culturel.

Après l'analyse sur l'aspect culturel des Waishengren de la première génération, j'ai trouvé qu'à la différence des autres groupe ethniques (Minnanren, Hakka, aborigène), les Waishengren ne partagent pas un dialecte commun comme les Minnanren, les Hakka ou les aborigènes, ni une croyance locale, un temple régional ou une coutume régionale, car les Waishengren ne sont pas venus de la même région/province de Chine, pas plus qu'ils n'habitent dans une seule même région de Taïwan.⁴¹⁵ Cela montre qu'en tant que groupe ethnique, les Waishengren ne partagent pas une culture spécifique et commune. Ainsi, par exemple, Monsieur et Mme Lu (mariage interne) ne parlent pas le même dialecte et ne partagent pas une préférence pour les plats épicés. En ce sens, les Waishengren sont un groupe ethnique très hétéroclite par rapport aux trois autres groupes ethniques. En l'occurrence, on peut se demander comment un groupe ethnique avec une culture aussi hétéroclite peut maintenir une forte conscience de groupe ethnique. Nous continuerons à réfléchir sur ce point dans la partie suivante.

Du point de vue sociologique, « l'étude de l'intégration s'appuierait essentiellement, tant par l'intermédiaire de méthodes qualitatives que quantitatives, sur des méthodes biographiques et longitudinales ». ⁴¹⁶ Pendant les entretiens, nous avons non seulement

⁴¹⁵ L'installation des Hakka se concentre dans quelques régions, dont Miaoli, Xinwu ou Pingtung (苗栗, 新屋, 屏東). Toutes les régions montagneuses sont la zone de protection des Aborigènes. Les autres régions sont occupées principalement par les Minnanren. Par contre, après la démolition des villages militaires, occupés parfois par des dizaines, voire des centaines de familles, la plupart des Waishengren ont dû se disperser aux quatre coins de l'île.

⁴¹⁶ Sylvie Mesure et Patrick Savidan (rédacteurs), *Le dictionnaire des sciences humaines*, op.cit., p.637.

clarifié un stéréotype social sur la différenciation de deux cultures, mais aussi observé que tous les facteurs objectifs qui pouvaient produire des problèmes entre groupes ethniques tel que la langue, la religion ou les comportements, avaient disparus après l'assimilation sur trois générations. Dans cette situation, la société aurait dû arriver à un niveau d'harmonie culturelle et les conflits entre groupes ethniques auraient dû disparaître. Mais, ce n'est pas le cas à Taïwan. Au contraire, Taïwan est devenue une île de plus en plus divisée et polarisée, et l'ensemble de la population de la République de Chine ne la reconnaît plus comme un pays, avec conviction, loyauté et solidarité selon la définition de Ernest Gellner. Donc, quelle est la marque substitutive qui maintient la frontière entre groupes ethniques ? Quel est l'élément qui a fourni la force des conflits sociaux ? Nous traiterons ce sujet dans la partie prochaine.

Partie III - La mémoire

Avant de développer plus en détail le processus de construction de l'identité, l'identification, y compris sa formation, son évolution et sa cristallisation, il est indispensable de revenir sur les différents types de mémoire : la mémoire individuelle, la mémoire collective, la mémoire historique et la mémoire officielle. Pour comprendre l'identification des Waishengren et de leur conjoint, on ne peut pas négliger l'influence de la mémoire car elle est à la base de la construction identitaire. D'ailleurs pour Marie-Claire Lavabre, « la sélectivité de la mémoire, inscrite dans les modalités mêmes de la transmission, est la condition de l'identité ».⁴¹⁷ Donc, l'un des objets de notre recherche sera la place de la mémoire dans le processus d'identification.

Les problématiques

Dans les faits, le traitement et l'analyse de la mémoire de l'île de Taïwan est un travail lourd pour un chercheur qui fait de la recherche sur le terrain. La complexité vient tout d'abord de l'existence de plusieurs mémoires, en apparence, contradictoires. En effet, selon que l'on interroge des Taïwanais de souche ou des Waishengren, pour ces habitants de Taïwan, la lecture de la mémoire officielle des différentes « périodes politiques » est très différente. Autrement dit, les mémoires historiques se contredisent au fur et à mesure des alternances du pouvoir politique, car, « le passage de la mémoire à l'histoire a fait à chaque groupe, l'obligation de redéfinir son identité par la revitalisation de sa propre histoire » et « le devoir de mémoire fait de chacun l'histoire de soi ».⁴¹⁸ Donc, à travers les entretiens avec les couples de mariage mixte, notre recherche essayera en premier lieu de différencier la mémoire vive de « la mémoire greffée »⁴¹⁹, la mémoire historique de la mémoire officielle et de celle de l'imaginaire.

Ensuite, selon Ricœur, l'ampleur prise par la mémoire est un autre point important dans la construction de l'identité, et il y a parfois *trop* de mémoire (abus de mémoire) ou au contraire, *pas assez* de mémoire (abus d'oubli). C'est peut-être là qu'il faut chercher la cause

⁴¹⁷ Marie-Claire Lavabre, « Usages du passé, usages de la mémoire », in : *Revue Française de Science Politique*, 44^e année, n°3, 1994, p. 483.

⁴¹⁸ Pierre Nora, « Entre mémoire et histoire », in Pierre Nora (ed.), *Les Lieux de mémoire*, tome. 1, *La République*, Paris, Gallimard, 1984, p. XXVI.

⁴¹⁹ Samia Ferhat, « Guerre de résistance en Chine et à Taïwan : diffluence et incarnations de la mémoire », in Samia Ferhat et Sandrine Marchand (dir.), *Taïwan, île de mémoire*, Lyon, Tigre de papier, 2011, p.4.

de la fragilité de la mémoire ainsi opérée.⁴²⁰ Dans un tel contexte, lors de la recherche sur le terrain, les pièges inconscients dans les narrations sont nombreux.

Enfin, compte tenu du fait que les enquêtés que j'ai choisis appartiennent tous à un même groupe ethnique spécifique (des couples où l'homme est un Waishengren tandis que leur épouse est une femme taïwanaise de souche), et que je suis moi-même un Waishengren, le risque de tomber dans le piège d'une émotion individuelle générée par des mémoires collectives identiques existe, surtout, lorsqu'« il s'agit d'un récit motivé par des considérations liées à l'exemple et à l'identité ». ⁴²¹ Étant donné qu'il existe deux communautés qui « sont mises en opposition ; celle des Taïwanais de souche et celle des Continentaux » ⁴²² ; chaque narration de mes enquêtés ne représente que la mémoire collective soit d'un groupe ethnique, soit d'une communauté affective à Taïwan. Voilà pourquoi, notre travail initial consiste à explorer le contexte social, y compris les forces intérieures et extérieures au sein desquelles la mémoire et l'imaginaire sont formés, et d'explicitier ce phénomène d'altérité de la mémoire collective dans la société taïwanaise.

Il est temps de donner quelques précisions sur l'identité nationale car il existe quelques phénomènes singuliers à la société taïwanaise. Premièrement, la conception de l'identité même de l'État, l'« identité d'État » (國家認同), varie pour chaque citoyen taïwanais selon son affiliation politique. Pour le KMT, le pays s'appelle la « République de Chine » (中華民國), alors que pour les membres du PDP, le pays a pour nom « République de Chine à Taïwan » (中華民國在台灣) ou « État de Taïwan » (台灣國). Cette différence lexicale se fonde sur une mémoire collective et historique différente. Deuxièmement, il existe aussi une variation du sentiment d'identité nationale (民族認同)⁴²³ selon que les personnes se voient comme des Chinois, des Taïwanais, des Taïwanais chinois ou des Chinois taïwanais. Troisièmement, en plus de ce sentiment d'identité différent, il faut ajouter l'identité d'ethnie. En effet, même si les Taïwanais de souche sont d'ethnie Han, de plus en plus de Taïwanais, surtout ceux de la jeune génération, bien qu'ils soient des descendants de l'ethnie Han, nient ces liens du sang.

⁴²⁰ Paul Ricœur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Éditions du Seuil, Paris VI, 2000, p.95.

⁴²¹ Marie-Claire Lavabre, *Le fil rouge : Sociologie de la mémoire communiste*, Presses de Sciences Po, 1994, p. 42.

⁴²² Samia Ferhat, « Chine – Taïwan : les enjeux d'une rencontre. À la recherche d'une méthode entre mémoire et altérité ». op.cit., p.114.

⁴²³ L'identité nationale est une notion singulière. Avant l'établissement de la République de Chine en 1911, la notion moderne d'un état (國家, *Guojia*) n'existait pas. Cependant, avant cette date, les gouvernements reconnaissaient un ensemble de 56 nationalités différentes, assimilées chacune à un groupe ethnique particulier (民族, *Minzu*). Donc, la nation chinoise (中華民族) est le nom pour cet ensemble composite de 56 nations. Au sein de ces nations / ethnies, l'ethnie Han est la plus importante mais à Taïwan, il est important d'y ajouter les ethnies minnan et hakka.

Enfin, quatrième, même au sein d'un même groupe ethnique (par exemple, Minnan), les identités d'État et nationale peuvent être différentes d'un individu à l'autre, voire même, s'opposer. Et donc, en définitive, le groupe ethnique n'est pas forcément un repère identitaire.

C'est dans ce contexte particulièrement complexe que l'on devra se demander quelle est l'influence de la mémoire sur le processus d'identification. On se questionnera aussi sur l'existence d'une mémoire commune, partagée par les trois générations de Waishengren et par les trois générations de Taïwanais de souche, sur le rôle des mariages mixtes en tant que vecteur social de la transmission mémorielle et sur l'influence matrimoniale sur les femmes taïwanaises de souche au niveau de la construction et de la reconstruction de la mémoire historique.

Pendant les entretiens, s'agissant des mémoires collectives et historiques parmi les couples de femmes taïwanaises de souche et de Waishengren, nous avons remarqué une cohérence de la narration. La version de leur mémoire est à l'inverse de la mémoire construite par le parti d'opposition après les années 1990, cette date marquant le point de divergence par rapport à la mémoire historique. L'existence de deux versions hétérogènes de narration historique pourrait sembler étrange mais s'explique en fait facilement. En effet, « la mémoire historique ne suppose pas le vécu, sans toutefois l'exclure »⁴²⁴ et « l'histoire n'est pas tout le passé, mais elle n'est pas, non plus, tout ce qui reste du passé. Ou, si l'on veut, à côté d'une histoire écrite, il y a une histoire vivante ».⁴²⁵ Pour le PDP, « le gouvernement de la République de Chine, après la rétrocession de l'île, a contribué à diffuser une version à travers le récit de la trajectoire historique de la Nation chinoise, et que l'on a retrouvée jusqu'à la fin des années 1990 dans les manuels scolaires et les productions historiques ».⁴²⁶ Dans ce sens, la version du KMT est considérée comme une « mémoire greffée ». C'est la raison pour laquelle ce parti, le PDP, valorise une autre narration historique, axée sur Taïwan et non plus sur la Chine. Dans ce cas, on peut se demander si la réconciliation sociale entre les groupes ethniques et les communautés différentes est encore possible. Afin de sortir de la confusion et de la complexité mémorielle, l'interprétation des narrations des Waishengren et de leur épouse est l'une des bases les plus importantes.

Enfin, nous devons souligner en préambule qu'il n'existe aucun lien de sang entre les trois générations parmi nos enquêtés. Ainsi, chaque histoire individuelle et familiale est différente.

⁴²⁴ Marie-Claire Lavabre, « “La mémoire collective” entre sociologie de la mémoire et sociologie des souvenirs », 2016, p.10. <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01337854>

⁴²⁵ Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*. Paris, Albin Michel, S.A., 1997, p.113.

⁴²⁶ Samia Ferhat, « Guerre de résistance en Chine et à Taïwan : diffluence et incarnations de la mémoire », op.cit., p.4.

Chapitre 1 - Les différentes temporalités de la mémoire officielle

Selon Pascal Ory, « une nation, c'est une mémoire ».⁴²⁷ Mais Taïwan, ou la République de Chine, est confronté à une crise de la mémoire historique en tant que nation et État. Pour quelle raison ? Les Taïwanais de souche n'ont pas partagé la même histoire vécue que les Waishengren venus de Chine avec le KMT après 1945. En effet, pendant cinquante ans, de 1895 à 1945, l'île est une colonie japonaise qui n'est rétrocédée à la République de Chine qu'après la défaite du Japon. Cette rupture des vécus est la source du conflit d'interprétation du KMT et du PDP. D'un côté, étant donné que « la mémoire historique est nécessairement un réarrangement des événements du passé dans le but d'assurer la cohérence du parcours collectif et l'intégrité identitaire du groupe »,⁴²⁸ le KMT a promu des manuels scolaires véhiculant une mémoire officielle mettant l'accent sur la trajectoire historique de la Chine, en marginalisant l'histoire de Taïwan. L'objectif était de justifier sa légitimité gouvernementale et éliminer l'influence japonaise causée par la politique d'assimilation culturelle pendant la période coloniale. D'un autre côté, pour les indépendantistes du PDP, la colonisation japonaise, les événements historiques connexes, tels que l'incident 2.28 et la terreur blanche,⁴²⁹ sont des moments forts de leur parcours de vie. C'est pourquoi le PDP veut *faire rentrer cette mémoire historique dans la mémoire collective*⁴³⁰ car, pour ce parti, la mémoire collective et la mémoire officielle jouent un rôle décisif dans la construction et la reconstruction du processus d'identification. De plus, « la mémoire historique est une manière d'usage de l'histoire, portée par des intérêts ou des besoins ».⁴³¹ Donc, la redécouverte de l'incident 2.28 et sa mise en avant viennent du besoin du mouvement d'opposition et d'une stratégie pour l'élection présidentielle. Il faudra se questionner sur le

⁴²⁷ Pascal Ory, *Une nation pour mémoire : 1889, 1939, 1989, trois jubilés révolutionnaires*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1994, p. 8.

⁴²⁸ Samia Ferhat, *Chine – Taïwan : les enjeux d'une rencontre. À la recherche d'une méthode entre mémoire et altérité*. op.cit., p.115.

⁴²⁹ La période de « terreur blanche » se caractérisa par une politique privilégiant la mobilisation et la dissuasion. L'endoctrinement commencé dès le plus jeune âge à l'école, et qui mettait l'accent sur le danger représenté par le communisme, devait mobiliser la population pour la lutte contre la dissidence politique. La pratique de la délation était courante. Les prisonniers politiques, pour la plupart, furent appréhendés à la suite d'une dénonciation. Samia Ferhat, *Le Dangwai et la démocratie à Taïwan*, op.cit., p.78. Par ailleurs, les Waishengren (comme Wu Shi, 吳石) et les Benshengren du KMT (comme Li You-bang, 李友邦), soupçonnés d'avoir un lien avec les communistes ont été des victimes de purge politique. Liu Jian-xiu, *Les archives de la terreur blanche dans les années 1950*, Taïpei, Liu Jian-xiu, 2014. pp.16, 64 劉建修, (1950年代台灣白色恐怖檔案), 台北, 劉建修 2014. 頁 16,64.

⁴³⁰ « *Le tour de la France* quitte la mémoire collective pour entrer dans la mémoire historique, puis la mémoire pédagogique. (...) *Le Tour* rentre à nouveau dans la mémoire collective (...) ». Pierre Nora, *Les lieux de mémoire, tome 1, La république*, Paris, Édition Gallimard, 1984, p. XXXVII.

⁴³¹ Marie-Claire Lavabre, « "La mémoire collective" entre sociologie de la mémoire et sociologie des souvenirs », op.cit., p.10.

degré de « réarrangement » dans la présentation des faits historiques. Dans le but d'explorer cette question, il conviendra d'observer les différents cadres sociaux qui marquent l'évolution du « récit principal » de l'histoire.

Il est connu que le bleu soit la couleur symboliquement associée au KMT dans la société taïwanaise, tandis que le vert est celle du PDP. Au cours des entretiens, nous avons observé que la mémoire collective de nos enquêtés correspondait à la mémoire officielle du KMT et celle de leurs partisans et sympathisants. Ces derniers sont classifiés comme étant membres du « camp bleu » opposés au « camp vert » qui représente les sympathisants du PDP. La même symbolique des couleurs sera utilisée dans cette thèse, « la mémoire bleue » sera celle du KMT et « la mémoire verte », celle du PDP.⁴³² Chaque mémoire collective comporte une version particulière de la trajectoire historique.

1.1. La mémoire bleue – la période du KMT (1911-1990)

La République de Chine est fondée par le KMT et son fondateur, le docteur Sun Yat-sen en 1912. C'est à partir de cette date que l'histoire de la République de Chine démarre. Ici, nous choisissons les années 1990 comme point de divergence de la mémoire soit historique, soit officielle,⁴³³ car « le mouvement de démocratisation qui s'est développé à la fin des années 1980 a vu l'émergence de revendications identitaires qui s'appuient sur des lectures différentes du passé en fonction des groupes ethniques ».⁴³⁴ Autrement dit, l'histoire de la République de Chine était légitimement écrite par le KMT, et cette mémoire officielle n'a pas été remise en cause jusqu'à l'émergence du PDP. Voyons maintenant quels sont les principaux éléments qui constituent la mémoire bleue.

⁴³² L'emploi du « bleu » dans cette recherche est inspiré par Wang Horng-luen, sociologue de l'Academia Sinica. Selon lui, « pendant et autour de la même période, il existe deux paradigmes de commémoration fondés sur des mémoires historiques différentes et mutuellement contradictoires (...) Par souci de commodité, j'appellerai ces deux paradigmes de la mémoire collective "bleu" et "vert" : le premier est centré sur la Chine, tandis que le second est centré sur Taïwan (...) En fait, il vaudrait mieux considérer ces deux paradigmes mémoriels comme des types idéaux aux deux pôles du spectre politique. Les deux paradigmes mémoriels sont inconciliables, incompatible et incommensurable », Wang Horng-luen, « Can we live together ? La réflexion sur la justice transitionnelle et la mémoire collective ». *La pensée*, n° 42, 2021, pp.25-34. 汪宏倫〈我們能和解共生嗎？反思台灣的轉型正義與集體記憶〉，*思想* 42 期，2021，頁 25-34.

⁴³³ Selon Samia Ferhat, la mémoire historique, que l'on peut également appeler « mémoire officielle », est nécessairement normative. Samia Ferhat, « Chine – Taïwan : les enjeux d'une rencontre, À la recherche d'une méthode entre mémoire et altérité ». op.cit., p.115.

⁴³⁴ Damien Onillon, « Taïwan, Île de mémoires, Samia Ferhat & Sandrine Marchand (éd.) » *Recherche en sciences humaines sur l'Asie du Sud-Est*. 2012, p.223.

1.1.1. Une narration historique de la Chine et de la République de Chine axée sur la Chine

La dynastie Qing s'est éteinte en 1908. Après quelques années turbulentes, la République de Chine est officiellement fondée en 1912. Le Généralissime Chiang Kai-shek en a été élu président en 1948. Entre ces deux dates, la Chine a subi une longue période de chaos, avec d'abord les tourments des conflits entre différents seigneurs de guerre, puis l'invasion japonaise d'une part et la révolution communiste d'autre part. Après 1945 et la capitulation du Japon, le calme ne revient malheureusement pas en Chine, la guerre continue entre les communistes et les armées du généralissime Chiang Kai-shek. En 1949, ses armées reculent à Taïwan. Le parti communiste chinois proclame, sur le continent, l'établissement de la République Populaire de Chine la même année. Le KMT, éloigné sur l'île de Taïwan, se doit alors de privilégier une source de légitimité en revendiquant sa souveraineté sur l'ensemble de la Chine. Ainsi, Chiang Kai-shek se fait réélire Président de la République de Chine en février 1950.⁴³⁵ Cette confirmation électorale cherche à démontrer que l'exercice du pouvoir est justifié par une légitimité politique (*fatong*, 法統)⁴³⁶, le pouvoir politique en place étant l'héritier du docteur Sun Yat-sen, le fondateur de la République de Chine. En rappelant le lien avec cet illustre personnage, on cherche aussi à faire remonter en mémoire tout ce qui fait la base de la culture et de la pensée chinoise. Quand, en 1911, Sun Yat-sen fonde son gouvernement, il le fait en incluant le système de pensée (*daotong*, 道統)⁴³⁷ qui remonte aux grands philosophes chinois, c'est-à-dire à Yao, Shun, Yu, Tong, Wen, Wu, Zhou-gong et bien sûr, Confucius (堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子)⁴³⁸. Ce retour aux sources est une forme de lutte contre l'idéologie communiste, « à partir de 1949, la politique de sinisation prit une nouvelle dimension. De politique d'assimilation, de remodelage culturel et psychologique, elle devint une politique de “construction culturelle” dont le moment le plus fort fut l'année 1966 où le gouvernement lança le “mouvement de renaissance de la culture chinoise” ». ⁴³⁹ Pour ce qui est de l'histoire contemporaine, à laquelle les Taïwanais de souche n'ont pas participé, elle intègre aussi leur mémoire historique. En effet, la révolution qui renversa la dynastie Qing en 1911, la longue guerre sino-japonaise puis la guerre civile entre

⁴³⁵ C'est son deuxième mandat.

⁴³⁶ En Chinois, ici, Tong (統) signifie « légitimité » (正統) et Fa (法) signifie « la loi ».

⁴³⁷ En Chinois, ici, Tong (統) signifie « le système » (系統) et Dao (道) signifie « la pensée », mais selon 韓愈 (Han-Yu), un lettré de la Chine ancienne, l'école confucéenne représente le système de pensée chinoise.

⁴³⁸ Wang Sheng, *Le leader et l'état*, Taïpei, Zhong-zheng, 1968, chapitre 6. pp. 95-105 王昇, (領袖與國家), 台北, 中正, 1968, 第六章, 頁 95-105.

⁴³⁹ Samia Ferhat, *Le Dangwai et la démocratie à Taïwan*, op.cit., p.104.

le KMT et le PCC (le Parti communiste chinois) entre 1945 et 1949, tous ces événements occupent une large place dans les manuels scolaires de l'époque. Cette vision historique axée sur la Chine est intériorisée dans l'esprit des citoyens taïwanais qui nourrissent un sentiment d'appartenance à la Nation chinoise. En conséquence, « la proposition “nos ancêtres sont chinois” était plus crédible pour un enfant taïwanais, que la proposition “nos ancêtres les Gaulois” ne l'était pour un enfant algérien ou ivoirien. La réussite de la politique de sinisation, alliée à l'instruction généralisée, a permis de consolider la conscience nationale ». ⁴⁴⁰ En tout cas, aussi bien pour les partisans et sympathisants du KMT, y compris les Waishengren que ce soit de la première et la deuxième génération (sauf quelques cas exceptionnels) et une partie considérable des Taïwanais de souche de la première et deuxième génération, l'histoire de Taïwan ne pouvait pas être séparée de celle de la Chine. Les Taïwanais de souche se sentent autant des descendants de l'ethnie Han que les autres groupes de population que sont les Mongols, les Mandchous, les populations musulmanes de l'ouest de la Chine et les Tibétains (滿蒙回藏). Tous ces groupes constituent la République de Chine et la Nation chinoise ⁴⁴¹. Cette vision historique de la Chine, présentée dans les manuels, a aussi été mise en œuvre dans la distribution des députés. En 1969, le Parlement de la République de Chine, qui siégeait à Taïwan, représentaient officiellement 36 provinces, dont Taïwan, et 13 métropoles qui étaient sur le continent chinois. ⁴⁴² Cette situation est remise en question par des étudiants universitaires, que ce soit des Waishengren ou des Taïwanais de souche, en 1990. ⁴⁴³

1.1.2. Une narration sans les événements 2.28

La mémoire des événements 2.28 est un point de polémique majeur entre les mémoires bleue et verte. D'un côté, c'est un incident que le KMT voudrait oublier et faire oublier, car

⁴⁴⁰ Ibid., p.106.

⁴⁴¹ « According to Chen Liankai, the term *Zhonghai minzu* (中華民族, the Chinese nation) was adopted from the writings of Meiji Japan and began to appear in Chinese revolutionary journals in 1895 to refer to the Han Chinese. According to an investigation by two Chinese historians. Chinese intellectuals first used *Zhonghua minzu* during the early years of the Republic of China, when it was often associated with nationalistic writings warning the Chinese people of danger of annihilation under Western invasion ». Suisheng Zhao, *A nation-state by construction: dynamics of modern Chinese nationalism*. California, Stanford University Press, 2004. p.46.

⁴⁴² Par exemple, il n'y avait que six législateurs taïwanais de souche parmi les 472 législateurs en 1966. Wang Fu-chang, « De la conscience régionale à la conscience du groupe ethnique : la recherche sur le contenu et l'origine de la conscience du groupe ethnique (1970-1989) », in *Le groupe ethnique, la nation et l'état moderne : la réflexion de l'expérience et la théorie*, Taïpei, Nangang, L'institut de sociologie, 2106, p.185. 王甫昌,〈由地域意識到族群意識：論台灣族群意識的內涵與緣起 1970-1989〉。In 〈族群、民族與現代國家：經驗與理論的反思〉,台北南港,社會學研究所,2016.頁.185.

⁴⁴³ C'est le premier mouvement étudiant à Taïwan, il sera désigné comme « Le mouvement du lys sauvage ».

« les oublis correspondent aux silences qui entourent les événements honteux, souvent liés à des guerres ou des massacres »⁴⁴⁴. Dans les faits, cette stratégie d’oubli a permis de maintenir la stabilité sociale pendant quarante ans. D’un autre côté, il y a la volonté du PDP « de tout conserver et archiver, la traque de tous les oublis et la recherche de tous les oubliés, qu’il conviendrait de faire connaître ».⁴⁴⁵ En effet, beaucoup de Taïwanais ignoraient l’existence des événements 2.28 jusqu’en 1990, y compris des Taïwanais de souche de cette époque-là. L’incident s’est déroulé un an et demi après la rétrocession de Taïwan au gouvernement du KMT. Cet événement a provoqué la colère des Taïwanais de souche et porté préjudice à l’image du KMT. Pour ce dernier, puisque le mal était fait, l’effacement de la mémoire était devenu nécessaire selon les instructions de Wei Dao-ming (魏道明), alors préfet de la Province de Taïwan,⁴⁴⁶ car « les deux termes qui forment contraste sont l’effacement (l’oubli) et la conservation »,⁴⁴⁷ et « les stratégies de l’oubli se greffent directement sur ce travail de configuration ».⁴⁴⁸ En conséquence, « un an après les événements 2.28, la vie quotidienne est normale partout, rien de neuf », selon un télégramme dépêché à Chiang Kaï-shek par Wei Dao-ming, le 29 février 1948 soit un an après le 2.28.⁴⁴⁹ Il semble que l’événement soit réprimé. Mais, selon Tzvetan Todorov : « la vie a perdu contre la mort, mais la mémoire gagne dans son combat contre le néant ».⁴⁵⁰ Au fur et à mesure de l’abolition de la loi martiale et de l’apparition des preuves de victimes, ce sujet était devenu la cible principale des critiques dans chaque mouvement et mobilisation politique organisés par les Dangwai (hors parti)⁴⁵¹ et ensuite par le PDP à partir de 1990. Faisant face à un élargissement du mécontentement social et à l’impact négatif de l’image

⁴⁴⁴ Evelyne Ribert, « Résurgences du passé », In : *Communications*, 91, 2012. *Passage en revue – Nouveaux regards sur cinquante ans de recherche – Coordonné par Nicole Lapierre*. p. 211.

⁴⁴⁵ Ibid., p.211.

⁴⁴⁶ En ce qui concerne l’oubli, Wei Dao-ming (魏道明), alors préfet de la Province de Taïwan, et Ke Yuan-fen (柯遠芬) alors chef d’état-major et commandant de Garnison ont pris une décision importante : « désormais, personne ne devra plus évoquer la date du 28 février, ou « 2.28 » ; toutes les personnes impliquées dans des incident seront condamnées à des peines légères ». Guo Guan-yin, « Le récit des deux côtés du détroit », Peng Meng-ji, Ke Yuan-fen et 2.28. 郭冠英, 〈兩岸史話：彭孟緝、柯遠芬與二二八〉 <https://myshare.url.com.tw/show/838777>, Consulté le 9 mars 2022.

⁴⁴⁷ Tzvetan Todorov, *Les abus de la mémoire*, Paris, Arléa, 2015, p.14.

⁴⁴⁸ Paul Ricœur, *La mémoire, l’Histoire, l’Oubli*, op. cit., p.615.

⁴⁴⁹ Palais Présidentiel, Academia Historica, Archive n° : (A202000000 A/0036/2212002.58/1/0001/012) 總統府, 國史館, 檔號 : (A202000000 A/0036/2212002.58/1/0001/012).

⁴⁵⁰ Tzvetan Todorov, *Les abus de la mémoire*, op.cit., p.16.

⁴⁵¹ « Le premier mouvement d’opposition apparut à la fin des années 50. Il fut dynamisé par des Continentaux et des hommes politiques taïwanais indépendants, appelés les “hors parti”. Leur activité prit fin au début des années 60, au moment où ses principaux instigateurs furent arrêtés. Il fallut attendre le début des années 70, pour que les “hors parti” stimulent la formation d’un nouveau mouvement d’opposition ». Samia Ferhat, *Le Dangwai et la démocratie à Taïwan*, op.cit., p.16.

des événements 2.28, Ma Ying-jeou, alors maire de Taïpei, a pris des mesures de reconnaissance du passé pendant ses deux mandats municipaux (1998-2006) après que le KMT a repris la gestion de la capitale Taïpei des mains du PDP en 1998. Par la suite, il a continué sa politique de réconciliation avec le PDP pendant ses deux mandats présidentiels (2008-2016).⁴⁵² Cependant, comme l'a décrit Tzvetan Todorov : « la mémoire serait menacée ici, non plus par l'effacement des informations, mais par leur surabondance ».⁴⁵³

En faisant un bilan sur les narrations obtenues dans mes enquêtes, deux points de vue communs peuvent être dégagés. Le premier, c'est le constat qu'au fur et à mesure de la découverte de nouveaux documents sur les événements 2.28, le KMT a reconnu la réalité de cet épisode de l'histoire et a présenté des excuses, qu'il renouvelle chaque année. Malgré cela, le PDP n'a pas accepté ces actes de contrition et n'a jamais tenté de réconciliation avec le KMT. Au contraire, ce parti n'a pas relâché sa critique souvent exprimée lors des périodes électorales. Le deuxième point commun, c'est que tous mes enquêtés ont soulevé la même question : « À quoi bon, les excuses de Ma Ying-jeou ? ». À quoi sert la reconnaissance de la vérité si on ne peut pas prévenir les abus de la mémoire ? Nous pourrions retrouver cette observation dans le récit de nos enquêtés dans le chapitre suivant.

1.2. La mémoire verte – la période du PDP (1990-)

Selon la théorie de Tzvetan Todorov qui dit que « la reconstitution du passé était déjà perçue comme un acte d'opposition au pouvoir »⁴⁵⁴, on pourrait penser que *la mémoire verte* est susceptible d'être considérée comme étant construite à la demande du mouvement d'opposition. Ce point de vue est intéressant mais nous présentons ici une autre interprétation de cette *mémoire verte*.

1.2.1. Une mémoire axée sur Taïwan

Pour reconstruire une mémoire historique se différenciant de celle du KMT, le PDP a, en fait, dû faire des choix embarrassants en élaborant *la mémoire verte*. D'un côté, comme l'indique Samia Ferhat, c'est une contradiction sur la revendication : « La particularité du mouvement d'opposition taïwanaise est très certainement cette cohabitation entre deux

⁴⁵² Ma Ying-jeou a présenté des excuses en public aux proches de victimes des événements 2.28 et a promu l'enseignement des langues maternelles après avoir remporté l'élection de la mairie de Taïpei. Wu Zhi-zhang, *La vérité et le mensonge sur les événements 2.28*, Taïpei, feng-yun-shi-dai, 2017, p.3 武之璋, (二二八的真相與謊言), 台北, 風雲時代, 2017. 頁 3.

⁴⁵³ Tzvetan Todorov, *Les abus de la mémoire*, op.cit., p.13.

⁴⁵⁴ Ibid., p.12.

revendications apparemment inconciliables. La revendication démocratique est de type réformiste. Les personnes qui la prônent dénoncent les défauts du système politique d'un cadre étatique particulier, au sein duquel elles sont insérées et qu'elles ne remettent pas en cause. En revanche, la revendication nationaliste, qui fonde un discours indépendantiste, suppose la contestation du cadre étatique ».⁴⁵⁵ De l'autre côté, « un imaginaire de la rupture »⁴⁵⁶ a progressivement émergé au fur et à mesure du développement du mouvement d'opposition. Cela a contribué à raviver chez beaucoup de Taïwanais de souche, notamment ceux nés dans les années 1920, le sentiment d'appartenance à l'Empire japonais.⁴⁵⁷ En conséquence, la reconstitution du passé dessinée par les indépendantistes ou le PDP est devenue de plus en plus éloignée de la mémoire bleue et « deux communautés sont alors mises en opposition : celle des Taïwanais de souche et celle des Continentaux ».⁴⁵⁸ Dans ce contexte, une mémoire historique axée sur Taïwan est reconstruite : « la contribution des Japonais à la modernisation de l'île est mise en avant ; le concept de taïwanisation est formulé à partir de l'idée que l'enracinement des différentes communautés sur l'île contribua à l'érosion des sentiments d'appartenance au continent chinois, tout cela afin de renforcer une conscience taïwanaise commune dans une société multiculturelle. Ce mouvement se concrétisa notamment en 1997 avec la réforme des manuels scolaires. Ainsi, pour l'histoire et la géographie notamment, le manuel « *Connaitre Taïwan* » (*Renshi Taiwan*, 認識台灣) évoque des thèmes jamais enseignés auparavant (les événements du 28 février 1947, la terreur blanche, etc.) ».⁴⁵⁹ Dès 1995, les activités commémoratives de la victoire de la guerre de résistance dotée d'une vocation pédagogique ont été marquées par de vives discussions. La période de colonisation n'était plus désormais qualifiée comme la période d'une « occupation japonaise », mais comme celle d'une « gestion japonaise ». Par ailleurs, « La bataille 8.23, qui a eu lieu à Kinmen en 1953, est considérée comme la continuation de la guerre civile chinoise entre le PCC et le KMT ; elle n'a donc rien à voir avec le PDP, ni avec Taïwan ».⁴⁶⁰ L'approche du PDP tend à déconstruire la mémoire honorant les soldats

⁴⁵⁵ Samia Ferhat, *Le Dangwai et la démocratie à Taïwan*, op.cit., p.121.

⁴⁵⁶ Samia Ferhat, « Chine – Taïwan : les enjeux d'une rencontre. À la recherche d'une méthode entre mémoire et altérité » op.cit., p.113.

⁴⁵⁷ Ibid., p. 114.

⁴⁵⁸ Ibid., p. 114.

⁴⁵⁹ Damien Onillon, *Taïwan, Île de mémoires*, Samia Ferhat & Sandrine Marchand (éd.) op.cit., p.226.

⁴⁶⁰ Dans un talk-show télévisé diffusé à l'échelle nationale en 2018, Hsu Chia-ching, un politicien du PDP, a fait ce commentaire au sujet de la commémoration de la guerre. En effet, aucun représentant gouvernemental n'a participé au 60^e anniversaire de commémoration de la bataille d'artillerie 8.23, sauf le ministre de la Défense. Long Ying-tai, « Rendre la mémoire à la mémoire, rendre la dignité à la dignité », *United News*, 2019/02/13. 龍應台, 〈以記憶還給記憶, 以尊嚴還給尊嚴〉, 聯合報, 2019/02/13.

tombés pour la résistance contre les communistes, ce qui, d'une certaine manière, a pour conséquence de rompre le lien entre Taïwan et la Chine.

En conséquence, la bataille 8.23 est ensevelie dans un « trou de mémoire »⁴⁶¹ sous le régime du PDP. Cela nous rappelle les mots d'Ernest Renan : « L'oubli, et je dirai même l'erreur historique, est un facteur essentiel de la création d'une nation, et c'est ainsi que le progrès des études historiques est souvent pour la nationalité un danger ».⁴⁶² Le PDP a ainsi remplacé le récit principal du KMT, axé sur la Chine, par un autre récit, axé sur Taïwan.

1.2.2. Une mémoire reconstruite des événements 2.28

Pour le PDP, afin de remporter l'élection présidentielle, « l'élément déterminant est la possibilité d'intégrer ou non la notion d'injustice au sein du système de valeurs partagé par la majorité ».⁴⁶³ D'un point de vue stratégique, une révélation complète du passé, sans omission des événements 2.28, est obligatoire afin de justifier le mouvement d'opposition et de « faire du passé l'usage qu'il veut ».⁴⁶⁴ La pression du mouvement populaire devient de plus en plus acharnée de 1979 à 1986.⁴⁶⁵ En 1990, le gouvernement organise une cellule de recherche sur les événements 2.28 en invitant des auteurs et spécialistes locaux et internationaux. Finalement, un rapport intitulé « *Le rapport de la recherche sur les événements 2.28* » (二二八事件研究報告) est publiée en 1994.⁴⁶⁶ L'année suivante, un parc commémoratif est inauguré par le président d'alors, Lee Teng-hui (李登輝). Il faut préciser qu'il était aussi le président du KMT et qu'il avait présenté des excuses aux descendants des victimes. D'un côté, le but pour lequel le KMT a reconnu l'erreur historique était de faire vérité sur l'histoire collective afin de promouvoir la solidarité entre les groupes ethniques. De l'autre côté, d'un point de vue strictement stratégique, s'il ne le faisait pas, alors qu'il affrontait les critiques acharnées du PDP, il risquait de perdre le pouvoir lors de l'élection présidentielle suivante, en 1996, qui était la première élection présidentielle au suffrage universel direct.

⁴⁶¹ Régine Robin, *La Mémoire saturée*, op.cit., pp. 2, 56.

⁴⁶² Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation ?* Paris : Mille et une nuits, 1997, p. 23.

⁴⁶³ Samia Ferhat, *Le Dangwai et la démocratie à Taïwan*, op.cit., p.121.

⁴⁶⁴ Tzvetan Todorov, *Les abus de la mémoire*, op.cit., p.23

⁴⁶⁵ Wang Fu-chang envisage l'évolution du mouvement d'opposition comme un processus de radicalisation. Il distingue deux périodes : une période modérée avant 1979 et une période radicale de 1979-1986. Samia Ferhat, *Le Dangwai et la démocratie à Taïwan*, op.cit., p.121.

⁴⁶⁶ Su Yao-chong, « Discussion sur les blessés et les morts waishengren pendant les événements 2.28 », in *Le rapport de la vérité et la justice transitionnelle*, (Vol. 1), La Fondation commémorative des événements 2.28, chapitre 11, p.652 蘇瑤崇, 〈試論二二八事件中的外省人傷亡〉, in 〈二二八事件真相與轉型正義報告稿〉, 上冊, 財團法人二二八事件紀念基金會, 第 11 章, 頁 652.

Cependant, pour le PDP, la bataille mémorielle n'était pas finie. Il n'a pas relâché ses efforts afin d'établir la responsabilité du KMT. L'événement est resté l'un des thèmes principaux de sa communication en période électorale. En raison de cela, la cohésion des groupes ethniques n'a jamais été atteinte comme le KMT le souhaitait après l'inauguration du parc commémoratif du 2.28 en 1997. Au contraire, la tension entre les groupes ethniques « Waishengren » et « Taïwanais de souche » a atteint son paroxysme au moment de l'élection présidentielle de 2000 qui vu le triomphe du PDP.

Pour ce qui concerne le contexte du mouvement d'opposition contre le gouvernement du KMT de 1949 à 1986, on peut se reporter des descriptions au le livre intitulé « *Le Dangwai et la démocratie à Taïwan* ». ⁴⁶⁷ En ce qui concerne le contexte des événements 2.28, beaucoup de livres présentent les points de vue différents. On peut citer le rapport sur les événements 2.28 publié par le Comité d'investigation (2.28 事件處理委員會), celui par la Fondation commémorative du 2.28 (財團法人 2.28 紀念基金會), et ceux écrits par des auteurs individuels tels que Li-Ao (李敖), Wu Zhi-zhang (武之璋) ou Wang Xiao-po (王曉波). Le point de vue évoqué ici est l'un des cadres historiques les plus critiques sur la construction des *mémoires bleue et verte*. D'ailleurs, au cours des entretiens, nous nous sommes aperçus que, en général, les personnes relevant de *la mémoire bleue* essayaient de trouver les points communs entre Taïwan (ou les Taïwanais) et la Chine (ou les Waishengren et les Chinois), tandis que les personnes relevant de *la mémoire verte* tiennent à trouver les différences. Pour le PDP, « on ne parlera plus d'origine, mais de naissance ». ⁴⁶⁸ Quoi qu'il en soit, ce qui constitue la mémoire, selon Pierre Nora, c'est « un capital de pouvoir ». ⁴⁶⁹ En conséquence, comme l'a décrit Samia Ferhat : « Pour certains, très nombreux sur le continent, le lien qui unit Taïwan à la Chine n'a jamais été détruit. Pour d'autres, composée principalement de Taïwanais de souche, aucune réalité sociologique ne rend compte de l'existence d'un tel lien ». ⁴⁷⁰

Il semble que la mémoire et l'oubli sur le passé est liée à notre compréhension du monde. ⁴⁷¹ Dans un contexte de fortes transformations sociales, alors que les peuples sont

⁴⁶⁷ Samia FERHAT-DANA, *Le Dangwai et la démocratie à Taïwan-Une lutte pour la reconnaissance de l'entité politique Taïwanaises (1949-1986)*. Paris, L'Harmattan, 1998.

⁴⁶⁸ Pierre Nora, *Les lieux de mémoire, tome 1, La république*, Paris, Édition Gallimard, 1984, p. XXXI.

⁴⁶⁹ Marie-Claire Lavabre, « "La mémoire collective" entre sociologie de la mémoire et sociologie des souvenirs », op.cit., p.7.

⁴⁷⁰ Samia Ferhat, « Chine-Taïwan : les enjeux d'une rencontre. À la recherche d'une méthode entre mémoire et altérité ». op.cit., p.108

⁴⁷¹ Il y a beaucoup des exemples de la mémoire et l'oubli sélectif que je n'arrive pas à détailler dans la thèse. Par exemple, du côté de la mémoire bleue, les vieux soldats ont préféré oublier la haine d'être arraché à leur

divisés et déchirés par un conflit identitaire sur la nation et l'État, l'usage de *la mémoire bleue* et *verte* comme une représentation idéologique de deux camps dans ce texte, permet de faire ressortir le point clé du conflit social et au final, de mieux comprendre le récit de nos enquêtés. Une analyse et une interprétation de ces récits seront développées par la suite.

camp par la troupe de Chiang Kai-shek qui est devenu le totem. Du côté de la mémoire verte, des Taïwanais de souche de la première génération ont préféré oublier le massacre japonais dont l'événement Wushe (霧社事件). Liu Zhao-long, « La mentalité de passant et la construction d'identification en soi à Taïwan, La publication périodique de Wen-hua-zong-heng », *La publication périodique de Wen-hua-zong-heng*, Beijing, Wen-hua-zong-heng-za-zhi-she. 10/2010, p.100. 劉兆隆, 〈過客心態與台灣自我認同的建構〉文化縱橫期刊, 文化縱橫雜誌社, 北京, 10月, 2010, 頁 100.

Chapitre 2 - La mémoire historique des couples de mariage mixte

Une crise mémorielle a émergé dans la société taïwanaise après les années 1990. On se méfie du récit mémoriel de l'autre communauté politique et idéologique, car il est considéré comme un montage ou un mauvais usage du passé. Aussi, pour nous aider à en faire l'analyse, d'abord, nous traiterons séparément les narrations des hommes waisheng et des femmes taïwanaises de souches, car le cadre de leur mémoire familiale est totalement différent. Ensuite, nous traiterons séparément les narrations des trois générations, car là-aussi, les contextes sociaux sont différents. L'objectif est de trouver la ou les raisons qui expliquent ces différences de construction mémorielle pour chaque génération.

2.1. Les couples de la première génération

Les hommes waisheng de la première génération ne partageaient pas de mémoire commune avec leur femme avant de les rencontrer. Ces hommes waisheng étaient nés et avaient grandi en Chine, tandis que leurs femmes étaient nées et avaient grandi à Taïwan. Certains chercheurs pensent que le phénomène de "l'identité chinoise" (中國認同) des femmes taïwanaises de souche de la première génération a un lien direct avec la propagande ou des mesures mise en œuvre par certaines organisations politiques ou militaires. Il y avait alors plusieurs cellules du parti du KMT, dont une cellule militaire, puis une cellule pour les vétérans et une cellule dans les villages militaires. On peut se demander dans quelle mesure la mémoire historique de ces femmes aurait été reconstruite après leur mariage mixte. Les autres points de questionnement intéressants seraient de pouvoir déterminer comment s'est passée la rencontre entre les deux mémoires individuelles et collectives, de déterminer aussi les contradictions qui sont apparues dans la mémoire historique, si, oui ou non, une mémoire commune s'est construite après le mariage et comment ont été gérés les conflits mémoriels de la société au sein du couple. Enfin, l'attitude des femmes bensheng face à l'usage de la mémoire politique par le PDP entrera dans le cadre de nos recherches.

2.1.1. La mémoire des hommes waisheng

Pour les Waishengren de la première génération, les souvenirs sur leur enfance et jeunesse sont incroyablement claires bien qu'ils soient très âgés. Malgré cette précision, parmi les enquêtés de la première génération, très âgés donc, la faiblesse auditive a parfois été un obstacle physique non négligeable et qui a pu affecter l'efficacité de la narration ou le déroulement de l'entretien. Donc, changer de sujet ou poser de nouvelles questions étaient

parfois un peu difficile. Cependant, une fois lancés dans la discussion, mis à part pour un homme de quatre-vingt-dix ans, quatre sur cinq de nos enquêtés pouvaient faire preuve d'une capacité de mémoire incroyable quand il s'agissait de raconter des souvenirs datant d'il y a plus de soixante-dix ans. Quand il s'agissait de noms de personne, de lieux, de chiffres ou de dates, ils pouvaient en parler comme du journal de la veille. On pourra s'étonner de la vivacité de leur mémoire et de la clarté de leur vision mémorielle après plus de 70 ans. Cependant, on pourra faire l'hypothèse que, d'abord, cette capacité de mémoire vient d'un traumatisme collectif et que « ce sont les moments douloureux qui seront valorisés ».⁴⁷² En effet, « les traumatismes du passé invitent la mémoire corporelle à se cibler sur des incidents précis qui font appel principalement à la mémoire secondaire, au ressouvenir, et invitent à en faire le récit ».⁴⁷³ Donc, cette mémoire traumatisante est devenue si forte qu'elle arrive à dépasser le passage du temps et de l'espace.⁴⁷⁴ Ensuite, le souvenir est aussi clair peut-être parce qu'il s'agit de leur mémoire vive, de leur propre vécu, qu'ils peuvent rattacher directement et étroitement à l'histoire de la République de Chine d'avant 1949, c'est-à-dire, l'histoire officielle du KMT, ce n'est pas une histoire apprise dans des livres ou par un intermédiaire, une « mémoire empruntée »⁴⁷⁵. Selon Pierre Nora, « c'est par la nation que notre mémoire s'est maintenue sur le sacré ».⁴⁷⁶ C'est ce sentiment de sacralité de la nation qui ravive régulièrement leur souvenir. Ce sentiment est renforcé par le souvenir de tous ceux, parfois des camarades proches, qui ont perdu leur vie pour défendre la nation pendant un demi-siècle. Le Sanctuaire des Martyrs de la Révolution (Zhonglieci, 忠烈祠) a justement été construit dans le but d'honorer la mémoire de ceux qui se sont battus et ont sacrifié leur vie pour la sauvegarde de la patrie pendant les divers conflits s'étendant des débuts de la Révolution de 1911 jusqu'à la période de mobilisation anti-communiste.⁴⁷⁷ Au cours de leur récit, j'ai remarqué que leur narration mémorielle s'est concentrée sur l'histoire d'avant 1949 en Chine, alors que cette période ne représente qu'un quart ou un cinquième de leur vie. Pour les migrants politiques, il semble que leurs souvenirs d'avant 1949

⁴⁷² Samia Ferhat, « Mémoire collective et images du passé en Chine et à Taïwan : débats autour de la représentation cinématographique de l'ennemi ou du colonisateur japonais ». *Études chinoises*, Vol. 31, n°2, 2012. p.163.

⁴⁷³ Paul Ricœur, *La mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, op.cit., p. 44.

⁴⁷⁴ Générées par des souvenirs traumatiques, les émotions négatives des personnes deviennent souvent un catalyseur pour infliger encore plus de traumatismes. Yang, Dominic Meng-Hsuan, *The Great Exodus from China*. Cambridge University Press, 2021, p. 270.

⁴⁷⁵ Marie-Claire Lavabre, « “La mémoire collective” entre sociologie de la mémoire et sociologie des souvenirs », op.cit., p.11.

⁴⁷⁶ Pierre Nora, *Les lieux de mémoire*, op.cit., p. XXIII.

⁴⁷⁷ Le séminaire : *Taiwan et ses lieux de mémoire*. <http://frenchtaiwanstudies.org/le-seminaire/>

dominant leur narration mémorielle liée à l’histoire collective et nationale. Cela serait la caractéristique de la mémoire de ces migrants politiques que de faire ressortir le cadre social d’avant 1949. En ce qui concerne leur histoire vécue à Taïwan après le mariage, à part pour se plaindre de la politique, ils n’ont pas montré beaucoup d’envie d’en parler.

2.1.1.1. La mémoire « de réfugié » et le traumatisme collectif (avant 1949)

En plus du cas des Waishengren venus à Taïwan après 1945, il faut aussi évoquer celui des Waishengren venus à Taïwan avant 1945. Ainsi, le père de Monsieur Zhou et Monsieur Fu furent des immigrants économiques clandestins. En effet, les échanges entre Taïwan et la Chine ont été interdits après 1897⁴⁷⁸, soit deux ans après le début de la colonisation japonaise. Monsieur Zhou raconte ainsi :

« Mon père, né en 1918 à Shanghai, était un marchand de textile. Il faisait du commerce d’import-export entre Taïwan et Shanghai pendant la dernière période de colonisation japonaise, mais de façon clandestine. Il a ainsi connu ma mère, née en 1930 à Taïpei. Mais, la dernière fois qu’il est arrivé à Taïwan, il fut arrêté et emprisonné par les Japonais parce qu’il rapportait de l’or. Après la fin de la guerre de résistance, mon père fut libéré ».

Le grand-père de Monsieur Fu (échantillon de référence) est aussi immigrant économique. Il détaille ainsi son histoire familiale :

« La vie était difficile chez mon grand-père à Anxi,⁴⁷⁹ dans la province du Fujian (福建安溪). Après la mort de son père, alors qu’il était encore très jeune, son oncle l’a amené à Taïwan pour trouver un travail avant les années 1911. D’abord, adolescent, il a travaillé comme apprenti mais sans papier dans une maison de thé (茶行). Ce genre de travail n’était pas nouveau pour lui parce que la plupart des paysans à Anxi gagnait leur vie en comptant sur les plantations de thé de tieguanyin (鐵觀音). Peu après, il a été promu comme responsable. Quand il a eu 21 ans, son patron, un Chinois d’outre-mer de Thaïlande lui a donné la maison de thé et est reparti chez lui en Thaïlande pour un long séjour. Manquant

⁴⁷⁸ La date butoir de déclaration de nationalité, soit “Japonais”, soit “Qingnois” (citoyens de la dynastie Qing, 清國人) et “non départ de Taïwan” était le 8 mai 1897. Pour les gens choisissant la nationalité de Qingnois, leur propriété devait être transmise à quelqu’un ayant la nationalité japonaise, pour environ 10% du prix du marché. C’était en réalité, un moyen de punition. Wang Tai-sheng, A-bu-you-li-xiang, Wu Jun-ying, *L’expérience première de la nationalité taïwanaise : La vie juridique et la mobilité humaine entre Taïwan, sous la colonisation japonaise, et la Chine*. Taïpei, Wu-nan-chu-ban-she, 2015, p.69-72. 王泰升/阿部由理香/吳俊瑩, 台灣人的國籍初體驗:日治台灣與中國跨界人的流動及其法律生活, 台北, 五南出版社, 2015, 頁 69-72

⁴⁷⁹ Anxi est le district (xian, 縣) dans la préfecture de Quan (Quan Zhou, 泉州) dont sont originaires la plupart des immigrants minnan.

de main-d'œuvre, il est rentré chez lui à Anxi et a ramené sa mère, ses frères et sa sœur à Taïpei en 1920. Dès lors, toute sa famille s'était installée à Taïwan. Avant l'incident de Mukden⁴⁸⁰ (九一八事變) planifié par le Japon en 1931, ils avaient entendu dire qu'une guerre se déclencherait entre la Chine et le Japon et que les ressortissants chinois seraient rapatriés. Redoutant d'être emprisonnés comme immigrants sans papiers et sans carte d'identité, ils étaient allés au consulat chinois à Taïwan le 18 mai 1931 pour mettre fin à leur statut de sans-papiers (voir l'annexe 3,4, la carte de Chinois d'outre-mer). Quatre mois après, le 18 septembre 1931, le Japon lançait l'incident de Mukden comme prévu. Cependant, les ressortissants chinois ne furent pas expulsés. Ils ont habité à Taïwan jusqu'à l'arrivée du KMT ».

Évidemment, ils étaient des immigrants économiques. Parmi nos enquêtés, un immigrant continental a une histoire particulière. Il est arrivé à Taïwan en 1965. Il est le protagoniste d'un documentaire intitulé « Le bateau nocturne vers Formose »⁴⁸¹ que j'ai évoqué plus haut. Il a aidé et guidé sept villageois chinois à fuir la famine et la lutte des classes impitoyable en Chine pour aller à Taïwan en naviguant sur un petit bateau à voile cette année-là. Monsieur Chen en parle ainsi :

« En 1958, le parti communiste chinois lançait un mouvement de “commune populaire ”(人民公社), la vie était devenue plus difficile et le contrôle de la nourriture était devenu plus sévère. En 1960, le contrôle était devenu ridicule. Pour manger 18.75g de riz, il fallait avoir un coupon de céréales (liangpiao, 糧票)⁴⁸². En plus, la lutte (鬥爭) contre les soi-disant “cinq espèces noires“(黑五類) était devenue de plus en plus impitoyable. À la même époque, un jour, un ami a entendu par hasard une émission de propagande de Taïwan alors qu'il était au bord de la mer. L'émission disait que Taïwan était une île riche et libre sous le gouvernement de Chiang Kai-shek. Nous avons décidé d'acheter un bateau en 1964 pour fuir et éviter la lutte entre parents, car alors, les enfants dénonçaient en public les fautes politiques de leurs parents ».

Dans ce cas précis, les huit personnes sont des immigrants à la fois économique et politique. Quant aux Waishengren venus à Taïwan après 1945, ils n'étaient ni immigrants économiques ni exilés, ni réfugiés politiques, mais plutôt des immigrants avec la mémoire

⁴⁸⁰ https://fr.wikipedia.org/wiki/Incident_de_Mukden

⁴⁸¹ Ce film documentaire est réalisé par lui. Monsieur Liu Ji-xiong(劉吉雄) [/https://viewpoint.pts.org.tw/ptsdoc_video/%E5%AF%B6%E5%B3%B6%E5%A4%9C%E8%88%B9/](https://viewpoint.pts.org.tw/ptsdoc_video/%E5%AF%B6%E5%B3%B6%E5%A4%9C%E8%88%B9/), Consulté le 14 avril 2021.

⁴⁸² Sans ces coupons de rationnement de la nourriture, on ne pouvait pas acheter de nourriture avec de l'argent. C'est un système pour contrôler la distribution de nourriture pendant les périodes de disette.

réfugiée selon leurs narrations. Quelle en était la raison ? Aucun de mes enquêtés n'avait de volonté pour immigrer avant de partir. C'était une action collective imprévue. Ils n'avaient pas d'attente sur la poursuite d'une vie meilleure comme immigrés économiques ou politiques. Si on regarde leur narration ci-dessous, on remarque que l'origine de leur action d'immigration à Taïwan est identique bien que leur récit de réfugié soit très variable.

Par exemple, Monsieur le capitaine Zheng (85 ans) se souvient :

« Je suis venu à Taïwan par avion militaire en février 1949 pour un voyage touristique organisé par mon frère aîné, alors commandant de la base aérienne militaire à Songshan (松山), à Taïpei (c'est-à-dire qu'il n'y avait pas de signe de la défaite à ce moment-là). J'ai été obligé de rester là, car l'aéroport de Shanghai était occupé par les troupes communistes quand j'ai envisagé de repartir de Taïwan ».

Quant à Monsieur Zhang (87 ans), un ancien technicien de Shanghai, il est devenu un réfugié sans même quitter l'espace où il était – un navire militaire. Il raconte ainsi :

« Au début, je suis entré dans la Marine. Ensuite, nous sommes allés à Qing Dao (青島) avec le navire pour y recevoir une formation. Comme les troupes du KMT ont perdu précipitamment la guerre, nous avons été contraints de nous retirer progressivement du Nord de la Chine à Taïwan. Tous ces changements étaient imprévus et rapides pour moi ».

Mme Lu, épouse d'un mariage endogame, était célibataire quand elle est venue à Taïwan. Elle raconte :

« Je suis née en 1928 dans le Guangxi (廣西) d'une famille de la classe moyenne. J'ai eu deux mères, et neuf frères et sœurs. Après la mort de ma mère, je suis entrée dans une école secondaire provisoire organisée par une femme de militant du KMT. Là, le logement et les études étaient gratuits.⁴⁸³ Mais la situation s'est détériorée de jour en jour. Au lieu d'étudier, j'ai commencé à me replier avec cette école, les enseignants et mes camarades. Étant donné la défaite subite, la plupart des régions étaient occupées par les communistes, et l'armée fut contrainte d'emprunter la route à travers le Vietnam pour aller à Taïwan. Malheureusement, ils ont été arrêtés et ensuite capturés comme prisonniers par le colonisateur français sous la pression de la Chine rouge, sur l'île de Phú Quốc (富國島) pendant quatre

⁴⁸³ « Pendant la période de la guerre sino-japonaise, certaines troupes ont organisé des écoles primaires et des usines pour améliorer la vie des familles militaires ». Chang Rui-de, *La politique du personnel à la période de la Guerre sino-japonaise*, Taïpei, l'Institut de l'histoire moderne de l'Academia Sinica, 1993, pp.99-100 張瑞德, 〈抗戰時期的國軍人事〉, 台北：中央研究院近代史研究所, 1993, 頁 99-100.

ans. Grâce à la médiation des États-Unis entre la Chine communiste et la France, nous sommes revenus à Taïwan ».⁴⁸⁴

Monsieur le chauffeur Liu (86 ans) a eu un peu le même parcours de vie (voir p. 48). Alors qu'il était en service, « le vaisseau sur lequel j'étais en service fut obligé de retourner à Taïwan ». Se souvient-il.

Quant à Monsieur le colonel Chang (92 ans), alors qu'il n'était encore qu'un jeune lycéen, face à la crise nationale, il a fait preuve de patriotisme :

« J'ai arrêté mes études au lycée et me suis enrôlé dans l'armée en 1944. Ensuite, je me suis replié avec les troupes à Taïwan ».

Le récit de l'immigration de Monsieur le général Wu (95 ans) est particulièrement précieux. Parmi nos enquêtés, il est l'unique Waishengren qui a pu témoigner de la guerre sino-japonaise et qui a en personne participé à la guerre civile entre le KMT et le PCC (voir p. 50). Il s'est replié le 25 mai 1949 à Taïwan après une bataille à Shanghai contre les communistes.

En conclusion, nous voulons présenter quelques observations sur la nature de la mémoire de la première génération de ces Waishengren. Premièrement, c'est la mémoire vive d'une histoire vécue, mêlée aux guerres, aux souffrances et aux pertes de camarades et de proches. Autrement dit, leur histoire personnelle est étroitement imbriquée dans l'histoire de la nation (Monsieur Zhang et Monsieur le chauffeur Liu étaient sur un navire ; Monsieur le colonel Chang et Monsieur le général Wu étaient dans les troupes de l'armée ; Monsieur le capitaine Zheng était bloqué à l'aéroport de Taïpei en raison de la fermeture de l'aéroport de Shanghai). En suivant Maurice Halbwachs, on peut dire que l'individu se souvient en se plaçant du point de vue du groupe, et que la mémoire du groupe se réalise et se manifeste dans les mémoires individuelles.⁴⁸⁵ Deuxièmement, dans les travaux de recherche sur les Waishengren, la façon de nommer le statut de cette première génération varie énormément. Ils sont des réfugiés politiques, des exilés⁴⁸⁶, des individus de la diaspora chinoise ou des

⁴⁸⁴ Les troupes du KMT se sont retirées de Chine le 13 décembre 1949 en passant par le Vietnam mais ils y sont emprisonnés par l'Armée française jusqu'en 1953. Au total, 30 080 soldats et civils seront libérés et rapatriés à Taïwan. Huang Xiang-yu, *Recueil historique sur l'Armée nationale emprisonnée sur l'île Phú Quốc du Vietnam, 1. Négociation*, Taïpei, Bureau de l'histoire nationale, 2006, p. VII. 黃翔瑜, 〈富國島留越國軍史料彙編, 1-入越交涉〉, 台北, 國史館, 2006. 頁 VII.

⁴⁸⁵ Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1925, p.6.

⁴⁸⁶ Zhao Yan-ning pense que les Waishengren sont susceptibles d'être considérés comme des exilés et il faut en discuter du point de vue de la recherche sur les exilés. Hsiao A-qin, « L'exil et le temps, identification narrative et la construction de connaissance : la remise en cause de la recherche scientifique de la sociologie entre Lung Guan-hai et la modernité chinoise de la nation ». In *Ethnicity, Nation, and the Modern State : Rethinking Theory and Experience in Taiwan and China*, Hsiao A-qin, Wang Hong-lun, Nangang, l'Academia Sinica,

personnes faisant simplement des séjours temporaires.⁴⁸⁷ Mais dans le récit de mes enquêtés sur leur situation d'avant 1949, les termes évoqués ne correspondent pas à leur statut. Pour quelle raison ? Même si nous ne pouvons pas faire de conclusion définitive à cause de la contrainte de l'ampleur de notre recherche, nous pouvons essayer de l'expliquer sur la base de certains faits.

D'abord, que ce soit avant ou après 1949, ils étaient et sont restés des citoyens de la République de Chine (Taïwan). En effet, la République Populaire de Chine (Chine) n'existait pas avant le premier octobre 1949 et la République de Chine a gardé son statut de membre du Conseil de Sécurité de l'ONU après 1949, et ce, jusqu'en 1971. Donc, pour eux, l'arrivée à Taïwan en 1949, ce n'était qu'un recul, qu'une retraite militaire de la guerre civile. Par ailleurs, ils n'ont jamais perdu leur citoyenneté ou leur nationalité durant leur vie. Pour eux, Taïwan n'est qu'un lieu dans le déroulé de leur itinéraire de vie. Un Waishengren qui est venu à Taïwan avec le président de l'Université de Taïwan, Fu Si-nian (傅斯年), a dit : « *Je me souviens que Monsieur Fu m'a dit avant son départ pour Taïwan qu'il ne savait pas combien de temps il travaillerait à Taïwan. Il supposait que cela ne durerait pas plus de six mois* ». ⁴⁸⁸ Cette phrase met en évidence la mentalité générale des Waishengren : Taïwan n'est pas la destination finale du déplacement politique et militaire. Pour eux, le slogan « la reconquête de la Chine » n'est pas seulement un slogan et plusieurs raisons expliquent cette idée. D'abord, les Chinois s'étaient habitués aux migrations à cause des guerres depuis 30 ans. Bien que la guerre sino-japonaise fut très dure, elle a finalement été gagnée. Donc, ce n'était pas leur premier déplacement. Ensuite, bien que Mao Zedong n'avait que dix mille soldats quand il a reculé à Yan-an (延安) en 1935, il a gagné finalement la guerre civile. Donc, pour Chiang Kai-shek qui a encore conservé au moins 450 000 soldats, vaincre une force supérieure n'était pas une illusion ni un simple slogan, surtout que le gouvernement du KMT savait pouvoir obtenir le soutien militaire des États-Unis pour lutter ensemble contre l'expansion de la puissance communiste. Enfin, après 1949, la République de Chine et la RPC sont deux unités politiques légitimes, car la première était membre du Conseil de

2016, p.127. 蕭阿勤, 〈流亡與時間、敘事認同與知識建構：重探龍冠海與中國現代化的社會科學研究〉, in 蕭阿勤、汪宏倫(族群、民族與現代國家經驗與理論的反思)。南港, 中央研究院社會學研究所, 2016, 頁 127

⁴⁸⁷ La conception de « la diaspora chinois » est proposée par Zhao Yan-ning (趙彥寧) et celle de « sojourners » est de Yang Meng-hsuan. Yang Meng-hsuan, « Soixante ans en exil de la République de la Chine et la situation internationale du Taïwan d'après-guerre », op. cit., pp.543, 588, 593, 594.

⁴⁸⁸ Yu Xing-juan, *Le jour du départ de Chine*, Taïpei, Jiu-da-wen-hua, 1987, p. 106. 余幸娟, 〈離開大陸的那一天〉, 台北, 九大文化, 1987, 頁 106.

Sécurité de l'ONU jusqu'en 1971. En ce sens, les termes de diaspora, de réfugié politique ou d'exilé ne peuvent pas correspondre au statut des Waishengren de la première génération. Et d'ailleurs, nos enquêtés ne pensent pas qu'ils sont des réfugiés politiques,⁴⁸⁹ des exilés⁴⁹⁰, ou des membres de la diaspora. La République de Chine est leur pays et « Chinois » est leur citoyenneté. Autrement dit, même s'ils « ont connu un certain nombre de ruptures d'environnement matériel, culturel et social, rupture au moins partielle des liens sociaux, découverte de nouvelles normes, insertion dans de nouveaux groupes sociaux, etc., »⁴⁹¹ il n'y a pas eu de rupture de leur nationalité.

Deuxièmement, nous retrouvons dans leur récit que le fait de quitter leur foyer n'est pas leur choix. Le capitaine Zheng a été obligé de rester à Taïwan après avoir rendu visite à son frère aîné pour deux semaines, alors commandant de la base aérienne militaire de Songshan (松山), à Taïpei. Dans ce cas, il est un simple migrant à cause de la guerre. Cela a aussi montré que même si son frère était le commandant de la base aérienne, un poste vraiment important, il avait eu du mal à prévoir le recul du KMT comme dans le cas du chauffeur Liu, car la destination de leur vaisseau était Shanghai, mais il a dû retourner à Taïwan sur ordre urgent en raison de l'occupation du port par les communistes. Donc, quatre sur cinq de mes enquêtés effectuaient son service militaire pour la République de Chine avant et après 1949, ce n'était pas du tout des exilés. Les fonctionnaires et les enseignants waisheng sont dans le même cas, car ils n'ont pas, de toute façon, perdu leur nationalité en tant que citoyens de la République de Chine. D'autre part, pour la RPC, après 1971, quand elle devient le gouvernement unique représentant la Chine sur la scène internationale, la République de Chine n'est plus alors qu'un gouvernement exilé, et l'île de Taïwan, une partie de son

⁴⁸⁹ On définit habituellement comme réfugiés politiques ceux qui, en application de la Convention de Genève de 1951, estiment craindre avec raison d'être persécutés du fait de leur race, de leur religion, de leur nationalité, de leur appartenance à un groupe social ou de leurs opinions politiques et viennent demander l'asile sur le territoire d'un État tiers. Catherine Wihtol de Wenden, « Réfugié politique : une notion en crise ? » *Esprit*, n° 161, 1990, p.73.

⁴⁹⁰ Le point de vue de Marc Robinson ne soutient plus les points de vue des chercheurs taïwanais. Par exemple : « A person who cannot return home without facing death or jail for acts committed against the government is an exile » ; « Taken from refugee, it was first used in England in 1685 of the Huguenots seeking asylum after the Revocation of Edict of Nantes » ; « Exile is the noble and dignified term, while a refugee is more helpless » ; « The Vietnamese, Cambodian, and Lao peasants fleeing from the war zones are, of course, refugees; former Vietnamese politicians living in Paris are exiles ».; « The exile appears to have made a decision, while the refugee is the very image of helplessness, choicelessness, incomprehension, driven from his home by forces outside his understanding and control. We speak of flood refugees, earthquake refugees... », Marc Robinson, *Altogether Elsewhere, Writers on Exile*, Harcourt Brace & Company, San Diego, New York, London, 1994, p.50.

⁴⁹¹ Evelyne Ribert, « Between Silences and Rewritings: Two Approaches to Memory Construction by Spanish Refugees and Economic Immigrants in France », in *Diasporas and Cultures of Mobilities*, "Race" 2, *Diaspora, Memory and Intimacy*, Presses Universitaires de la Méditerranée, 2015, p. 63.

territoire légitime. Donc, tant que la RPC et la République de Chine revendiquent l'un et l'autre que les deux rives de part et d'autre du détroit sont leur territoire souverain, cela signifie que la guerre civile n'est pas finie. Logiquement, si la République de Chine n'est pas un gouvernement exilé, tous ses citoyens ne peuvent pas être considérés comme des exilés, quel que soit leur groupe ethnique. D'ailleurs, selon la recherche sur l'exil pour fuir le nazisme, on considère comme « exilés, ceux pour qui le retour reste durablement interdit »⁴⁹². Même si l'on considère que la guerre civile n'était pas finie, il était trop tôt pour utiliser les termes « durablement interdit » pour décrire le statut quo. Dans les faits, quand le président Chiang Ching-kuo a décrété l'annulation de la loi martiale en 1987, il met fin à l'état d'hostilité militaire et valide l'ouverture du retour en Chine quelques mois plus tard. Les Waishengren peuvent alors choisir d'habiter en Chine et d'y toucher leur retraite.⁴⁹³ D'ailleurs, avant 1987, les deux gouvernements, ouvertement hostiles l'un envers l'autre, se sont montrés bienveillants envers les immigrants politiques des deux rives du détroit. La situation de Monsieur Chen, ce militant chinois, est un bon exemple de cette politique (voir p.31). Jusqu'à aujourd'hui, la RPC n'a pas abandonné l'idée d'une possibilité d'unification par la force militaire pour terminer le statut quo de la séparation territoriale. Quoi qu'il en soit, l'emploi de « exilé » ne correspond ni à la mentalité des Waishengren, ni à la politique de la RPC.

Enfin, certains chercheurs préfèrent utiliser la notion de « diaspora » pour décrire ces Waishengren de la première génération. Mais, dans les travaux de recherche de E. Ma Mung Kuang sur la diaspora chinoise, la diaspora est définie comme la multipolarité de la migration d'un même groupe national, ethnique ou religieux entre différents pays ainsi que l'interpolarité de leurs relations. Selon elle, « la diaspora présente alors deux spécificités : une identité sociale des caractères ethniques et un territoire **discontinu** ».⁴⁹⁴ En ce sens, les

⁴⁹² Marianne Amar, « Habiter en exil », *Hommes & migrations, Revue française de référence sur les dynamiques migratoires*, n° 1323, 2018, p. 60.

⁴⁹³ Les vétérans qui habitent en Chine pour de longs séjours peuvent solliciter le versement de leur retraite, en une fois, trois mois avant leur départ. « Le règlement des retraites pour les vétérans qui veulent habiter en Chine pour de longs séjours ». *Laws & Regulation of the Republic of China*, la date modifiée: le 20 février 2014. Consulté le 19 mars 2021. <https://law.moj.gov.tw/LawClass/LawAll.aspx?media=print&pcode=F0030036> 〈退伍除役軍官士官赴大陸地區長期居住退除給與處理辦法〉, 全國法規資料庫, 修正日期, 民國 103 年 02 月 20 日.

⁴⁹⁴ Comme le rappelle P. Trolliet (1994), la diaspora chinoise est particulièrement intéressante à analyser. Selon E. Ma Mung Kuang (2000), elle constitue la plus grande, la plus ancienne et la plus prospère diaspora au monde, avec 30 millions de Chinois hors de Chine, présents dans plus de cent trente pays, dispersés sur les cinq continents. Plus précisément, E. Ma Mung Kuang (2000) définit la diaspora comme la multipolarité de la migration d'un même groupe national, ethnique ou religieux entre différents pays ainsi que l'interpolarité de leurs relations. En effet, selon l'auteur, le sentiment de partager une origine commune géographique et/ou ethnoculturelle, réelle ou supposée, se développe au cours de la migration. Cette identité est orientée vers le

Continentaux et les Taïwanais de souche qui sont originaires de l'ethnie Han, partagent des croyances religieuses, une culture et un système d'écriture identique. Mais, quelle est-elle la différence entre ces nouveaux migrants Han et ceux plus anciens si des chercheurs préfèrent l'emploi de « diaspora » ? Par ailleurs, s'agissant de « territoire discontinu », Taïwan est historiquement et constitutionnellement une partie du territoire chinois à partir des 1683. Même si l'île a cédé au Japon en 1895, elle est restituée à la République de Chine en 1945.

Au cours de notre entretien, j'ai observé qu'il y avait trois périodes dans la lente mutation de l'identification des Waishengren de la première génération. Pendant la première période, « la reconquête du continent chinoise » n'était pas un rêve. On peut comprendre leur mentalité à travers le dialogue des voisins de Zhu Tien-wen :

« À quoi bon d'acheter une maison ? Acheter une maison pour s'installer ici signifie-t-il abandonner le retour en Chine ? »⁴⁹⁵ demande un Waishengren de la première génération.

Mais cette attente fut brisée lorsque le libérateur national (民族救星), Chiang Kai-shek, décéda. C'est alors que le processus d'identification est entré dans une deuxième période. Ceux de la première génération sont devenus plus pragmatiques, avec une conscience d'un séjour plus long. Cependant, ils ont embrassé une mentalité de « passant » et de « réfugié », car il était émotionnellement difficile pour eux d'imaginer un lien brisé avec leur terre natale. C'est pourquoi quand j'ai demandé à Monsieur le général Wu s'il pensait qu'il était Taïwanais après un long séjour à Taïwan depuis 68 ans, il a simplement répondu :

« Je suis un passant (guo-ke, 過客) ! »⁴⁹⁶

passé, vers la conservation d'une mémoire des origines et la constitution d'une histoire de ses origines. Par ailleurs, le caractère principal de la diaspora est celui de la discontinuité territoriale. Il n'y a pas de territoire homogène, mais des micro-territoires reliés entre eux avec la circulation de biens, de personnes et d'informations mais aussi grâce à la conscience diasporique : le fait de savoir qu'il y a d'autres semblables en d'autres lieux. Joy Raynaud, « Nouveaux territoires et nouvelles identités culturelles : revue des études sur la diaspora chinoise à l'ère d'Internet », *Nouveaux usages numériques et territoires*, 25-1/2, 2011, p.47. Selon le dictionnaire des sciences humaines, la diaspora est une « conscience de former un peuple disséminé par-delà les frontières politiques fait partie intégrante de l'expérience de la diaspora et de la condition sociale qu'elle implique ». Sylvie Mesure et Patrick Savidan (rédacteurs), *Le dictionnaire des sciences humaines*, op.cit., p.277. Dans ce sens, l'emploi de mot « diaspora » n'a rien à voir avec le statut des Waishengren qui n'ont jamais perdu leur nationalité en tant que citoyens de la République de Chine, ni ont quitté leur territoire national, car Taïwan est restitué à la Chine en 1945 par le Japon. (Les phrases soulignées sont le fait de l'auteur de cette thèse.)

⁴⁹⁵ Zhu Tien-wen, « Le logement est fait par les papiers », in *Le texte du serment d'or*, op.cit., p.75.

⁴⁹⁶ Monsieur Wu n'est jamais revenu chez lui, car ses parents et ses frères étaient morts. En fait, Stéphane Corcuff a aussi observé ce phénomène dans sa recherche sur les Waishengren. Stéphane Corcuff, *Vent doux et soleil léger : Les Waishengren à Taïwan et la transition identitaire*. Taïpei, Yun-chen-cong-kan, 2004, p. 32. 高格孚, 〈風和日暖：台灣外省人與國家認同的轉變〉, 台北, 允晨叢刊, 2004, 頁.32.

Enfin, la troisième période commence lorsque le retour en Chine est devenu possible. Dans ce contexte de processus d'identification, l'emprunt de la notion de « diaspora » ne correspond pas du tout au cas des Waishengren. Aussi, convient-il peut-être de parler d'une « mémoire réfugiée » au lieu d'une « mémoire exilique » ou d'une « mémoire diasporique ». ⁴⁹⁷ D'ailleurs, au sens strict, il ne convient pas de confondre la « mémoire réfugiée » ou la « mentalité réfugiée » ⁴⁹⁸ d'avec le statut du « réfugié ». En ce qui concerne l'emploi du mot de « réfugié », les Waishengren qui ont éprouvé « une mémoire/expérience réfugiée » ne sont pas des « réfugiés », car ce dernier mot est un nom qui représente un statut juridique et social, tandis que le premier mot est un adjectif exprimant leur histoire vécue pendant les guerres. En conclusion, pour les Waishengren qui n'ont jamais changé de nationalité, l'emploi du mot *réfugié*, pour qualifier leur statut social comporte un sens stigmatisant.

2.1.1.2. La mémoire sur les événements 2.28 (avant 1949)

Étant donné que peu de Waishengren sont arrivés à Taïwan avant les événements 2.28, il est difficile de recueillir l'histoire des victimes waisheng pendant l'événement. Selon « la version taïwanaise » du « rapport de la recherche sur les événements 2.28 », publié par « La Fondation commémorative des événements 2.28 », l'événement a démarré par l'attaque des Waishengren et a fini par le massacre des Benshengren. ⁴⁹⁹ Cependant, pendant cet événement, il y a aussi eu les victimes waisheng tuées et blessées par des Benshengren cherchant à se venger. Donc, au sens humanitaire, il faut prendre en compte toutes les victimes, que ce soit les Waishengren et les Benshengren, dans un souci de justice et de vérité à propos des événements 2.28. ⁵⁰⁰ Toutefois, comme la plupart des victimes waisheng étaient venues seules de Chine, sans papier, sans camarades, peu de temps avant les événements 2.28, leur décompte semble impossible. En ce qui concerne cette mémoire, trois sur six de mes enquêtés en ont entendu parler avant l'ouverture de ces archives. Monsieur le lieutenant-colonel Lu (87 ans), s'est engagé dans l'Armée de Terre comme officier en

⁴⁹⁷ Selon Evelyne Ribert, les réfugiés espagnols arrivés en France suite à la guerre civile, puis les immigrants économiques espagnols arrivés en France dans les années 50 et 60 ont véhiculé une « mémoire exilique » et une « mémoire diasporique ». Evelyne Ribert, « Between Silences and Rewritings: Two Approaches to Memory Construction by Spanish Refugees and Economic Immigrants in France », op. cit., pp. 63-80.

⁴⁹⁸ Le sociologue Hsiao A-chin a utilisé « la mentalité exilée » dans son article. A-chin Hsiao, « A generation in-itself: authoritarian rule, exilic mentality, and the postwar generation of intellectuals in 1960s Taiwan », *The Sixties, A Journal of History, Politics and Culture*, Vol. 3, n°1, 2010, pp.1-31.

⁴⁹⁹ Citation en chinoise: « 事件始於本省人攻擊外省人，而結束於鎮壓屠殺大量的本省人 », Su Yao-chong, « Discussion sur les blessés et les morts waisheng pendant les événements 2.28 », op. cit., p.651.

⁵⁰⁰ Ibid., p.651.

1944. Pour calmer le conflit, la division N° 21 dans laquelle il servait à ce moment-là, est dépêchée à Taïwan juste après l'événement pour renforcer la présence militaire.⁵⁰¹ Sur l'incident, il en savait très peu. Il raconte :

« C'était un tabou à cette époque. Ce dont j'ai entendu parler, c'est un incident, une mutinerie. L'événement 2.28 est un terme qu'on a entendu après. Ce que j'ai su, c'est que les troupes qui étaient intervenues pendant l'événement étaient mal disciplinées. C'est la raison pour laquelle notre troupe, bien disciplinée, a été envoyée à Taïwan le 8 mars 1947 pour effectuer une mission de sécurisation ».

Après 1990, alors que cet événement était devenu un sujet de polémique à Taïwan, Monsieur le restaurateur Wang, de la deuxième génération, a demandé à son père de lui raconter ce qu'il savait de cette période, car il était à Taïwan à ce moment-là. Il a raconté :

« Mon père était venu à Taïwan à plusieurs reprises avant 1948 pour son travail comme homme d'équipage sur un navire sous pavillon japonais. Le jour même des événements, le navire a accosté au port de Keelung. Il a vu des hommes blessés se réfugier dans le navire, mais toutes les victimes continentales étaient des célibataires, sans famille à Taïwan, donc des anonymes. Mon père a dit qu'il était impossible de savoir le nombre de victimes continentales tuées par les Taïwanais de souche en colère ».

Par rapport aux récits de Monsieur Lu et Monsieur Wang, le récit de Monsieur Fu sur l'événement est plus complet et vivant, car c'est la mémoire vive de son père.

« L'événement avait explosé dans la maison de thé Tien-Ma (天馬茶房)⁵⁰² qui était à 250 mètres de notre maison de thé (qui s'appelle la maison de thé Chen Mei-cheng, 陳美盛茶行) où nous habitons à l'étage supérieur. Au début, ce n'était qu'un incident. Étant donné que mon grand-père parlait le même dialecte (il était issu de la même origine que ses voisins minnan), il a réussi à cacher son statut de ressortissant chinois dans le milieu du commerce pour éviter une éventuelle xénophobie. Tout le monde pensait que nous étions des migrants anciens (arrivés à Taïwan avant 1897). Pendant les événements 2.28, mon père travaillait au Lycée Secondaire à Taipei (北二女中). Se rendant compte que ses collègues continentaux risquaient d'être attaqués par des xénophobes minnan, il les a cachés chez nous jusqu'à

⁵⁰¹ Il est logique que Chiang Kai-shek ait conservé les troupes les mieux formées en Chine pour y lutter contre les communistes. D'ailleurs, la plupart des forces militaires dont les armées 62 et 70 (le terme d'armée désignant ici est une unité supérieure à une division) qui étaient arrivées à Taïwan en 1945 pour la récupération du territoire des mains des Japonais ont été dépêchées en Chine l'une après l'autre, en 1946 et 1948, pour participer à la guerre civile. On peut donc déduire que les événements 2.28 était un incident non-désiré par le gouvernement du KMT et que la force militaire à Taïwan au cours de l'incident était faible.

⁵⁰² C'était une sorte de maison de thé, un endroit où l'on pouvait boire ou manger. On peut en retrouver une publicité dans le journal du 23 juillet 1946 (voir l'annexe 10).

l'arrivée des troupes de Chine (note de l'auteur : les troupes auxquelles Monsieur Lu appartient) ».

En fait, le recueil des récits de Waishengren sur les événements 2.28 n'entraîne pas dans mon projet par rapport à la mémoire de la première génération. D'abord, car, peu de Waishengren sont arrivés à Taïwan avant 1949. Donc, même s'il y a eu des victimes waisheng, il est difficile de trouver des témoins parce qu'ils n'avaient pas de proches à Taïwan. Ensuite, comme cela a été dit par Su Yao-chong : « s'agissant des victimes waisheng, il existe un stéréotype dans la société taïwanaise qui qualifie les Waishengren comme étant des “dominateurs”(統治者), les victimes waisheng sont ainsi ignorées lors des recherches ». ⁵⁰³ En conséquence, ils sont presque oubliés dans la société. Enfin, comme le gouvernement du KMT avait tenté d'effacer et de cacher cette histoire avant l'apparition du mouvement d'opposition, les archives qu'il a constituées sont devenues douteuses, notamment sur le nombre de victimes des deux côtés. Par exemple, selon les recherches de Su Yao-chong, le nombre de victimes continentales a été exagéré par le gouvernement d'alors. C'est la raison pour laquelle aucun des deux camps ne croient à la version de l'autre au niveau du nombre des victimes, que ce soit les Taïwanais de souche ou les Waishengren. Donc, la découverte d'un chiffre exact n'est pas l'objet de mes recherches. Ce qui m'intéresse par contre, c'est le conflit entre les mémoires individuelles, collective et officielle.

En conclusion, au fur et à mesure que le temps est passé et que le cadre politique et social a évolué, le groupe dominant d'hier est devenu le groupe dominé d'aujourd'hui, c'est-à-dire que les Waishengren ont perdu leur puissance pour faire entendre leur voix sur les sujets politiques. Cela expliquerait la réticence générale dont les enquêtés waisheng de la première génération ont montré au niveau du partage de leur mémoire collective. Il est difficile pour les soldats ayant participé aux diverses “guerres” (sino-japonaise, guerre civile, bataille d'artillerie 8.23, etc.), arrivés à Taïwan deux ans et demi après les événements 2.28, d'accepter d'être aujourd'hui les boucs émissaires des événements 2.28 à travers « l'enseignement de l'histoire, les monuments, les commémorations et les usages politiques du passé »⁵⁰⁴ organisé par le PDP.

En effet, il existe une contradiction entre la mémoire vive et la mémoire officielle à Taïwan. Autrement dit, les mémoires dans l'île de Taïwan ne sont pas constituées « des

⁵⁰³ Su Yao-chong, « Discussion sur les blessés et les morts waisheng pendant les événements 2.28 », op. cit., p.1.

⁵⁰⁴ Marie-Claire Lavabre, « “La mémoire collective” entre sociologie de la mémoire et sociologie des souvenirs », op.cit., p.5.

gloires communes dans le passé » ni d'« une volonté commune dans le présent », alors que ce sont des « conditions essentielles pour être un peuple ». ⁵⁰⁵

2.1.1.3. La mémoire collective (après 1949)

En ce qui concerne la mémoire collective après 1949, nous avons observé que nos enquêtés waisheng de la première génération se sont montrés plus volontaires lorsqu'ils parlaient du passé avant 1949, tandis qu'ils étaient plutôt indifférents quand nous changions de sujet pour aborder leur mémoire après 1949. On peut essayer de trouver les raisons de ce manque d'intérêt. D'abord, si nous prenons leur métier en compte, par exemple, pour les capitaines de navire, marchand et militaire, nous remarquons qu'ils n'ont pas eu beaucoup d'occasions de s'intégrer dans la société taïwanaise en raison de la nature de leur métier. Ensuite, une vie sans contact social était quelque chose de banal et simple pour eux. Cette absence de volonté d'intégration montre que ce sont les sentiments, l'affection, qui décident de l'importance de tel ou tel souvenir du passé. Les souvenirs de leur vie en Chine ne totalisent qu'un tiers ou un quart de leur vie, et pourtant, ce sont ces souvenirs qui occupent presque toute leur mémoire. Donc, on peut voir, à travers le choix de narration sur leur histoire de vie, l'année 1949 comme un moment clef dans leur construction identitaire. Autrement dit, le sujet sur lequel ils préféreraient s'exprimer implique un processus de choix. Enfin, qu'il s'agisse de moments de douleur ou de souffrance, directe et indirecte, de leur mémoire vive, les souvenirs de cette époque se sont sublimés et transformés en une nostalgie esthétique. Ce phénomène est totalement contraire à celui de leur femme pour ce qui est de leur vie après le mariage.

2.1.1.4. L'autre influence importante sur les représentations mémorielles : le retour au pays natal des Waishengren (à partir de 1987)

La séparation avec la famille, que ce soit avec les parents ou une jeune épouse, a été une expérience de traumatisme historique pour les Waishengren. Personne parmi eux ne pouvait imaginer que ce serait une séparation d'une durée de 37 ans ! Pendant cette longue période de séparation, quelques-uns ont perdu leurs parents, la femme qu'il venait juste d'épouser, des frères ou des sœurs. Donc, les retrouvailles étaient leur rêve, nuit et jour. En 1987, 37

⁵⁰⁵ Selon Ernest Renan, « avoir des gloires communes dans le passé, une volonté commune dans le présent : avoir fait de grandes choses ensemble, vouloir en faire encore, voilà les conditions essentielles pour être un peuple ». Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation ?* Paris : Mille et une nuits, 1997, p. 32.

ans après avoir quitté la Chine, le KMT a finalement levé la loi martiale, ouvrant ainsi la porte d'un retour en Chine pour répondre à l'appel des Waishengren. Pour ces Waishengren de la première génération, ce retour nostalgique sur les lieux perdus revêt une signification de compensation quoi qu'il en soit. Il y a eu par exemple, le don fait par Monsieur le colonel Chang pour la construction d'un temple collectif des ancêtres dans son village (Voir p.251). En Chine, de 1950 à 1987, les changements sociaux ont été structurels et fondamentaux. Les membres des familles restés sur place en Chine ont vécu une succession de forts mouvements politiques, avec le Mouvement Anti-Révolutionnaire (1958-1962), puis le Grand Bond en Avant (1958-1960), ensuite la Grande Famine (1959-1961), après la Révolution Culturelle (1966-1976) jusqu'à la réforme de Deng Xiaoping en 1978. Donc, certains des membres des familles sont décédés à cause des nombreuses persécutions. D'ailleurs, étant donné que les Waishengren étaient des militaires, des fonctionnaires et des partisans du KMT, leurs parents, leur femme et leur frères en Chine étaient catalogués comme des « mauvais éléments » (*huaifenzi*, 壞份子), comme faisant partie des ennemis du Peuple, et traités comme des rebuts de la société. Ainsi, pendant la Révolution culturelle, essentiellement de 1967 à 1969, la lutte contre ceux entrant dans l'une des cinq catégories considérées comme noires ou mauvaises, conduit à la persécution et à la mort de millions d'individus. L'association familiale suffit alors à être classée comme anti-révolutionnaire.⁵⁰⁶ Aussi, les proches des Waishengren ont été critiqués, poursuivis, harcelés mentalement sans pitié par les communistes et les jeunes Gardes Rouges. Beaucoup de Waishengren se sentaient donc coupables pour ces souffrances subis par leurs parents et leur famille, même si venir à Taïwan avec le KMT ne fut pas leur volonté, comme l'a raconté Monsieur Liu, le chef d'un village de vieux soldats waisheng dans la ville de Zouyin, que j'ai vu dans un reportage télévisé :⁵⁰⁷

« En tant que chef du village, j'ai eu l'occasion de contacter un millier de soldats célibataires dans mon village et écouter leurs histoires. Certains parmi eux furent recrutés de force par l'Armée du KMT lorsqu'ils étaient sortis de chez eux pour faire une course ou

⁵⁰⁶ Anonyme, « Chronique des années noires en Chine :1958-1978, Parcours d'une étudiante, du collège à l'université ». *Les Cahiers d'Outre-Mer*, n° 253-254, 2011, pp. 35-68.

⁵⁰⁷ De 2003 à 2019, Monsieur Liu a rapporté une centaine d'urnes funéraires d'anciens combattants en Chine. Ces bonnes actions ont été répandues par des médias à partir de 2010. Des journalistes sont venus l'interviewer et des reportages sont publiés à la Une de journaux et à la télévision. Monsieur Ma, alors Président, lui a rendu visite. Il est ainsi connu du grand public à Taïwan et en Chine. <https://www.ettoday.net/news/20190118/1359357.htm>. Consulté le 15 août 2021 (voir l'annexe 24).

une promenade dans la rue, sans même dire au revoir à leurs parents ou à leur nouvelle épouse ».

Parmi mes enquêtés, il n'y a que deux Waishengren dont la mère était encore vivante en 1987, lorsque le gouvernement a annoncé la politique d'ouverture spécialement pour les Waishengren. Monsieur le colonel Chang a donc pris sa retraite un an avant l'échéance de son service dans l'institution militaire pour rendre visite à sa mère bien qu'il ne puisse pas toucher 100% de sa retraite en raison d'une ancienneté insuffisante. Sa femme a ajouté :

« À partir de cette année, on s'y est rendu chaque année pendant une semaine ou un mois. C'était la campagne, un endroit vraiment sous-développé à cette époque par rapport à Taïwan. Comme un enfant, il restait avec sa mère toute la journée durant nos séjours. Dix ans après (1998), sa mère est décédée à l'âge de 93 ans. Il n'y est plus retourné après ».

La narration de Mme Chang a soulevé une question : Pourquoi Monsieur Chang n'est-il plus revenu dans son village natal après la mort de sa mère ? Quel souvenir du passé est plus significatif pour lui : la terre natale, l'enfance ou la mère ? Une fois que son rêve de revenir au village natal a été réalisé et que le passé a été représenté, son esprit s'est-il calmé ? J'ai ainsi posé une question à Monsieur Chang, un homme âgé de 94 ans : *« À quoi pensez-vous souvent quand vous êtes seul ? »*. Il a d'emblée répondu : *« Je pense à ma famille (dans mon village natal) »*(我想家).

Il est reconnu que le terme de « famille (家) » a un caractère polysémique pour les Waishengren qui se sont mariés aussi à Taïwan. Étant donné que ses parents étaient décédés et qu'il n'était plus revenu dans sa famille d'origine après la mort de sa mère, sa réponse m'avait rendu perplexe jusqu'au jour où j'ai fait un entretien avec Monsieur Liu, le chef du village évoqué plus haut. En ce qui concerne le retour de la famille en Chine, il explique ainsi :

« Après qu'ils (les vieux soldats de son village) soient revenus au village natal, soit après presque 40 ans de séparation, ils se sont rendus compte que la réalité n'était pas ce qu'ils avaient imaginé : soit leurs parents étaient décédés, soit la relation au sein de leur fratrie n'était pas aussi intime que prévu. En conséquence, le rêve entêtant de leur village natal s'est brisé et ils ne voulaient plus y revenir. J'évitais le sujet de leurs souvenirs du passé quand nous bavardions, car cela les faisait pleurer et les attristait ».

Il nous semble que le sentiment de retrouvailles de chaque personne est différent. Pour certains, comme Evelyne Ribert l'a décrit dans sa recherche : « Se rendre au village

s'apparente à une confrontation avec le passé et avec la réalité ». ⁵⁰⁸ Avant le retour, la nourriture spirituelle pour les Waishengren est la correspondance par courrier et les photos venues de Chine. Cette correspondance a ravivé leurs souvenirs du passé et enrichi leur imagination. Chaque fois qu'ils recevaient des lettres et les relisaient (voir l'annexe 9), la représentation du passé, de l'amour maternel et paternel, était remise en scène de telle sorte que leur nostalgie était aggravée. L'envie de retour au village natal était devenue de plus en plus forte. Dans ce cas, le retour a-t-il apaisé leur douleur et leur nostalgie ? Pas forcément ! Au contraire, après le retour, ils sont peut-être revenus déçu, car pour certains Waishengren, il existait un grand décalage entre la réalité et les souvenirs qu'ils avaient en mémoire. Cela signifie-t-il que leur sentiment d'appartenance à leur foyer a été affaibli du fait que leur souvenir du passé a été brisé ? Peu probable ! Pour bien saisir l'importance de ce sentiment d'appartenance, je reviens sur la rencontre qui a été relatée par Monsieur le chef Liu. Il raconte qu'un jour, en 2003, un ancien combattant est venu à son bureau avec deux bouteilles d'alcool de sorgho (高粱酒) dans les mains et une demande. Après avoir bu un coup d'alcool, l'ancien combattant a dit :

« Chef du village, pourriez-vous me ramener chez moi et mettre mes cendres à côté de la tombe de mes parents après ma mort ? Je n'ai jamais accompagné mes parents et m'occuper d'eux quand ils étaient vivants. Je souhaite pouvoir les accompagner éternellement après la mort ».

Monsieur Liu n'avait pas pris sa demande au sérieux à ce moment-là et lui avait simplement répondu : *« Je vous le promets, mais soignez-vous bien ! »* Ce n'est que quelques mois après, quand il a été informé du décès de l'ancien combattant, qu'il a commencé à ressentir la lourde responsabilité de sa promesse. Monsieur Liu a dit :

« D'abord, j'ai contacté ses proches en Chine et ensuite acheté deux billets d'avion (un pour le mort) ⁵⁰⁹ et j'ai emmené son urne funéraire dans son village natal en Chine. Enfin, je l'ai installée à côté de la tombe de ses parents avec l'aide de ses proches. Dès lors, vu ce que j'avais fait, ⁵¹⁰ quelques anciens combattants m'ont confié leur volonté d'installer leur urne de cendres dans leur village natal ».

⁵⁰⁸ Evelyne Ribert, « Tourisme républicain des racines en Espagne, Vers un apaisement de la mémoire et une réconciliation ? » *Ethnologies*, Vol. 39, N° 2, 2017, p.107.

⁵⁰⁹ Selon Monsieur Liu, la raison pour laquelle il a acheté un billet d'avion pour le mort, c'est qu'il pense que poser le pot de cendres à terre n'est pas respectueux pour le mort. Par ailleurs, comme il est devenu de plus en plus reconnu par les employés de compagnies aériennes, ils lui ont offert un siège gratuit, si possible, en organisant sa place dans le dernier rang pour qu'il puisse profiter d'une place vacante, car normalement les voyageurs n'aiment pas choisir les sièges dans le dernier rang s'ils ont le choix.

⁵¹⁰ <https://www.youtube.com/watch?v=NPa0reZJxOI>.

En fait, le retour pour chaque personne a des effets variés au niveau du « retour des affects mis à distance et des deuils non faits »⁵¹¹ : certains ont perdu les membres de leur famille avant 1987 ; certains ont encore de la famille vivant en Chine ; certains ont décidé de faire un séjour long, d'autres, un séjour éternel (après leur mort) en Chine ; certains ne voulaient que faire le tour des lieux où « ils ont passé une partie significative de leur enfance ».⁵¹² De toute façon, leur voyage de mémoire en Chine « prend la forme d'un double retour. Retour géographique, retour identitaire »⁵¹³.

Cependant, après la réalisation du rêve de revenir chez eux, il nous semble que pour certains Waishengren, le « retour » n'a pas apaisé le sentiment de nostalgie, au contraire, il a troublé leur esprit. Ainsi, leur terre natale, dans leurs souvenirs du passé, a pu devenir une terre étrangère. Dans ce cas, ce retour est-il négatif par rapport à la représentation du passé ? Pour ceux qui n'ont fait qu'un retour en Chine pour quelque raison que ce soit, leur souvenir du village natal n'a jamais disparu. Par contre, il les a obsédés. C'est pourquoi un mélange de traumatisme et de nostalgie règne dans leur esprit. Quelle en est la raison ? D'abord, la disparition des membres de la famille ne signifie pas l'extinction de leur nostalgie⁵¹⁴, mais le redoublement de cette nostalgie, car ils n'ont jamais pu dire au revoir à leurs parents quand ils étaient vivants, ni en faire le deuil. Ensuite, la nostalgie de la mère (un phénomène général lors de mes entretiens) s'est transformée en une nostalgie du lieu, du passé, d'une époque ainsi que de l'État. En chinois, le mot de “*Guojia*” (l'État) est composé de deux caractères : l'État (guo) et la famille (jia). Comme on le retrouve dans le texte de la chanson intitulée « *l'État* » composé par Liu Jia-chang (1940-)⁵¹⁵ : « *Il n'y a pas de famille sans État* ». La notion de l'État, ou du « couple État-Nation »⁵¹⁶ est déjà inscrite dans leur esprit. Malgré tout, pour les immigrants continentaux, la séparation d'avec leur foyer, leur terre et leur nation était un acte involontaire et imprévu. Dès lors, la nostalgie est omniprésente et « elle prend la forme

⁵¹¹ Rachel Rosenblum, « Voyages de mémoire, Le retour sur les lieux de trauma », Presses Universitaires de France, *Revue française de psychanalyse*, 2016, Vol.80, p.501.

⁵¹² Ibid., p.506.

⁵¹³ Ibid., p.505.

⁵¹⁴ Le terme de « nostalgie » n'entre dans le vocabulaire populaire que durant la seconde moitié du XX^{ème} siècle. Comme le remarque Fred Davis, une culture de la nostalgie est née dans les années 1960 et 1970 aux États-Unis, une époque de grands bouleversements sociaux étayés par la diffusion massive de la culture des médias et de la commercialisation du passé. D'ailleurs, Pierre Nora rend compte de l'émergence en France d'une posture moderniste nostalgique vis-à-vis du passé dans ses volumineux *Lieux de mémoire*. Olivia Angé et David Berliner, « Pourquoi la nostalgie ? » *Terrain, Anthropologie & Sciences humaines*, n°65, 2015, p. 6.

⁵¹⁵ Monsieur Liu (劉家昌) est un compositeur et réalisateur réputé à Taïwan.

⁵¹⁶ « Comprendre pourquoi la conjonction s'est défaite sous une nouvelle poussée désacralisante reviendrait à montrer comment, dans la crise des années trente, au couple État-Nation s'est progressivement substitué le couple État-société ». Pierre Nora, *Les lieux de mémoire, tome 1, La république*, op.cit. XXII

d'affect, de rhétorique ou de pratique, participe à la construction des identités collectives sociales, ethniques et nationales ». ⁵¹⁷

2.1.2. La mémoire des femmes taïwanaises de souche (avant 1949 et leur mariage)

Pour analyser la mémoire des femmes bensheng de la première génération, nous choisissons le moment de la cérémonie du mariage mixte comme un repère temporel du clivage de période car avant cette cérémonie, elles vivaient dans la communauté bensheng, mais après, elles ont vécu dans la communauté waisheng. En ce qui concerne la mémoire collective et historique de ces femmes taïwanaises de souche, elles ont vécu deux périodes historiques : la période coloniale japonaise et la période de la République de Chine. Pour comprendre l'influence du passé sur le présent, il faut écouter le récit de leur mémoire.

2.1.2.1. La mémoire sur l'expérience coloniale

« Retour des Wansheng » (灣生回家) ⁵¹⁸ est un film documentaire racontant les histoires des « Japonais nés à Taïwan » (Wansheng) pendant la colonisation japonaise ⁵¹⁹. Une fille de Wansheng qui a accompagné son père lors d'un voyage à Taïwan a partagé ses commentaires. Quand on lui demande ses impressions sur les Taïwanais, elle a répondu :

« Parmi les peuples asiatiques colonisés par le Japon, les Taïwanais sont plus chaleureux en accueillant les japonais ».

Nous pouvons trouver le même ressenti dans l'autre film documentaire « 台灣人生 » (Taïwan identité) ⁵²⁰. Toutes les personnes taïwanaises interviewées étaient capables de parler très bien japonais et se souvenaient de la période coloniale. Certains parmi eux se considéraient comme des Japonais et se plaignaient que le gouvernement japonais les ait abandonnés. Les parents de Mme la restaurateur Wang, de la génération des baby-boomer, sont dans ce cas. Elle se souvient :

« Mes parents adoraient les Japonais et étaient hostiles aux groupes ethniques différents, dont les Hakka et les Waishengren ».

⁵¹⁷ Olivia Angé et David Berliner, « Pourquoi la nostalgie ? » op. cit., pp. 5,8.

⁵¹⁸ Ce film, sorti en 2013, remporte en 2105 le prix du meilleur documentaire lors du 25^{ème} festival cinématographique du Golden Horse (金馬獎).

⁵¹⁹ Le terme de « wansheng » a une connotation discriminatoire dans la société japonaise. Il qualifie les Japonais qui sont nés à Taïwan pendant la période de colonisation. Les Japonais nés au Japon peuvent discerner une nuance, un accent dans la prononciation de ces Japonais nés à Taïwan.

⁵²⁰ Ce film réalisé par Sakai Atsuko, une journaliste japonaise, sort en 2009.

En fait, pour ce qui est de l'attitude envers les Japonais, il existe un phénomène contradictoire dans la société taïwanaise. En général, les sentiments des sympathisants du PDP envers les Japonais sont plus positifs que ceux des sympathisants du KMT de la première et la deuxième génération. On peut alors se demander pourquoi les Coréens qui ont aussi été colonisés comme les Taïwanais par le Japon, détestent autant les Japonais, leur reprochant sans cesse les traitements inhumains pendant la Seconde Guerre mondiale et en demandant une indemnisation pour les femmes de réconforts et l'emploi forcé des ouvriers⁵²¹. À l'opposé, le PDP et ses sympathisants ont manifesté leurs remerciements à la contribution japonaise⁵²² et une indifférence pour le sort subi par les « femmes de réconfort ». Cette différence viendrait-elle d'une « évocation ou de référence élective au passé »⁵²³ ? Leur mémoire serait-elle une riposte face à l'enseignement de la décolonisation par le KMT ? La raison pour laquelle nous nous intéressons à la mémoire de la colonisation et à l'expérience anticolonialiste, c'est dans le but de trouver la relation de cause à effet entre l'expérience de vie et l'identification des Taïwanais de souche, notamment des épouses de Waishengren.

Mme la générale Wu, la fille du maire d'un canton au sud de Taïwan, est la femme la plus âgée parmi mes enquêtées. Née en 1933, elle a passé ces 12 premières années à vivre de façon très proche avec les Japonais sous le régime colonial. En fait, les souvenirs personnels de Mme Wu sur les Japonais sont très négatifs, alors que son père était maire et que sa famille a maintenu une relation proche avec les colonisateurs. Elle m'a dit qu'elle n'a jamais compris pourquoi certains Taïwanais ayant vécu sous le joug des Japonais, notamment par exemple l'ancien président Lee Teng-hui, aimaient les Japonais. Pendant les dernières années de la Seconde Guerre mondiale, les bombardiers américains passaient fréquemment au-dessus de Taïwan. Craignant d'être la cible de bombardements, les fonctionnaires japonais avaient quitté leur bureau et leur logement dans le centre-ville et se dispersaient dans les campagnes où les paysans taïwanais habitaient. En ce qui concerne le contrôle alimentaire effectué par le gouvernement colonial, elle se souvient que :

⁵²¹ « *L'île navire de guerre* » est un film historique sud-coréen coécrit et réalisé par Ryoo Seung-wan, sorti en 2017. Il raconte la vie et le récit de l'évasion de Coréens déportés dans l'île. Derrière les murailles ceignant l'île navire de guerre (selon la traduction en français de son nom japonais) ont été déportés 800 travailleurs forcés coréens pendant la Seconde guerre mondiale. 134 d'entre eux y sont morts, et ceux qui tentaient de fuir étaient torturés.

⁵²² Wang Horng-luen, « The historical perception problem in Taiwan : viewpoints, war, and frames », *Le sociologie de l'Asie de l'Est de 21^{ème} siècle*, n°6, 2014, p.74. 汪宏倫, 〈台灣的歷史認識問題初探：史觀、戰爭、框架〉, 21世紀東亞社會學, 6 (2014.3), 頁 74.

⁵²³ Marie-Claire Lavabre, « Paradigmes de la mémoire », *Transcontinentales*, Vol. 5, 2007, p.142.

« Même si ma famille possédait beaucoup de riz et de cochons, nous n'avions pas le droit de les manger. Nous devions donner le riz que nous avons produit et les cochons que nous avons élevés aux Japonais et manger le riz et la viande de porc qui étaient distribués. Par ailleurs, à cette époque, les troupes japonaises se sont aussi dispersées dans les campagnes en quittant les villes. Les soldats japonais étaient très méchants. Quand les enfants rencontraient des soldats japonais sur les routes, ceux-ci les frappaient. Donc, craignant d'être frappés par eux, nous changions toujours de chemin, en prenant plutôt des sentiers ».

Clairement, Mme Wu déteste les Japonais. Quand elle m'a raconté ses souvenirs, alors qu'elle avait déjà 84 ans, elle ressentait toujours de la colère. Elle a dit que les jeunes Taïwanais aujourd'hui n'avaient aucune idée de la souffrance que les gens de sa génération avaient éprouvé. Cependant, il semblait intéressant de comparer son attitude avec celles de ses trois frères qui avaient étudié au Japon pendant la colonisation. Selon le fils de Mme Wu, devant lui, l'attitude de ses oncles envers les Japonais était plus nuancée. Cela a montré qu'il existait une certaine partie, parmi l'élite des Taïwanais de souche qui avait reçu une formation au Japon à cette époque, qui avait gardé un souvenir positif envers les Japonais au fur et à mesure du passage du temps.

Pour Mme la colonelle Chang, née en 1945, l'image de la colonisation s'est formée d'après le récit évoqué de son père : « les Japonais étaient méchants ».

En tout cas, il n'est pas difficile de saisir l'image négative des Japonais dans les romans et les films. L'image des Japonais était très mauvaise pendant la colonisation, surtout celle de la police. Dans le roman intitulé « Provoquer les troubles » (惹事) de Lai He (賴和), le statut d'une poule de la police est supérieur à celui d'un Taïwanais. Craignant la sévérité de leur propriétaire, les habitants respectaient les poules. Se rendant compte qu'elles étaient supérieures, les poules osent alors entrer dans le potager des voisins pour y manger les légumes. Dans le film intitulé « Le maître de marionnettes » mis en scène par Hou Xiao-xian (侯孝賢), le chef japonais du maître Li Tien-lu (李天祿) est un personnage qui discriminait ses subordonnés taïwanais pendant la colonisation japonaise.⁵²⁴

Malgré tout, il reste des Taïwanais de la première génération qui ont embrassé une vision positive de la colonisation, comme les personnes dans le documentaire « *Taiwan*

⁵²⁴ Lai He, « Provoquer les troubles », Rédacteurs : Zhong Zhao-zheng, Ye Shi-tao, *La revue de littérature taïwanaise*, Taïpei, Yuan-jing-chu-ban-she, 1979, p.89. 賴和, <惹事>, 鍾肇政、葉石濤主編, 台灣文學全集(1)台北, 遠景出版社, 1979, 頁 89.

identité ». ⁵²⁵ Tout cela montre que la contradiction mémorielle aggravée par l'idéologie indépendantiste apparue après les années 1980 dans la société taïwanaise rend le dialogue mémoriel entre les deux camps de plus en plus impossible. Pour Pierre Nora, « mémoire et identité vont de pair » ⁵²⁶. En effet, la narration historique de chaque camp implique la mise en œuvre de leur identification comme l'a dit Donald E. Polkinghorne :

« In general, narrative is a kind of cognitive structuring that uses the configural properties of employment to organize actions and happenings into temporal wholes. This process gives meaning to events by identifying their role in and contribution to an outcome ». ⁵²⁷

Nous empruntons le commentaire des femmes de Wanshengren évoquée plus haut pour nous poser la question suivante : si les Japonais utilisaient les mêmes méthodes coloniales pour gouverner la Corée, l'Indochine ou Taïwan, pourquoi les Taïwanais de souche sont-ils le seul peuple qui les a remerciés pour les bénéfices apportés par la colonisation ? S'il existait un sentiment de respect ou d'attachement mutuel entre les colonisateurs et les colonisés, ou un sentiment d'affection entre les Japonais et les Taïwanais de souche comme des Taïwanais de souche l'ont évoqué dans le documentaire « Taïwan identité », pourquoi le Japon a-t-il été le premier pays, parmi les pays voisins, à reconnaître la RPC et à abandonner Taïwan en 1972, alors que la République de Chine venait juste d'être exclue de l'ONU un an plus tôt à peine ? Il semble que ce soit un sentiment unilatéral chez certains Taïwanais. Cette constatation amène à poser deux hypothèses dont il faut discuter. D'abord, cette vision positive de la colonisation a peut-être été reconstruite par le complexe d'opposition contre le KMT. Ensuite, on peut se demander dans quelle mesure elle serait le résultat de la mémoire officielle du PDP.

En effet, cette interrogation est appuyée par deux scénarios hypothétiques. D'abord, il est reconnu que l'envie de « retourner dans le giron de la patrie » (重回祖國懷抱) était l'état

⁵²⁵ Selon le caricaturiste japonais, auteur célèbre de BD politique intitulé « Taïwan » (台灣論), la plupart de Taïwanais est considérés comme la génération de la langue japonaise qui est pro-Japon. Wang Horng-luen, « The historical perception problem in Taiwan : viewpoints, war and frames », *Le sociologie de l'Asie de l'Est de 21^{ème} siècle*, n°. 6, 2014, p.73. 汪宏倫, 〈台灣的歷史認識問題初探：史觀、戰爭、框架〉, *21世紀東亞社會學*, 第6期, 2014, 頁73.

⁵²⁶ Marie-Claire Lavabre, « “La mémoire collective” entre sociologie de la mémoire et sociologie des souvenirs ». *op.cit.*, p.4.

⁵²⁷ Donald E. Polkinghorne, « narrative psychology and historical consciousness: Relationships and perspectives ». p. 5. In *Narration, Identity, and Historical Consciousness*, edited by Jürgen Straub. New York, Berghahn Books, 2005.

d'esprit des Taïwanais, notamment des élites taïwanaises après la défaite du Japon.⁵²⁸ Si le premier gouverneur de l'île avait été Chiang Ching-kuo, le fils de Chiang Kai-shek, que Chiang Ching-kuo avait alors lancé ses dix grands projets de construction, et s'il n'y avait pas eu les événements 2.28, les Taïwanais de souche feraient-ils encore un éloge de la contribution de la colonisation ? Ensuite, si ces Taïwanais de souche avaient pris le pouvoir au lieu du KMT après le départ des colonisateurs japonais, comme cela s'est passé en Corée, autrement dit, si les Waishengren avaient été absents de la scène politique à Taïwan après 1945, on peut se demander s'il y aurait eu beaucoup de monde pour faire les louanges de la colonisation japonaise.

En définitive, la question est de savoir si la mémoire est la cause ou la conséquence de l'idéologie ou de l'identification. La narration identitaire ou la mémoire est-elle crédible si notre cœur est envahi par une haine ou une idéologie qui sont encadrées par un mouvement politique de n'importe quel bord ? Pour répondre à ceci, nous empruntons les mots de Pierre Nora : « L'histoire est la reconstruction toujours problématique et incomplète de ce qui n'est plus. La mémoire est un phénomène toujours actuel, un lien vécu au présent éternel. (...) parce qu'elle est affective et magique, la mémoire ne s'accommode que des détails qui la confortent ».⁵²⁹

La mémoire est le résultat d'un processus de sélection d'autant plus important chez les gens âgés. On garde en mémoire les bons souvenirs si on aime quelqu'un et les mauvais si on le déteste. Cela pourrait expliquer pourquoi il existe une contradiction entre la représentation idéalisée de la période japonaise dans le documentaire intitulé « *Taiwan identité* » et cette représentation négative de tout ce qui touche au Japon chez mes enquêtées taïwanaises de souche. Comme ce qu'a écrit Pierre Nora : « la mémoire est un absolu et l'histoire ne connaît que le relatif ».⁵³⁰ La société taïwanaise est ainsi dans le tourment du conflit entre la mémoire collective et la mémoire historique.

En ce qui concerne la deuxième interrogation sur la mémoire officielle, il serait intéressant de savoir pour quelle raison le PDP a changé le terme pour désigner cette période. Avant, il fallait dire « occupation japonaise », mais cela a été changé par « administration japonaise » ou « gestion japonaise ». Ce simple changement apporterait-il une légitimation de la colonisation ? En fait, les deux termes reflètent la divergence historique du KMT et du PDP,

⁵²⁸ « L'arrivée des troupes nationalistes en 1945 fut accueillie avec enthousiasme par la majorité de la population taïwanaise qui considérait la rétrocession comme le retour à la " Mère patrie" ». Samia Ferhat, *Le Dangwai et la démocratie à Taïwan*, op.cit., p.46.

⁵²⁹ Pierre Nora, *Les lieux de mémoire, tome 1, La république*, Paris, Édition Gallimard, 1984, p. XIX.

⁵³⁰ Ibid., p. XIX.

de la mémoire bleue et de la mémoire verte. C'est une bataille stratégique entre les deux camps à partir 1997, pendant la période de transition du pouvoir politique entre le KMT et le PDP.⁵³¹ Donc, « il se pourrait même que le devoir de mémoire constitue à la fois le comble du bon usage et celui de l'abus dans l'exercice de la mémoire ».⁵³²

2.1.2.2. La mémoire sur les événements 2.28

L'événement 2.28, cet incident historique unique qui a mené à un si grand conflit entre Waishengren et Benshengren, s'est passé avant le mariage mixte entre ces femmes bensheng et ces hommes waisheng. Étant donné que c'est le sujet principal qui a nourri le mouvement d'opposition à Taïwan, logiquement cet incident aurait dû avoir une certaine influence sur mes enquêtées. Dans les faits, au contraire, aucune parmi mes enquêtées taïwanaises de souche n'en avait entendu parler avant ou après son mariage, jusqu'à la fin des années 1990. Parmi eux, le récit de Mme la général Wu, la fille du maire du canton sous la gouvernance du colonisateur japonais et ensuite du KMT va totalement à l'encontre de mes connaissances selon lesquelles les élites et les fonctionnaires taïwanais de souche sont au courant de cet événement.

Comme il l'a été évoqué, le père de Mme la capitaine Zhang avait fait des études au Japon, car son grand-père était le médecin le plus riche de la ville de Jiayi. Son père était fonctionnaire du gouvernement colonial d'abord, et ensuite du gouvernement du KMT. Elle précise pourtant :

« Je n'ai jamais entendu parler de cet événement avant les années 90. Avant cette date, il n'y avait pas de parti d'opposition. Ni chez mes parents, ni pendant la période de mes études, ni dans la société en général ne parlait l'élément 2.28 ».

Mais, pourquoi la narration historique sur les événements 2.28 est absente dans leur mémoire avant les années 1990 ? Si l'ampleur de l'incident était si grande et le nombre des victimes était aussi colossal que le dit le rapport officiel du PDP, pourquoi cet événement n'existait-il pas dans leur mémoire vive ? Est-ce une mémoire greffée ? Par ailleurs, lorsque j'interrogeais sur le barrage du mariage mixte entre Waishengren et Benshengren de la

⁵³¹ Wu Chun-ying, « Japanese Rule or Japanese Occupation? A review on the Era Name of Colonial Taiwan and Uprooting Japan in Post-War Taiwan ». *Les archives taïwanaises*, Vol. 65, n°3, 2014, p.5. 吳俊瑩，如何稱呼台灣史上的日本時代？兼論戰後日式紀年與意象的清除與整理，台灣文獻 65 卷，第 3 期，2014 頁 5。

⁵³² Paul Ricœur, *La mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Éditions du Seuil, Paris VI, 2000, p.103.

première génération (voir p.92), cet événement ne faisait pas l'objet de protestations de leur père.⁵³³ Pour quelle raison ?

Face à cette contradiction entre l'histoire et la mémoire de mes enquêtées, en tant qu'enquêteur, je présente une hypothèse à leurs réponses qui va à l'encontre de mes connaissances : Le fait qu'elles n'en ont pas entendu parler ne signifie pas qu'il ne s'est rien passé et que leurs pères n'étaient au courant de rien. Au contraire, cela peut vouloir dire que les événements 2.28 était non seulement un sujet tabou dans la société, mais aussi un tabou familial. Il ne fallait pas parler à propos des victimes potentielles à l'époque de la Terreur Blanche, car ne pas parler des sujets sensibles avec les enfants est une preuve de sagesse. Nous pouvons trouver la même sagesse du « silence » évoquée dans l'article de Samia Ferhat « *Mémoire collective et images du passé* ». ⁵³⁴ Le cas de Mme Wu qui avait 14 ans lors des événements 2.28 pourrait appuyer cette hypothèse. Il n'est pas logique que son père, alors maire d'un canton sous le régime du KMT, ne connaisse pas cet incident quelle que soit son ampleur. Cependant, la raison de l'ignorance des trois autres femmes est différente. Elles sont nées dans un village littoral, à la campagne et issues d'une famille pauvre. Dans un contexte où la mémoire collective des événements 2.28 a été effacé, l'ignorance de leurs parents est compréhensible et imaginable. Dans ce cas, l'oubli est-il bon pour la société ? Mme la capitaine a déploré :

« Avant les années 90, je pense que la société taïwanaise était harmonieuse, mais après, les révélations à propos des événements 2.28, cela a eu pour conséquence de provoquer une confrontation sociale, surtout pendant la période de l'élection présidentielle. En conséquence, notre société est de plus en plus déchirée. Je ne pense pas que le président Ma Ying-jeou aurait dû présenter ses excuses aux victimes taïwanaises chaque année, car ce fut un incident et beaucoup de Waishengren furent des victimes aussi ».

Faisant face à la société déchiré, Mme la capitaine Zhang m'a confié :

« Je pense au souvenir du passé, d'avant les années 90 où il n'y avait pas de conflits entre groupes ethniques, ni de conflit d'identité de la nation. La société était harmonieuse ».

⁵³³La cause de la protestation venue du père des cinq enquêtées est identique : le statut social des militaires et la classe économique des Waishengren (voir pp.91-93).

⁵³⁴Selon le contenu d'entretien, l'enquêtée qui s'appelle Lina a dit : « *Mon père est cantonais mais né sur le sol cambodgien. Ma mère est cantonaise mais née sur le sol laotien. (...) Arrivée au lycée, mes parents m'ont considérée suffisamment mature pour commencer à parler avec moi de la question des relations sino-japonaises. Cependant, ils ne sont pas entrés dans les détails par crainte de m'effrayer ; je savais pertinemment que des nombreuses choses n'avaient pas été révélées* ». Samia Ferhat, « Mémoire collective et images du passé en Chine et à Taïwan : débats autour de la représentation cinématographique de l'ennemi ou du colonisateur japonais ». op.cit., p.162.

J'emprunte l'interrogation de Tzvetan Todorov pour terminer ce paragraphe : Si Mme Zhang et Mme Chang ont raison, alors, « ne devrait-on pas souhaiter à ces populations d'oublier un peu la haine pour pouvoir vivre en paix, de marginaliser leur rancune et de trouver meilleur usage à l'énergie ainsi libérée ? »⁵³⁵

2.1.2.3. La sortie de la communauté d'origine et l'intégration dans une communauté étrangère (après 1949 et le mariage)

En comparaison avec le retour au village natal, événement marquant positivement la mémoire des hommes Waisheng, la sortie de la famille d'origine est un souvenir désagréable pour les femmes taiwanaises de souche. Pour la plupart de ces femmes besheng, le mariage mixte avec un Waishengren est une fracture affective d'avec leur famille d'origine. Quatre sur cinq de mes enquêtées,⁵³⁶ et la plupart des femmes besheng de la recherche de terrain de Guo Wan-ping consacrée au processus d'identification des femmes besheng habitant dans un village militaire, sont dans ce cas.⁵³⁷ Il semble pertinent de donner un aperçu du phénomène de leur mémoire car, en comparaison d'avec leur mari, les femmes taiwanaises de souche se sont beaucoup intéressées à leur vie au sein des villages militaires après le mariage. Plus précisément, il nous semble que ce soit un sujet qu'elles avaient envie de partager. On doit essayer de comprendre pourquoi la vie après le mariage aura été si significative pour ces femmes.

Premièrement, le mariage avec les Waishengren à cette époque marque un point de non-retour. Comme cela a été relaté dans la partie I, les pères de ces jeunes mariées avaient refusé de participer à la cérémonie de mariage. Dans la société taiwanaise de l'époque, ses pères considéraient que cette union mixte était un sujet d'infamie. Cela a été un point de rupture décisive avec leur famille d'origine pour elles. Une femme taiwanaise de souche dans la recherche sur le terrain de Guo Wan-ping a raconté :

⁵³⁵Tzvetan Todorov, *Les abus de la mémoire*, op.cit., p.25.

⁵³⁶ En fait, la cinquième n'est pas vraiment une exception. Sa sœur aînée avait déjà épousé un Waishengren et ce précédent avait provoqué une révolution familiale qui avait facilitée l'acceptation, par le père, du choix de conjoint.

⁵³⁷ Guo Wan-ping, *La recherche de soi-même et le processus d'identification des femmes taiwanaises de souche dans le village militaire*, mémoire de l'université Nationale Tsing Hua, 2003, p.49. 郭宛平, 〈眷村媽媽的自我與認同研究〉, 清華大學碩士論文, 2003, 頁 49.

« *Mon père ne m'a pas dit au revoir ni ne m'a regardée quand je suis partie (note de l'auteur : c'est un signe de protestation). (...) Donc, je n'avais pas rendu visite à mes parents jusqu'à leurs funérailles.* »⁵³⁸

Deuxièmement, la vie avant et après le mariage mixte est aussi une rupture visible et invisible, d'avec leur communauté d'origine. Cette rupture est causée par la tradition de misogynie et l'hostilité envers les Waishengren, ces nouveaux arrivants. Autrement dit, l'attitude hostile envers les femmes est venue de leur propre groupe, soit l'« *endogroupe* » de Minnan. Voilà le récit de Mme Chang :

« *Je me souviens qu'une fois, j'ai emmené mon fils dans une clinique lorsqu'il avait moins d'un an. Le médecin minnan m'a dit avec un air de mépris : "Ne t'inquiète pas ! **Le fils du cochon***⁵³⁹ *ne va pas mourir !" Je me suis fâchée fort et je suis sortie d'emblée sans le consulter davantage* ».

En effet, cela montre que la discrimination envers les Waishengren, leurs enfants et leur femme taïwanaise de souche était un phénomène général, particulièrement dans la société minnan en tant que groupe majoritaire à cette époque. Ce sont les femmes besheng qui ont ressenti la discrimination infligée à leurs enfants et leur mari Waisheng. Cela a produit un autre souvenir traumatique, en plus de l'attitude de leur père.

Troisièmement, s'intégrer dans la vie des Waishengren aura été un défi urgent après le mariage pour elles. Au début, elles étaient bel et bien des étrangères dans la communauté des Waishengren, étrangères pour ce qui était de la langue, de la culture alimentaire, des règles de savoir-vivre, etc. À cet égard, elles pouvaient être considérées comme de nouvelles arrivantes dans la communauté immigrante. Donc, elles ont dû tout faire pour tout apprendre vite. Cette expérience de vécu est devenue une mémoire inoubliable qu'elles ont embrassée avec une émotion forte. D'ailleurs, la mémoire de la solidarité dans le village militaire ou la communauté waisheng fait toujours partie des souvenirs de leur expérience vécue qu'elles préfèrent raconter. En réalité, ce sentiment de solidarité a été vraiment significatif pour elles, car d'un côté, avant le mariage, elles avaient à un statut inférieur dans cette société patriarcale, d'un autre côté, après le mariage, elles étaient devenues des membres dans la communauté waisheng. Ce contraste de sentiment entre le feu et la glace, le passé et le présent est inoubliable.

⁵³⁸ Ibid., p.51. (Le jour du mariage, avant la cérémonie, le nouveau marié doit aller chez ses futurs beaux-parents pour emmener la jeune mariée.)

⁵³⁹ Le terme de "Cochon waisheng" est un surnom discriminant et hostile, souvent utilisé pendant les élections avant que le PDP ne remporte l'élection présidentielle de 2000.

Enfin, il faut ajouter un dernier point important quand on parle de la position traditionnelle des épouses dans cette société patriarcale. Dans les communautés minnan et hakka, l'épouse est une subordonnée de son mari. À l'opposé, les femmes besheng de Waishengren sont devenues « chef de famille » après leur mariage mixte⁵⁴⁰. La première raison de ce changement vient du fait que les maris, dans la grande majorité des militaires, passaient la plupart du temps à la caserne. Par ailleurs, toujours pour les mêmes raisons professionnelles, ces maris militaires venant du continent n'avaient pas emporté dans leur bagages toute leur parentèle. Ces épouses n'avaient donc pas de beaux-parents à charge. Cela a été un avantage envié, en général, par les autres femmes besheng, car s'entendre avec ses beaux-parents, surtout la belle-mère, constitue toujours un problème important pour les femmes dans la société traditionnelle de l'ethnie Han. Leur vie après le mariage est donc devenue plus indépendante au niveau psychique. En somme, leur mémoire collective est entrée dans une nouvelle étape, une longue reconstruction après la fracture affective et physique due à la séparation d'avec leur famille d'origine. On peut en conclure que leur mémoire n'est pas une « mémoire greffée » par le KMT comme certains chercheurs le pensent. Au contraire, la reconstruction de leur mémoire collective s'est élaborée dans l'ambiance naturelle de la vie quotidienne. Bien qu'il existe, plus ou moins, une politique de propagande et de mobilisation du KMT comme beaucoup de chercheurs taïwanais l'ont souligné, son influence semble dérisoire en comparaison d'avec celle exercée par leurs voisines et leur propre famille dans la vie quotidienne. Mes recherches empiriques me poussent à remettre sérieusement en question, les conclusions des recherches précédemment évoquées.

2.1.3. La colère et l'impuissance envers la mémoire et l'oubli

En ce qui concerne les entretiens avec mes enquêtés de couples des Waishengren de la première génération, il faut souligner l'existence d'un conflit mémoriel à Taïwan. Ce groupe ethnique est une sorte de minorité sur le territoire taïwanais. Cela explique une réticence pour les Waishengren et leur épouse à partager leurs émotions profondes avec des enquêteurs, un sentiment de méfiance les retient de « trop » en dire. Autrement dit, si je n'avais pas dévoilé que j'étais moi-même un Waishengren, ils n'auraient probablement pas accepté de répondre à mes demandes d'entretiens, et auraient sûrement refusé de partager leur mémoire individuelle et collective avec moi. En effet, « la mémoire est aujourd'hui un enjeu récurrent

⁵⁴⁰ Selon la recherche de Guo Wan-ping sur les femmes taïwanaises de souche dans les villages militaires, ces villages étaient dans les faits des mondes de femmes. Guo Wan-ping, *La recherche de soi-même et le processus d'identification des femmes taïwanaises de souche dans le village militaire*, op.cit., p.78.

du débat public et politique, dans lequel se mêlent les prises de position des acteurs proprement politiques ». ⁵⁴¹ Dans ce cas, il est plus difficile de percevoir leur état d'esprit. Sur ce phénomène, Maurice Halbwachs nous fournit aussi une observation précise : « Nous verrons que, le plus souvent, nous ne faisons appel à notre mémoire que pour répondre à des questions que les autres nous posent, ou que nous supposons qu'ils pourraient nous poser, et que d'ailleurs, pour y répondre, nous nous plaçons à leur point de vue, et nous nous envisageons comme faisant partie du même groupe ou des mêmes groupes qu'eux ». ⁵⁴² Devant moi, heureusement, il n'était pas nécessaire pour eux de cacher leurs sentiments.

En ce qui concerne l'émotion lors de la narration, nous avons rencontré un phénomène général : les hommes Waisheng ont manifesté un sentiment indicible, une sorte de mélange de désespoir et d'impuissance. Au contraire, chez leur femme, taïwanaise de souche, le sentiment prédominant qui se manifeste au cours de leur narration est un mélange de révolte face à l'injustice et de colère. On peut s'interroger sur l'origine de cette différence entre les maris, Waishengren et les épouses, taïwanaise de souche.

Un élément de réponse est peut-être l'existence chez ces femmes d'une contradiction entre leur expérience vécue en tant que Taïwanais de souche et la mémoire officielle axée sur Taïwan. Pour eux, la mémoire verte est une trahison de la vérité historique. Voir c'est croire. Elles ont été les témoins de la tragédie historique lors du retour en Chine de leur mari. Faisant face à l'opposition binaire de « l'histoire » et de la « mémoire », elles sont devenues les défenseuses acharnées de la République de Chine, totalement opposées à une idée d'indépendance taïwanaise. Cela a mis en lumière un processus d'identification sous la pression intérieure et extérieure.

Ensuite, j'emprunte les mots du sociologue Wu Che-liang : « un phénomène étrange que la mémoire et l'oubli coexistent à Taïwan après les années 1990 où l'investigation, l'indemnisation et la commémoration ont été enclenchées ». ⁵⁴³ Dans ce cas, qui domine le droit d'explication de la mémoire historique ? Les victimes ou les responsables du malheur de ces victimes ? le politicien ou l'historien ? le gouvernement ou l'opposant ? Entre la réconciliation et la tolérance, la vérité et la justice, la mémoire et l'oubli, quel est le plus grand « diviseur commun » dans une société déchirée ?

⁵⁴¹ Marie-Claire Lavabre, « Paradigmes de la mémoire », op.cit., p. 146.

⁵⁴² Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, op.cit., p.3.

⁵⁴³ Wu Che-liang, « State of Martyrdom, The voicelessness of the 1950s' White Terror History within the Loop of "Exodusical Justice" », *La recherche sociologique taïwanaise*, n°103, 2016, p.238. 吳哲良，殉道狀態：「受難正義」迴圈裡佚失的白色恐怖話語，台灣社會研究季刊，第一〇三期，2016/6，頁 238.

Enfin, pour les Waishengren de la première génération, ils sont privés du droit de parole dans une époque d'oubli où l'on occulte leurs sacrifices pour protéger la sécurité de Taïwan, une île relativement petite confrontée à l'immense menace militaire du gouvernement communiste chinois. Donc, leur sentiment d'impuissance est compréhensible.

2.2. La mémoire collective des couples de la deuxième génération

Le contexte social de la génération des baby-boomers est totalement différent d'avec celui de la génération d'avant-guerre. D'abord, les conjoints se sont rencontrés et se sont mariés avant ou peu après l'apparition du PDP. Autrement dit, cette deuxième génération a grandi dans une ambiance sociale relativement harmonieuse, car le KMT a conservé le pouvoir politique à Taïwan jusqu'en 2000. À cet égard, il faut arriver à déterminer quelle est la mémoire commune que les conjoints ont partagée et quelle est la mémoire particulière des femmes taïwanaises de souche.

2.2.1. La mémoire commune des conjoints

Au cours des entretiens avec les couples du mariage mixte de la deuxième génération, nous avons remarqué que leur mémoire collective du passé est identique, même s'ils sont venus de familles de groupes ethniques différents. En ce qui concerne les éléments de mémoires collectives, Monsieur Wang nous en a proposé une liste intéressante :

« Nous avons beaucoup de souvenirs communs, tels que la joie des victoires pour les Taïwanais pendant le championnat international de base-ball juniors après la défaite diplomatique (le retrait des Nations Unies en 1971), la rupture des relations diplomatiques avec les États-Unis (1979) et les chansons populaires de campus (校園民歌), dont les « héritiers du dragon (龍的傳人) », les « orphelins asiatiques » (亞細亞的孤兒), la « lumière de lune historique éclaire la terre aujourd'hui » (古月照今塵), etc ».

Mme Wang, Mme Qiu et Mme Zhou ont partagé la mémoire commune pendant leur période universitaire. Mme Zhou se souvient :

« À l'époque de cette défaite diplomatique, généralement, il existait une ambiance patriotique sur le campus universitaire ».

En effet, dans le contexte social d'apparition des mouvements des "chansons populaires du campus", il y a le retrait de la République de Chine de l'ONU en 1971, la visite du président américain Nixon en Chine et la trahison diplomatique du Japon en 1972 qui a reconnu le gouvernement communiste chinois. Taïwan est isolée diplomatiquement sur la

scène internationale.⁵⁴⁴ Dans ce contexte, des étudiants et des personnes venant de l'élite se sont solidarisés, demandant une réforme interne de l'État et du KMT pour faire face à cette défaite diplomatique. En effet, à cette époque, il n'existait pas de place pour l'indépendantisme et le séparatisme, car « la génération d'après-guerre à Taïwan est la première génération ayant le sentiment d'appartenance à la Chine à travers l'éducation scolaire avec le point de vue d'histoire officielle. C'est la raison pour laquelle la construction identitaire des Taïwanais de souche de cette génération est différente de celle de leur parents nées et élevés pendant la période coloniale ». ⁵⁴⁵

D'ailleurs, après l'isolation diplomatique, les chanteurs universitaires fascinés par les musiques occidentales ont commencé à s'interroger : « quels sont les chansons que l'on doit chanter ? »⁵⁴⁶ Les chansons populaires du campus ont été ainsi initiées par des étudiants et se sont répandues rapidement sur tous les campus exprimant la voix du cœur de jeunes compositeurs taïwanais dont des Waishengren, des Hakka, des Minnan et des Autochtones nés après la Seconde Guerre mondiale. En ce qui concerne le choix des sujets, les chansons qui rappellent le pays natal ou l'enfance sont particulièrement nombreuses. À cette époque, il n'existait aucun sentiment de distinction entre différents groupes ethniques. Par exemple, l'auteur de « *Les héritiers du dragon* » est un Waishengren, alors que celui de « *les orphelins asiatiques* » est un Taïwanais de souche de la deuxième génération. La motivation était de « chanter nos chansons en abandonnant les chansons occidentales (唱自己的歌) »⁵⁴⁷. Bien entendu, « ce slogan porte une sensibilité de nationalisme après la défaite diplomatique totale ». ⁵⁴⁸ Les chansons évoquées sont non seulement l'expression mélancolique des éléments nationaux qui lient à une histoire millénaire chinoise, mais aussi des thèmes locaux, que l'on retrouve par exemple dans les paroles de chansons comme « Les petits chemin

⁵⁴⁴ La République de Chine a quitté (ou a été exclue) l'ONU le 25 octobre 1971. La signature du communiqué public entre les États-Unis et le gouvernement communiste chinois le 28 février 1972 officialise la reconnaissance de la politique d'une Chine par les États-Unis. Les États-Unis ont donné le pouvoir de l'administration de l'île de Diaoyu (Senkaku) au Japon le 15 mai 1972. L'établissement de relations diplomatiques officielles entre le Japon et la Chine se fait le 29 septembre 1972.

⁵⁴⁵ Selon Hsiao A-chin, « en effet, les critiques et les actions apparue à partir de 1970, causée par la défaite diplomatique, sont venues de groupes ethniques et de positions politiques différentes. **Il ne convient pas de se concentrer sur le facteur du groupe ethnique** pour interpréter ce phénomène à cette époque ». Hsiao A-chin, « Generational Identity and Historical Narrative: The Emergence of the “back-to-Reality” Generation in 1970s Taiwan ». in *La Sociologie Taïwanaise*, n° 9. Taipei, 2004, p. 5. 蕭阿勤, 〈世代認同與歷史敘事：台灣一九七〇年代回歸現實世代的形成〉, 台灣社會學, 第九期, 台北, 2004, 頁 5. (La partie en gras est le fait de l'auteur de cette these).

⁵⁴⁶ Yang Jia (rédacteur), *Les 40 années de chansons populaire (1975-2015) : Chanter encore un morceau de “mémoires”*, Da-kuai-wen-hua, Taipei, 2015, p.25. (楊嘉 (主編) 民歌四十 (1975-2015) :再唱一段思想起, 大塊文化, 台北, 2015, p.25.

⁵⁴⁷ Ibid., p.25.

⁵⁴⁸ Ibid., p.158.

villageois (鄉間的小路) », « le village Lugang (鹿港小鎮) », « L'île de Penghu de grand-mère (外婆的澎湖灣) », « Y a-t-il des bouteilles vides à vendre ? (酒干淌賣無) »⁵⁴⁹, etc. Mais, cette nostalgie d'une terre natale à Taïwan, qui viendrait de lieu comme le village de Lugang ou la petite île de Penghu, n'a rien à voir avec la conscience indigéniste et indépendantiste. En fait, il n'y avait pas, dans la société en général, de divergence sociale entre la mémoire historique de la Chine et celle de Taïwan à cette époque. Beaucoup d'intellectuels célèbres à cette époque se sont engagés dans la création de poèmes et de chansons.⁵⁵⁰ Cet élan créatif fait partie des souvenirs de solidarité parmi les plus précieux pour beaucoup de Taïwanais de la génération des baby-boomers. Par ailleurs, beaucoup de films patriotiques sont sortis à cette époque, films qui font également partie de la mémoire commune de cette génération.⁵⁵¹

En ce qui concerne le championnat international de base-ball junior, « à partir des années 1970, le baseball devient le porte-étendard d'une République de Chine isolée sur la scène internationale »⁵⁵², et les victoires successives ont été un symbole unique qui a nourri un esprit de solidarité et de patriotisme après une série de défaites diplomatiques, même si, en comparaison, une victoire sportive pouvait sembler n'être qu'une nouvelle dérisoire dans un coin perdu de la scène internationale. Tous les joueurs, des jeunes âgés de moins de 12 ans, sont devenus des héros nationaux.⁵⁵³ Avec le recul, on pourrait dire aujourd'hui que tous les Taïwanais étaient devenus fous.⁵⁵⁴ Cela pouvait sembler un peu absurde mais les Argentins

⁵⁴⁹ Le nom de cette chanson est en dialecte minnan. C'est le chant de rue d'une sorte de chiffonniers, des gens collectant des bouteilles vides pour gagner leur vie. Dans les années 1960, on pouvait voir encore ce genre d'affaires dans les rues. Au fur et à mesure du développement économique, cette situation n'est plus devenue qu'un souvenir pour la génération des baby-boomers.

⁵⁵⁰ Parmi eux, on peut citer Yu Guang-zhong(余光中), Shi Xiao-rong (施孝榮), Cai Qin (蔡琴), Li Jian-fu (李建復), Wang Meng-lin (王夢麟), Huang Da-cheng (黃大城), Luo Da-you (羅大佑), Hou De-jian (侯德健), Li Tai-xiang (李泰祥), Jiang Xun (蔣勳), Yang Xian (楊弦), Hu De-fu (胡德夫), etc.

⁵⁵¹ On peut citer par exemple, La gloire éternelle (英烈千秋) 、Huit cent héros (八百壯士) 、La victoire (梅花) 、Un professeur de Grands Soldats (黃埔軍魂) 、La bataille de 8.23 (八二三炮戰) 、Héros du ciel de l'Est (笕橋英烈傳) parmi une longue liste.

⁵⁵² Jérôme Soldani, « Pourquoi les Taïwanais jouent-ils au baseball ? » *Étude diachronique d'une diffusion réussie*, P.U.F.I. *Ethnologie française*, Vol.41, n°4, 2011, p. 677.

⁵⁵³ Shou ju-zi, *l'embrasement, le base-ball junior, dans les années 70, l'embrasement idéal continu*, Taïpei, Le Quotidien de la Culture Contemporaine, 1994, p.193. 瘦菊子, <燃燒、少棒, 七〇年代, 理想繼續燃燒>, 台北, 時報文化, 頁 193.

⁵⁵⁴ En 1969, les joueurs taiwanais s'imposent pour la première fois dans les séries mondiales de la Little League Baseball (catégorie des 10-12 ans). Les jeunes héros sont accueillis en triomphe par un demi-million de personnes massées dans les rues de Taïpei. Seize autres titres sont remportés dans cette même catégorie jusqu'en 1996. Les finales, bien que retransmises tard dans la nuit en raison du décalage horaire, rassemblent les familles devant les nouveaux postes de télévision et demeurent encore à ce jour d'inoubliables moments pour plusieurs générations. Les nuits blanches et les manifestations de liesse donnant lieu à des jeux de rue apparentés au baseball sont ancrées dans la mémoire collective. Jérôme Soldani, « Les imaginaires du "sport

ont sûrement dû ressentir ce même sentiment lorsque leur équipe nationale a battu l'équipe d'Angleterre dans la Coupe du monde de football en 1986, quatre ans après leur défaite lors de la guerre des Malouines (1982).

En effet, la pratique du base-ball à Taïwan a été importée du Japon. Les victoires écrasantes face aux équipes japonaises étaient vues comme une vengeance pour leur trahison envers les Taïwanais. Mais cette mémoire collective est aussi devenue une mémoire historique comme Pierre Nora a écrit : « *Le Tour de la France* quitte la mémoire collective pour entrer dans la mémoire historique ». ⁵⁵⁵ La victoire était non seulement une mémoire collective des Taïwanais, quel que soit leur groupe ethnique, mais aussi un symbole suprême de nationalisme. Cependant, elle n'a pas été réservée à la boîte de la *mémoire bleue*.

Enfin, les résultats économiques du président Chiang Ching-kuo, le fils de Chiang Kai-shek, sont un fait inoubliable dans la mémoire collective des Taïwanais quel que soit le groupe ethnique, à condition que cette contribution économique ne soit pas oubliée volontairement en raison d'un différend idéologique. Monsieur le manager Qiu en parle ainsi :

« *Je pense que le projet de dix constructions majeures (十大建設) mis en œuvre par le président Chiang Ching-kuo est une mémoire collective pour les Taïwanais.* ⁵⁵⁶ *Quand il s'agit de la mémoire collective, beaucoup de Taïwanais ont profité du fruit de la construction industrielle de 1949 à 1988. C'est la mémoire collective de tous les Taïwanais. Comment ont-ils pu gommer ce que Chiang Kai-shek et Chiang Ching-kuo ont fait ? À cette époque, il n'y avait pas de friction sociale provoquée par le PDP. Tout le monde était fier d'être à la tête des quatre puissances (dragons) économiques en Asie. Comment ont-ils pu effacer cette mémoire collective avec les événements 2.28 de 1947, un événement qui a eu lieu avant l'arrivée de Chiang Kai-shek ?* »

En effet, c'est un sentiment commun qui ressort de tous mes entretiens avec les couples de la deuxième génération, mais ils ont aussi déploré qu'avec le temps, les sympathisants du *camp vert* semblent avoir oublié toutes les bonnes choses que KMT a fait. À la place, ils sont obsédés par la mémoire des événements 2.28.

national" : les représentations du baseball entre État et société civile ». *Sociétés Politiques Comparées*, n° 36, Institut d'histoire de Taïwan, Academia Sinica, Taïpei, 2014, pp.56-57.

⁵⁵⁵ Pierre Nora, *Les lieux de mémoire, tome 1, La république*, op.cit., p. XXXVII.

⁵⁵⁶ Le projet de dix constructions majeures est initié en 1974 et a mené Taïwan à sortir de la récession économique mondiale et accélérer le développement économique et social. Ku Yu-Ying, *Policy Analysis in Taiwan*. Bristol, Policy Press. 2015, pp. 10-11.

2.2.2 Le mécontentement sur la mémoire de l'événements 2.28

S'agissant des événements 2.28, ni les hommes ni les femmes taïwanaises de souche parmi mes enquêtés de la deuxième génération n'ont nié son existence, même si ce n'était pas une information transmise par leur famille, ni un fait historique écrit dans leur manuel scolaire. Cependant, leur commentaire sur cet événement historique est similaire. Le politologue Tong a dit :

« Il est bizarre et injuste que le PDP ait préféré choisir la mémoire des victimes taïwanaises dans les événements 2.28 et ignorer exprès les victimes continentales, ainsi que les victimes qui ont été forcées de devenir des femmes de réconforts (慰安婦) sous l'occupation japonaise pendant la Seconde Guerre mondiale ».

En effet, « la mémoire saisie par l'histoire »⁵⁵⁷ est un phénomène général à Taïwan quel que soit le parti au pouvoir. Les différences entre deux mémoires officielles viennent de « sélections commandées par le présent »⁵⁵⁸ qui repose sur une sélectivité politique délibérée.⁵⁵⁹ Selon Tzvetan Todorov : « Il a bien fallu choisir parmi toutes les informations reçues, au nom de certains critères ; et ces critères, qu'ils aient été ou non conscients, serviront aussi, selon toute vraisemblance, à orienter l'utilisation que nous ferons du passé ».⁵⁶⁰

Sur ce sujet, Mme Zhou (65 ans) précise :

« Je n'avais pas entendu parler des événements 2.28 jusqu'en 1990. C'est-à-dire que celui-ci n'est pas dans notre mémoire collective, ni une partie de notre expérience de vie. Je ne suis pas d'accord avec ce que font les militants du PDP qui organisent une manifestation chaque année. Le gouvernement du KMT a inauguré le parc 2.28 et a indemnisé les familles de victimes dont le nombre n'est que de quelques centaines de personnes. Ce que le PDP veut faire est d'effacer ce qu'ont fait le président Chiang Kai-shek et son fils pour Taïwan ».

En effet, pour le pouvoir politique, quel que soit le parti politique, tous les monuments constituent un outil de « propagande politique dans l'invention de l'histoire »⁵⁶¹ et de recherche d'une légitimité politique. C'est la raison pour laquelle le Sanctuaire des Martyrs

⁵⁵⁷ Pierre Nora, *Les lieux de mémoire*, op.cit., p. XXV.

⁵⁵⁸ Marie-Claire Lavabre, « Le fil rouge : Sociologie de la mémoire communiste », op.cit., p45.

⁵⁵⁹ Claire Andrieu, Marie-Claire Lavabre, « Politiques du passé : Usages politiques du passé dans la France contemporaine ». *Presses universitaires de Provence*, 2017, p.159.

⁵⁶⁰ Tzvetan Todorov, *Les abus de la mémoire*, Paris, Arléa, 2015, p.16.

⁵⁶¹ Koleva, S., « Les monuments de la mémoire ou la mémoire des monuments : comment vivre ensemble en temps de guerre des monuments ? » *Bulletin d'histoire politique*, Vol. 26, n° 3, 2018, p. 181.

de la Révolution (*Zhonglienci*, 忠烈祠)⁵⁶² est un lieu de mémoire essentiel pour le KMT, tandis que c'est le Parc du 2.28 qui occupe une place centrale pour le PDP. Dans ce sens, « le monument aux morts est ainsi un “ lieu discursif ”, dans la mesure où il produit un territoire et une identité : ce lieu permet dès lors, par sa mise en visibilité par le biais de la ritualisation de la commémoration, au territoire de devenir un mythe ».⁵⁶³ La commémoration à Taïwan a ainsi été transformée en une force de mobilisation politique et sociale. En ce sens, la prise en main du droit d'interprétation de la vérité historique et de l'histoire collective vient d'une volonté de gagner le pouvoir politique, puis d'en assurer la stabilité.

Mme Qiu est l'unique femme parmi mes enquêtées taïwanaises de souche qui a entendu parler de cet événement chez elle. Elle a dit :

« Après que les événements 2.28 soit devenu un sujet brûlant, j'ai interrogé mon grand-père. Il a raconté qu'il n'y avait pas de victime dans notre famille et nos proches et que les victimes étaient des élites, des privilégiés et des fonctionnaires taïwanais du régime japonais. Au contraire, mes proches (de la classe des ouvriers agricoles) avaient profité de la politique de redistribution des terres, avec la promulgation du décret « la Terre au Laboureur » (耕者有其田)⁵⁶⁴ mise en place en 1953. C'est-à-dire que tous les cultivateurs pauvres ont pu avoir des terres. Donc, nos familles ont soutenu le KMT depuis toujours ».

À cet égard, un autre moyen de sélection du passé est mis en évidence. Une personne choisira de faire entrer ou pas un fait dans sa mémoire en raison d'expériences vécues différemment selon son statut socio-économique. Le même événement n'a pas la même résonance selon que l'on soit un gros propriétaire foncier ou un simple ouvrier agricole, même si l'on appartient au même groupe ethnique comme ce que Chen Ying-zhen, écrivain taïwanais, a dit : « L'événement 2.28, (...), est la contradiction et le conflit entre la classe des gros propriétaires fonciers, de la bourgeoisie et des courtiers face à la masse du peuple

⁵⁶² C'est un lieu de mémoire particulier qui commémore les Morts pour la Patrie. Ce sanctuaire est issu de l'histoire du XX^{ème} siècle. Construit en 1969, il est devenu un lieu de mémoire nationale : il est porteur d'une dimension à la fois historique et culturelle, propre au parcours de la République de Chine. Le *Zhonglienci* a été construit dans le but de commémorer ceux qui se sont battus et ont sacrifié leur vie pour la sauvegarde de la patrie, dans les conflits s'étendant des débuts de la Révolution de 1911 jusqu'à la période de mobilisation anti-communiste. Samia Ferhat, Séminaire 2018-2019, In *Taïwan et ses lieux de mémoire. Enquête sur les dynamiques identitaires et mémorielles de la société taïwanaise contemporaine*. <http://frenchtaiwanstudies.org/le-seminaire/>

⁵⁶³ Tratnjek, Bénédicte, « Questionnements géographiques sur les monuments aux morts : Symboliques et territoires de la commémoration ». *Les Cafés géographiques*, 2009, p.7.

⁵⁶⁴ Taïwan en 1949 restait encore une société rurale. Le sommet de la hiérarchie sociale était occupé par les grands propriétaires terriens qui constituaient économiquement une classe de rentiers. L'indemnisation dont ils bénéficièrent en 1953 en échange de leurs terres, notamment les 30% payés en actions attribuées dans les anciennes entreprises japonaises nationalisées, leur permit de jouer un nouveau rôle économique. Samia Ferhat, *Le Dangwai et la démocratie à Taïwan*, op.cit., p.50.

opprimé ». ⁵⁶⁵ Mais il existe une altérité entre la narration historique des personnes issues de l'élite, les moyens et gros propriétaires fonciers, et la narration des gens issus de la classe des ouvriers agricoles. En effet, le cas ci-dessus n'est pas un cas unique. L'écrivain Ye Shi-tai (葉石濤), fils d'une famille de propriétaire fonciers modeste, dans un entretien autobiographique raconte :

« Nous avons beaucoup de terre (note de l'auteur : avant l'arrivée du KMT). À cause de la réforme agraire, nous avons beaucoup perdu. Comme ma mère a maintenu son style de vie de luxe, comme elle en avait l'habitude, nous sommes devenus pauvres. Enfin, ma mère a dû laver des vêtements pour gagner notre pain quotidien ». ⁵⁶⁶

Pendant les cinquante ans de la période coloniale, la mobilité sociale n'existait pas, mais la stratification sociale. Les ouvriers agricoles demeuraient des ouvriers agricoles. C'est la réforme agraire effectuée par le KMT entre les années 1949-1953 qui a promu la mobilité sociale comme Long Guan-hai, le fondateur du premier institut sociologique à Taïwan, l'a rappelé en 1970 :

« Je suis venu ici de Chine il y a 21 ans. Selon mon observation sur le terrain pendant des années, la mobilité sociale du bas vers le haut est impressionnante ». ⁵⁶⁷

L'attitude des Taïwanais de souche surtout ceux de la génération après-guerre envers les événements 2.28 est polarisée à Taïwan. Même s'il n'existe aucun sondage pour appuyer cette hypothèse, les scores très serrés entre le KMT et le PDP dans les élections présidentielles précédentes l'ont confirmé. Étant donné que la population de Waishengren ne représente que 12,6% de la population totale de Taïwan, l'obtention de scores si élevés indique que ce sont les Taïwanais de souche qui constituent la majorité des sympathisants du KMT. ⁵⁶⁸ D'ailleurs, selon la théorie du conflit de Lewis Coser, « le conflit sert à établir et maintenir l'identité et les frontières des sociétés et des groupes ». ⁵⁶⁹ Donc, pour le groupe privilégié des Taïwanais de souche de l'époque coloniale, s'agissant de leur intérêt économique, c'est le KMT qui était une menace extérieure. Logiquement, l'aggravation du

⁵⁶⁵ Chen Ying-zhen (préface), Lan Bo-zhou, Heng Di-gang, Ceng Jian-min (rédacteurs), *La littérature 2.28*, Taïpei, Maison d'Édition de la Sociologie Taïwanaise, 2004, p.13. 陳映真,<序文>, 藍博洲、橫地剛、曾健民編,〈文學二二八〉台北,台灣社會科學出版社,2004,頁13.

⁵⁶⁶ Peng Rui-jin, *La biographie commentée de Ye Shi-tao*, op.cit., p.47.

⁵⁶⁷ Hsiao A-qin, « L'exil et le temps, identification narrative et la construction de connaissance : la remise en cause de la recherche scientifique de la sociologie entre Lung Guan-hai et la modernité chinoise de la nation ». op.cit., p.159.

⁵⁶⁸ Wang Fu-Chang, «The Unexpected Resurgence: Ethnic Assimilation and Competition in Taiwan, 1945-1988», op. cit., p.98-99.

⁵⁶⁹ Raphaël Wintrebert, « À propos d'ATTAC France et de "Functions of social conflicts" de Lewis A. Coser », *Cahiers internationaux de Sociologie*, Nouvelle série, Vol. 120, 2006, p. 160.

conflit entre groupe ethnique, entre les Waishengren et les Benshengren est le reflet de leur conflit et il est encore plus marqué au moment des élections. Le récit de Mme Qiu nous a fourni une hypothèse permettant d'expliquer pourquoi autant de Taïwanais de souche sont des sympathisants fidèles du KMT, même après les révélations sur les événements 2.28. Quoi qu'il en soit, « la mémoire est tout à la fois trace et évocation du passé, effet du passé et effet du présent, interaction entre souvenirs de l'expérience et politiques de la mémoire ».⁵⁷⁰

2.3. La mémoire collective des couples de la troisième génération

En ce qui concerne la mémoire collective de la troisième génération, au cours des entretiens, j'ai remarqué un phénomène contradictoire : il existe simultanément deux mémoires historiques et deux identifications nationales dans une génération. Cela est discorde à une impression générale que la troisième génération est la génération de *l'indépendantiste naturel* (天然獨) comme Tsai Ing-wen, alors président du PDP, a dit en 2014 : « L'indépendance taïwanaise est l'ingrédient naturel de la jeune génération (台獨是年輕世代的天然成分).⁵⁷¹ Sachant que la première version de manuel scolaire axé sur Taïwan a mise en place en 1997, si on utilise l'année 1997 comme un point temporel pour observer le changement de la mémoire historique, cela nous fournissait des interprétations hypothétiques pour expliquer pourquoi la mémoire historique que mes enquêtes portent est différente. D'ailleurs, les étudiants qui ont commencé à lire la nouvelle version du manuel scolaire (1997) à l'école secondaire à partir l'âge de 13 ans sont nés après 1985. C'est la raison pour laquelle j'utilise une approche déductive de diviser cette génération en deux groupes pour expliquer la divergence de la mémoire transmise et la mémoire officielle hybrides : ceux nés avant 1985 et nés après 1985. Selon ce clivage, la première partie de la troisième génération a grandi pendant l'époque politique du KMT, en lisant les manuels scolaires basés sur la *mémoire bleue*. Tandis que la deuxième partie a lu les nouveaux manuels scolaires basé sur la *mémoire verte*. D'ailleurs, le contexte politique et social a été beaucoup changé après que Lee Teng-hui a pris le pouvoir. Pour quelle raison ? Trois repères historiques et significatives peuvent marquer cette période : d'abord, l'inauguration du monument commémoratif de 2.28 en 1995, ensuite, un changement de manuels scolaires en

⁵⁷⁰ Marie-Claire Lavabre, « Paradigmes de la mémoire », op.cit. p.144.

⁵⁷¹ Le Journal de la liberté, le 20 juillet 2014. <https://news.ltn.com.tw/news/focus/paper/797533>, consulté le 10 juin 2021 (voir l'annexe 11).

1997 avec un nouveau chapitre nommés “*Connaître Taïwan*” en présentant une théorie nouvelle des “Cercles concentriques” (同心圓)⁵⁷² et enfin, la transition du pouvoir politique durant l’élection présidentielle en 2000. C’est la raison pour laquelle je dois mettre l’accent de cette dérive d’identification de la nation avant d’analyser la mémoire collective de mes enquêtes. S’agissant de la transition identitaire de la familiale, l’une des différences importantes entre la deuxième et la troisième génération, c’est que cette dernière a grandi dans une période de transition du pouvoir et du cadre social, à un moment où la *mémoire verte* gagne la bataille.

Les entretiens de ma recherche ont été effectués en 2017. J’ai trouvé que peu de jeunes de la troisième génération nées après 1985 sont mariés depuis au moins trois ans. Dans ce cas, organiser une recherche qualitative sur le mariage mixte qui représente deux tranches de cette génération n’est pas pratique. L’accent est mis ici sur l’analyse des couples de la première partie de cette troisième génération, ceux nés avant 1985. Parmi mes enquêtés, les années de naissance sont 1979/1982 (mari/femme), 1980/1980, 1984/1975, 1984/1986 et 1984/1983. Donc, ils ne représentent qu’une partie de leur génération pour ce qui est de leur mémoire et leur identité. En ce qui concerne la mémoire collective et historique de la deuxième partie de la troisième génération, j’utiliserai le témoignage d’un jeune célibataire et des articles sur le sujet pour faire une comparaison.

Pendant les entretiens avec des couples de la troisième génération, j’ai observé plusieurs phénomènes particuliers. Le premier, tous les couples d’enquêtés waisheng, cinq sur cinq, dont quatre mariages mixtes et un mariage endogamique, ont fermement maintenu *la mémoire bleue* bien qu’ils soient devenus une minorité sociale dans cette génération.⁵⁷³ Ce n’était pas toujours naturel dans la troisième génération de Waishengren, contrairement à la deuxième génération.

Le deuxième, encore une fois, une unanimité parmi mes enquêtées, les quatre femmes taïwanaises de souche de la troisième génération, quatre sur quatre, aucune n’a adopté une position politique décisive sans ambiguïté, ni avant, ni après le mariage. À noter que les entretiens sur le sujet de la mémoire et du processus d’identification se sont effectués entre elles et moi, sans la présence de leur mari, l’influence extérieure peut être exclue au cas où

⁵⁷² Cette théorie est élaborée par Du Zheng-sheng (杜正勝) qui propose de connaître le monde à partir du point de vue axé sur Taïwan.

⁵⁷³ Même s’il n’y a pas de recensement consacré au processus d’identification de la troisième génération, il est reconnu que les sympathisants du PDP représente la majorité de la population aujourd’hui selon le résultat de l’élection présidentielle.

il aurait existé un décalage idéologique entre elles et leur mari.⁵⁷⁴ Donc, par rapport aux femmes de la deuxième génération, dont cinq sur cinq des femmes ont embrassé fermement *la mémoire bleue*, ce phénomène est aussi singulier. À cet égard, la mémoire historique des conjoints de la troisième génération sur le sujet des événements 2.28 est un point d'observation intéressant.

Voici quelques extraits de nos entretiens avec des couples de la troisième génération sur la mémoire historique. Monsieur Ku (37 ans) a dit :

« Il y a eu des victimes waisheng tuées par des Taïwanais de souche pendant les événements 2.28. Pourquoi le PDP n'a-t-il pas évoqué ce sujet et celui des "femmes de réconfort" ? C'est dangereux si on croit l'histoire écrite dans les manuels scolaires parce qu'elle est manipulée par le parti au pouvoir. Le massacre de Nanjing qui est oublié dans les manuels japonais en est un exemple. Par exemple, aujourd'hui, beaucoup de jeunes Taïwanais aiment aller au Japon quand ils ont des vacances. Il n'est pas nécessaire de haïr les Japonais à cause des crimes commis par leurs grands-pères. Dans ce cas-là, on ne doit pas cultiver la haine entre les groupes ethniques en fabriquant une soi-disant vérité ».

Sur ce sujet, Mme la fonctionnaire Guo (37 ans) a exprimé aussi sa sympathie en prenant un autre point de vue, différent de celui de son père. Elle a dit :

« Je n'avais pas entendu parler des événements 2.28 avant l'élection présidentielle en 2000. C'est effectivement un traumatisme historique. Cependant, le sujet des "femmes de réconfort" fait partie des traumatismes historiques. Donc, j'ai trouvé que le traitement du PDP sur les deux sujets était partial. En effet, les deux événements historiques se sont passés dans une époque éloignée pour notre génération et ne sont pas nos mémoires vives. Donc, je n'ai pas eu de commentaires. En réalité, Le Président Ma a présenté ses excuses sur les événements 2.28 au nom du KMT à plusieurs reprises, mais, il est bizarre que cela n'empêche pas la critique sans pitié par le PDP chaque année. Au contraire, le PDP était muet face au sujet des "femmes de réconfort" tandis que le gouvernement coréen a demandé au Japon de payer des compensations financières et de présenter ses excuses en faisant face au même sujet. En fait, ce qu'a fait le PDP est de renforcer son pouvoir politique en déchirant la solidarité des Taïwanais sous prétexte de soi-disant "éviter la répétition d'erreurs historiques" ».

⁵⁷⁴ J'ai souligné avant les entretiens individuels que le but de ce genre d'entretien individuel était d'écouter leur sentiment réel pour obtenir une analyse objective.

Selon Tzvetan Todorov, « il y aurait une infinie cruauté à rappeler sans cesse à quelqu'un les événements les plus douloureux de son passé ».⁵⁷⁵ Dans ce sens, l'usage du passé sans cesse et sans merci n'est pas bienveillant pour les descendants "en ligne directe" de victimes. Cela correspond à la philosophie bouddhique : « Sans larme dans la grande douleur, sans expression dans un état d'éveil spirituel, sans mot dans la grande sagesse, sans rire dans la grande joie. (大悲無淚,大悟無言,大智不語,大喜無聲) ».⁵⁷⁶ Bien qu'il soit difficile de traduire pleinement le sens de cette expression, l'idée générale est que la répétition d'un événement traumatique banalise la grande douleur des descendants des victimes. En définitive, nous avons remarqué que sur la mémoire historique des événements 2.28, ces femmes que nous avons interrogées, taïwanaises de souche, ne sont pas d'accord avec la façon dont le PDP fait usage du passé et sont agacées « par ces passés qui ne veulent pas passer ».⁵⁷⁷ D'ailleurs, comme Tzvetan Todorov le dit : « nous devons pouvoir maintenir vivante la mémoire du passé : non pour demander réparation pour l'offense subie, mais pour être alertés sur des situations nouvelles et pourtant analogues ».⁵⁷⁸ Mais, on peut alors s'interroger : qui a le droit de « faire oublier » l'histoire ?

De tout façon, j'ai observé que la position politique des femmes évoquées était devenue plus favorable envers celle de leur mari waisheng que de celle de leur famille d'origine. Existerait-il un rapport entre le mariage mixte et la reconstruction de la mémoire ? Nous aborderons cette question plus tard dans le développement de notre travail.

⁵⁷⁵Tzvetan Todorov, *Les abus de la mémoire*, op.cit., p.23.

⁵⁷⁶Issue du **Shurangama sutra** 楞嚴經 https://fr.wikipedia.org/wiki/Shurangama_Sutra

⁵⁷⁷Marie-Claire Lavabre, « "La mémoire collective" entre sociologie de la mémoire et sociologie des souvenirs », op.cit., p.7.

⁵⁷⁸Tzvetan Todorov, *Les abus de la mémoire*, op.cit., p.59.

Chapitre 3 - La singularité mémorielle de trois générations de Waishengren

Comme « il n'y a pas de mémoire universelle. Toute mémoire collective a pour support un groupe limité dans l'espace et dans le temps »⁵⁷⁹, la mutation identitaire des trois générations est l'un des points essentiels de notre observation. Selon Paul Ricœur, « Une génération remplace une autre par substitution continue ; surtout, l'idée de génération marque la déqualification de la génération descendante par la génération montante ».⁵⁸⁰ En ce sens, la source commune de la construction de l'identité d'une nouvelle génération est la mémoire collective de la génération qui la précède. Donc, comprendre ce qui fait la singularité de cette mémoire collective est un travail préparatoire nécessaire pour saisir l'importance de la mémoire dans la transition identitaire de cette nouvelle génération.

3.1. La mémoire vive et la représentation du souvenir : la première génération waisheng

Une de crises majeures dans la société taïwanaise est la crise de mémoire comme l'a dit Wang Horng-luen, le sociologue de l'Academia Sinica : « Il existe vraiment la divergence de la mémoire historique à Taïwan. Cependant, elle n'est pas catégorisée par le groupe ethnique, mais par le soutien de parti politique et l'identification nationale.⁵⁸¹ Dans ce contexte de confusion, « le passé n'est plus la loi : c'est l'essence du phénomène ».⁵⁸² Donc, il convient de tracer l'essence du passé et le processus générateur de chaque mémoire historique : la mémoire *bleue* et la mémoire *verte*.

Logiquement, l'histoire vécue par les Waishengren de la première génération est la source génératrice de la *mémoire bleue*.⁵⁸³ Pour quelle raison ? D'abord, pour eux, l'évocation du passé ne passe pas par un recours aux lieux de mémoire comme le Sanctuaire des martyrs de la révolution, des cérémonies de commémoration ou des manuels scolaires. Un petit retour dans le coin de leur tête où ils rangent les souvenirs de leur vie d'avant 1949 est la seule chose dont ils ont besoin comme preuve de la mémoire historique. Autrement dit, ils n'ont pas besoin de l'enseignement de l'histoire pour renforcer leur mémoire nationale, car leur vie a coexisté avec l'histoire de la République de la Chine comme une communauté de

⁵⁷⁹ Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*. Paris, Albin Michel, S.A., 1997, p.137.

⁵⁸⁰ Paul Ricœur, *La mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, op.cit., p. 529.

⁵⁸¹ Wang Horng-luen, « Can we live together? La réflexion sur la justice transitionnelle et la mémoire collective ». op.cit., p.23.

⁵⁸² Pierre Nora, *Les lieux de mémoire*, III, tome I, p.934.

⁵⁸³ Et vice versa : la mémoire coloniale de la première génération de Taïwanais de souche sert à renforcer la mémoire verte. Mais cela n'est pas l'objet de notre recherche.

destin. Puis, après 1949, les lettres et les photos échangées avec leur famille en Chine, leurs parents, leur femme, leurs frères et leurs enfants, tous ces artefacts sont non seulement des liens concrets avec le passé, mais aussi avec le continent chinois. Ensuite, après 1987, le retour au village natal en Chine est une autre représentation du passé. Les retrouvailles de membres de leur famille encore vivants ou la visite des tombes de leurs parents s'ils étaient morts, c'est tout cela pour eux qui « incarnent la permanence du passé »⁵⁸⁴. Enfin, l'histoire vécue que la première génération a éprouvée est constituée de guerres, souffrances, pertes, etc. Ce sont des moments douloureux qui seront valorisés,⁵⁸⁵ comme ce qu'a dit Ernest Renan : « la souffrance en commun unit plus que la joie. En fait de souvenirs nationaux, les deuils valent mieux que les triomphes ».⁵⁸⁶ Tout cela fait partie de leurs souvenirs vifs du passé. Autrement dit, en tant que survivants de la guerre, leur existence est une preuve indiscutable de la mémoire historique et nationale pour leurs descendants comme ce qu'a dit un vieux soldat dans un débat sur l'avenir de Taïwan quand il répondait aux déclarations d'un jeune indépendantiste :

« *Camarade, l'histoire que vous connaissez sort d'un manuel scolaire, alors que ce que j'ai connu fait partie de mon expérience à la guerre* ». ⁵⁸⁷

En effet, « moins la mémoire est vécue de l'intérieur, plus elle a besoin de supports extérieurs et de repères tangibles d'une existence qui ne vit plus qu'à travers eux ».⁵⁸⁸ On peut dire que chaque individu des Waishengren de la première génération est l'un des porte-paroles de l'histoire de son époque. Devant l'inondation de la « mémoire de papier »⁵⁸⁹, ils sont devenus impuissants et réticents. C'est la singularité de leur mémoire par rapport aux générations descendantes.

3.2. Le chevauchement de mémoire : la deuxième génération waisheng

On a reconnu que les Waishengren de la deuxième génération sont de fervents défenseurs de la République de Chine. Est-ce un stéréotype dans la société taïwanaise ? En effet, même

⁵⁸⁴ Evelyne Ribert, « Tourisme républicain des racines en Espagne, Vers un apaisement de la mémoire et une réconciliation ? », op. cit., p. 106.

⁵⁸⁵ Samia Ferhat, « Mémoire collective et images du passé en Chine et à Taïwan : débats autour de la représentation cinématographique de l'ennemi ou du colonisateur japonais ». op.cit., p.163.

⁵⁸⁶ Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation ?* Paris : Mille et une nuits, 1997, p. 32.

⁵⁸⁷ Fan Yun, « Le consensus taïwanais est-il possible ? Un point de vue de la société civile ». In : *Un appel de la civilisation : la recherche de la voix pacifique entre les deux côtés du détroit.* (Xu Si-jian & Ceng Guo-xiang), Taïpei, zuo-an-chu-ban-she, 2012, p.247. 范雲, 〈台灣共識如何可能？一個來自公民社會的觀點〉, in 〈文明的呼喚：尋找兩岸和平之路〉(徐斯儉、曾國祥編), 台北, 左岸出版社, 2012, 頁 247.

⁵⁸⁸ Pierre Nora, *Les lieux de mémoire, tome 1, La république*, op.cit. XXVI.

⁵⁸⁹ Ibid., p. XXVI.

s'il y a quelques organisations pro-indépendantistes telle que "Waishengren, l'Association pour l'indépendance de Taïwan" (外獨會)⁵⁹⁰, ils ne représentent qu'une minorité exceptionnelle parmi les Waishengren, considérés comme des traîtres par leurs pères et leurs camarades waisheng.⁵⁹¹ Quoi qu'il en soit, il n'entre pas dans le cadre de cette recherche de se pencher sur la situation de certaines minorités ou de situations exceptionnelles.

Parmi mes enquêtés, il y a des Waishengren qui n'aiment pas le KMT, voire le critiquent. Malgré tout, ils sont à la fois des défenseurs fermes de la République de Chine et des supporteurs inconditionnels des candidats du KMT. À cet égard, beaucoup de gens pensent que c'est un effet de l'enseignement patriotique du KMT. Mais cela ne peut pas expliquer pourquoi presque tous les Waishengren de la deuxième génération sont des défenseurs de la République de Chine, tandis que beaucoup de Taïwanais de souches de la deuxième génération qui ont reçu le même enseignement patriotique ont reconstruit leur mémoire *verte* après les années 1990 (date à laquelle le mouvement d'opposition et la divergence de la mémoire historique ont commencé) en abandonnant la mémoire *bleue*. En effet, un phénomène général qui m'a laissé perplexe, c'est que beaucoup des recherches consacrées au rapport de cause à effet entre le comportement des électeurs et le processus d'identification des Waishengren, ont souvent mis l'accent sur la mobilisation politique, le contrôle structurel de militaire / politique / parti (黨/政/軍) et la machine de propagande du gouvernement du KMT.⁵⁹² En conséquence, la volonté des activistes sociaux et l'aspect affectif ont été ignorés dans l'analyse des éléments générateurs de la mémoire historique et collective.

En fait, c'est un problème, car au cours des entretiens, j'ai remarqué que c'est la mémoire familiale héritée qui domine dans la mise en œuvre de la mémoire historique des enquêtés. Comme l'écrit Pierre Nora, la mémoire « est affective et magique »⁵⁹³. Dans le récit du

⁵⁹⁰ Cette organisation est établie en août 1992, c'est plutôt symbolique dans le milieu politique à Taïwan. Wang Fu-chang, « La conscience du groupe ethnique, le nationalisme et le soutien au parti : la politique du groupe ethnique dans les années 1990 à Taïwan ». *La recherche de la sociologie à Taïwan*, n°2, 1998, p.5. 王甫昌, 族群意識、民族主義與政黨支持：一九九〇年代台灣的族群政治, 台灣社會學研究, 第二期, 1998, 頁 5.

⁵⁹¹ Selon un sondage sur les Waishengren nés en 1955-1975, 27,5% sont des sympathisants du KMT, 20,4% sont ceux du Nouveau Parti qui partage aussi la *mémoire bleue*, tandis que 2,0% seulement sont ceux du PDP et 50,1% restent indécis. Chang Chuang-xi, « La recherche de l'identité du parti des étudiants taïwanais et le changement social », *National Central University Journal of humanities*, Vol. 3, 1996.5, p.111. 張壯熙, 〈社會變遷與台灣地區大專學生政黨認同之研究〉, 中大社會文化學報 3 期, 1996.5, 頁 111.

⁵⁹² Kang Chao, Nien-Tsu Hou, « The Scapegoat of Identity Politics: Women under Patriarchal Discourse in Local Community », op. cit., p.131.

⁵⁹³ Pierre Nora, *Les lieux de mémoire, tome 1, op.cit.*, p. XIX.

politologue Tong, nous pouvons avoir un aperçu sur le sentiment des immigrants waisheng. Il a raconté :

« Mon père était convaincu au début que le KMT pourrait retourner en Chine bientôt. Mais, avec le temps, il était devenu désespéré. Je me souviens qu'un matin, nous étions ensemble sur une colline à proximité de chez nous. Il a regardé au loin vers le nord (car Keelung est une ville littorale) en murmurant et pleurant : « Nous n'y retournerons jamais ! Pas possible de rentrer ! (回不去了 ! 回不去了 !) ».

Malheureusement, en 1984, trois ans avant l'autorisation permettant aux vieux soldats de revenir sur le lieu de leur naissance en Chine (老兵返鄉), son père est mort. Dans ce récit, nous pouvons trouver une articulation forte et affective entre la mémoire historique de Monsieur Tong et celle de son père. Pour le premier, cela a façonné un imaginaire des guerres, sino-japonaise et civile, de la légitimité de la République de Chine ou de la nation. Selon Marcel Schneider, « la fonction de l'imaginaire n'est pas de fuir le réel, elle est tout au contraire de produire le réel (...) ». ⁵⁹⁴ L'histoire fournie par le père ou le grand-père, et la mémoire officielle écrite dans les manuels scolaires se sont juxtaposées et ont renforcé l'une l'autre le sentiment d'appartenance à la nation. Cette hypothèse est basée sur le pourcentage de voix obtenues lors de l'élection présidentielle au suffrage universel direct : 54,11% en 1996 pour KMT, 39,30% en 2000 pour PDP ; 50,10% en 2004 pour PDP ; 58,45% pour KMT en 2008 et 51,60% pour KMT en 2012. ⁵⁹⁵ Donc, en ce qui concerne la construction de la mémoire, d'un côté, il y a le récit de leur père qui joue un rôle essentiel dans le façonnage de l'imaginaire sur la Chine, de l'autre côté, il y a le récit officiel du KMT présent dans les manuels scolaires, récit qui renforce leur croyance sur une histoire de la Chine, une histoire longue de cinq mille ans. Donc, nous pouvons utiliser ce « chevauchement de mémoire » ⁵⁹⁶ pour expliquer la construction de leur mémoire. C'est la singularité de la mémoire de la deuxième génération.

3.3. La fidélité ou la trahison : la troisième génération waisheng

En ce qui concerne la construction de la mémoire historique de la troisième génération, une interrogation est devant nous : pourquoi existe-il une impression générale que la

⁵⁹⁴ Stefano Monzani, « Pratiques du conte : Revue de la littérature », *Presses Universitaires de France « La psychiatrie de l'enfant »* 2005/2, Vol. 48, p.595.

⁵⁹⁵ Site internet de la Commission Centrale Électorale : cec.gov.tw.

⁵⁹⁶ Samia Ferhat, « Mémoire collective et images du passé en Chine et à Taïwan : débats autour de la représentation cinématographique de l'ennemi ou du colonisateur japonais ». *op.cit.*, p.164.

troisième génération de Taïwanais est une génération de *l'indépendantiste naturel* ? L'indépendantisme est-il politiquement l'ingrédient naturel de la jeune génération ? Si oui, pourquoi les indépendantistes waisheng sont-ils anormaux chez la deuxième génération, mais naturels chez la troisième génération ? Pourquoi existe-t-il deux groupes polarisés idéologiquement chez une génération où il n'existe pas de frontière culturelle des groupes ethniques ? Pourquoi une rupture mémorielle et identitaire est-elle apparue chez la troisième génération ? Donc, il convient de prendre en compte à la fois le contexte social et familial. L'existence de trois éléments historiques clefs dans le contexte social pour comprendre la formation de leur mémoire historique et officielle, surtout pour ceux nés après 1985, a déjà été évoquée. Ce sont l'inauguration du parc commémoratif du 2.28, l'introduction de nouveaux manuels scolaires et l'alternance du parti au pouvoir après l'élection présidentielle de 2000. Ces éléments permettent de voir comment, petit à petit, la *mémoire verte* a gagné en importance et est devenue le courant de pensée principal, au fur et à mesure que la *mémoire bleue* cédait sa place dominante. Ensuite, il faut insister sur un point du contexte familial. Avec le passage du temps, naturellement, les immigrants de la première génération sont devenus parents puis grands-parents. Traditionnellement, il était fréquent que trois générations cohabitent sous le même toit. Des Waishengren de la jeune génération ont souvent cohabité avec leurs grands-parents dans un appartement, pendant 10 ans ou 20 ans. Les « jeunes » d'aujourd'hui, cette troisième génération est la dernière qui aura l'expérience d'une cohabitation avec ces « anciens ». Il y a donc eu transmission de mémoire, et souvent cette mémoire transmise constituent la source unique de leur imaginaire sur la Chine. Faisant face à des contextes contradictoires entre la mémoire officielle et la mémoire familiale, il est inévitable pour eux de faire un choix dénué d'ambiguïté. En effet, l'idéologie domine et déchire la société taïwanaise à cette époque. Personne ne peut échapper aux sujets idéologiques, même dans sa vie quotidienne. Monsieur Jiang l'exprime ainsi :

« *Le groupe ethnique n'est pas un sujet pour notre génération, ni le critère de choix pour ses amis. La clé de l'amitié, c'est la couleur du parti, c'est le choix de l'avenir de Taïwan, entre le camp anti-Chine et le camp pro-Chine, le camp indépendantiste et le camp anti-indépendantiste* ».

Ainsi, de plus en plus de Waishengren de la troisième génération, nés après 1985, ont reconstruit, à partir du collègue⁵⁹⁷, leur mémoire historique en se basant sur la *mémoire verte*.

⁵⁹⁷ Les élèves nés en 1985 ont 13 ans quand le manuel scolaire « Connaître Taïwan » est mis en place en 1997. Huang Zhi-cheng, *L'identité chinoise dans l'évolution de Taïwan - basée sur l'analyse des sondages de 1992*

Cependant, nos entretiens avec nos enquêtés de la troisième génération, nés avant 1985, nous ont bien montré qu'ils sont tous des sympathisants des candidats du KMT. J'ai rencontré, parmi eux, Monsieur Tu et Monsieur Guo, qui ont passé une vingtaine d'années avec leurs grands-parents dans l'appartement familial avant que leurs parents aient économisé assez d'argent pour acheter le leur. Monsieur Ho, lui, a habité avec ses parents et sa grand-mère jusqu'à son mariage. Donc, il existe une interaction entre « les récits publics du passé »⁵⁹⁸, l'expérience vécue et la mémoire transmise. Et même si ces Waishengren de la troisième génération n'avaient pas partagé un logement avec leur grand-père, ni écouté directement l'histoire des réfugiés, ils connaissaient quand même plus ou moins bien l'histoire de leur vie, suffisamment en tout cas pour pouvoir répondre à des questions telles que : d'où est venu votre grand-père ? Pourquoi habitait-il dans un village militaire ? Ce sont les questions tout au long de ses années de leur formation identitaire. Ce sur quoi il faut mettre l'accent ici, c'est que leur mémoire familiale est intégrée dans une partie de l'histoire chinoise. Selon Paul Ricœur, « entre mémoire individuelle et mémoire collective, le lien est intime, immanent, les deux sortes de mémoire s'interpénètrent ».⁵⁹⁹ Donc, qu'il s'agisse de la deuxième génération ou de la troisième génération, ils ont partagé la même histoire familiale et nationale en tant que descendants des immigrants venus de la Chine. Cette transmission familiale de la mémoire a participé au façonnage de leur imaginaire sur la nation, de génération en génération, au même titre que les mouvements sociaux ou que la mémoire officielle.

Cependant, le fils de Mme Qiu, mon enquêtée de la deuxième génération, nous a fourni un autre exemple de la reconstruction mémorielle et identitaire d'un Waishengren né après 1985. En fait, c'était un entretien hors de mon projet original. Pendant l'entretien avec Mme Qiu, elle m'a dit que son fils aîné avait été en désaccord avec eux (ses parents et son frère cadet) sur le sujet de la mémoire historique après son entrée à l'université. J'ai alors demandé à Mme Qiu si elle pouvait organiser un entretien avec lui. Finalement, son fils a accepté l'entretien. Une partie du dialogue entre nous est présentée ci-après. Au cours de l'entretien organisé chez eux, Monsieur et Mme Qiu étaient aussi bien sûr présents. Mais cela n'a pas

à 2012, Taipei, Zhi-zhi-xue-shu, 2015, p.105. 黃志呈, 〈在台灣演變中的中國認同：從 1992 年至 2012 年之民調資料分析〉, 台北市, 致知學術, 2015, 頁 105.

⁵⁹⁸ Evelyne Ribert, « Tourisme républicain des racines en Espagne, Vers un apaisement de la mémoire et une réconciliation ? », op. cit., p. 100.

⁵⁹⁹ Paul Ricœur, *La mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, op.cit., p. 552.

empêché le fils de s'exprimer ouvertement. Pendant ce temps, son père était agacé, voire en colère, mais impuissant.

« *Pensez-vous que vous êtes waishengren ?* » ai-je demandé.

« *Je suis taiwanais* ». Il a répondu sans hésiter.

« *Mais, votre père est waishengren!* »

« *Je pense que le statut identitaire n'a rien à voir avec les liens du sang* ».

« *Êtes-vous aussi chinois ?* »

« *Non ! En plus, je ne voulais pas apprendre l'histoire, ni la géographie chinoise* ».

« *Êtes-vous pour l'indépendance de Taïwan ?* »

« *Oui !* »

« *Pour quelle raison ?* »

« *Taïwan est une île d'immigrants. Le KMT n'avait pas la légitimité d'occuper Taïwan par la force* ».

« *Sentez-vous qu'il existe encore un problème entre le groupe ethnique des Waishengren et celui des Minnan ?* »

« *Oui, mais ce problème n'est pas aussi sensible dans notre génération que dans la génération précédente* ».

« *Depuis quand votre propre identité n'est-elle transformée ? avez-vous transformé, de l'un en l'autre ?* » ai-je demandé.

« *Avant, j'adhérais aux positions politiques de mon père. Par exemple, j'ai participé au mouvement contre le président A-bian avec mes parents. Mais, pendant le mouvement du "front contre l'accord sur la commerce et les services" (反服貿), j'étais étudiant à l'université. On a beaucoup discuté de ce sujet sur le campus. À partir de là, j'ai été convaincu par mes camarades et suis devenu un supporteur de l'indépendantisme* ».

Au cours de l'entretien, son père ne pouvait pas se retenir de débattre avec lui, car pour lui, c'était une trahison de la mémoire historique. Il est difficile d'imaginer que ce genre de scénario se soit passé dans une famille où trois générations habitent ensemble, surtout, dans une famille de mariage mixte où le père et la mère sont des défenseurs fermes de la *mémoire bleue*, et que ses grands-parents sont des Waishengren. Ce phénomène nous fournit une explication hypothétique de la défaite cuisante du KMT dans l'élection présidentielle en 2016 et 2020⁶⁰⁰ et correspond à la description de Paul Ricœur : « l'idée de génération marque la déqualification de la génération descendante par la génération montante. (...) Cette

⁶⁰⁰ Le taux du KMT en 2012, 2016 et 2020 est respectivement 51.6%, 31.4% et 38.61%.

rupture symbolique assure la prééminence de l'identité horizontale sur toutes formes de solidarité verticale ». ⁶⁰¹ Même si, en général, « la transmission familiale diffère également d'un enfant à l'autre » ⁶⁰² (son frère cadet est dans ce cas), ce phénomène a mis en cause l'influence de la mémoire familiale. La mémoire transmise peut-elle résister au défi de la mémoire officielle, des récits publics de passé ou de la mémoire dominante quand le conflit idéologique devient de plus en plus violent ? Selon Wu Nai-de, sociologue de l'Academia Sinica, la position idéologique formée et exacerbée dans le domaine public est plus forte que la socialisation familiale, quand il s'agit de l'influence sur le sentiment d'appartenance à un parti. ⁶⁰³

Au cours de l'entretien, j'ai trouvé un phénomène très singulier au sein de la famille Qiu : les relations familiales entre les trois générations étaient très mauvaises. Ainsi, pour Monsieur Qiu (la deuxième génération), ses parents ne se sont pas occupés de lui pendant son enfance, notamment car sa mère avait la manie du jeu de mah-jong. Selon Mme Qiu, son mari manque de patience au niveau des relations familiales, avec ses parents, sa femme et les enfants. La dispute entre le père et le fils au cours de l'entretien a montré qu'il manque une interaction affective et un respect entre eux, même si chaque personne a gentiment accepté les entretiens.

Étant donné que la troisième génération est la dernière génération de la transmission familiale de mémoire historique, y aura-t-il une rupture totale entre la mémoire officielle et la mémoire familiale chez la quatrième génération, quand le pont narratif de la mémoire vive sera coupé, au fur et à mesure de la disparition des Waishengren de la première génération ? Selon mes études, l'identité horizontale domine quand la transmission mémorielle (l'identité verticale) s'arrête. De toute façon, il faudra attendre de nouveaux sondages pour répondre à cette interrogation. Ce que nous avons fait, c'est d'offrir une explication hypothétique au changement identitaire à travers les mises en récit du passé de trois générations.

En conclusion, pour ce qui est de la mémoire historique, les deux générations descendantes ont hérité de la même mémoire, à condition que les trois générations aient habité ensemble et qu'ils aient partagé une belle mémoire familiale. Dans un tel contexte, une première hypothèse peut donc être formulée : l'interaction affective familiale joue un

⁶⁰¹ Paul Ricœur, *La mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, op.cit., p. 568.

⁶⁰² Evelyne Ribert, « Between Silences and Rewritings: Two Approaches to Memory Construction by Spanish Refugees and Economic Immigrants in France », op.cit., p.70.

⁶⁰³ Hsiao A-chin, « Generational Identity and Historical Narrative: The Emergence of the "Back-to-Reality" generation in 1970s Taiwan ». *La sociologie à Taïwan*, n°9, 2005, p.14, 蕭阿勤, 〈世代認同與歷史敘事：台灣一九七〇年代"回歸現實"世代的形成〉社會學第九期，2005，頁 14.

rôle essentiel dans la transmission de la mémoire familiale, face à l'intervention de la mémoire officielle, ce sera soit un respect fidèle de la mémoire familiale, soit une trahison de cette mémoire.

Jusqu'à maintenant, nous avons fait l'analyse de la mémoire des Waishengren. Nous allons nous intéresser maintenant à la particularité de l'influence matrimoniale sur les femmes taïwanaises de souche au niveau de la construction et de la reconstruction de la mémoire historique.

Chapitre 4 - L'influence du mariage mixte sur les représentations mémorielles des femmes

Pendant les enquêtes, je me suis aperçu que même s'il existait un conflit mémoriel et identitaire entre les groupes ethniques ou les camps politiques dans la société taïwanaise, ce phénomène n'existait pas chez les couples de mes enquêtés, même si les deux conjoints sont originaires de groupes ethniques différents. Donc, on peut émettre une hypothèse sur ce phénomène : il existerait un rapport fort entre la mémoire historique et le mariage mixte. Étant donné que chaque génération fait montre d'un scénario propre en raison d'un contexte social et politique différent, ce point nécessite une analyse séparée.

4.1. L'influence sur les femmes bensheng : la première génération

Quand on parle de la mémoire historique, nous avons remarqué un phénomène identique chez les femmes taïwanaises de souche de la première génération, peu n'importe où elles habitaient, à l'intérieur ou en dehors d'un village militaire : elles sont des défenseures acharnées de la *mémoire bleue*. En fait, les origines de ces femmes taïwanaises sont très diverses, aussi bien au niveau géographique qu'au niveau du statut social de leur famille (parmi mes enquêtées, on peut considérer que deux viennent de l'élite). On peut légitimement se demander comment ces femmes ont pu se construire une *mémoire bleue* sans avoir reçu l'enseignement de l'histoire du KMT.⁶⁰⁴ Nous avons observé que trois éléments entrent en jeu dans cette construction d'une mémoire historique : le récit de réfugié de leur mari, l'expérience vécue après le mariage et les voyages de retour en Chine. La raison pour laquelle nous préférons utiliser le mot "construction" au lieu de "reconstruction" de la mémoire, c'est qu'avant leur mariage, leurs idées sur l'histoire étaient soit floues, soit carrément inexistantes. Cela s'explique par le fait qu'elles sont nées et ont grandi à une époque où les médias, les occasions de recevoir une éducation et les contacts sociaux étaient, comparativement à aujourd'hui, très limités. Ensuite, une certaine forme de pression économique a accaparé leur esprit. C'était le cadre social de ces femmes bensheng de la première génération.

4.1.1. La narration de réfugié du mari

⁶⁰⁴ Peu de femmes taïwanaises de souche de la première génération, en majorité venues des campagnes, ont reçu une éducation scolaire.

Les femmes taïwanaises se sont mariées, en général, de dix ans à vingt ans après la Seconde Guerre mondiale. C'était une époque économiquement très difficile. Avant le mariage, le monde pour les femmes taïwanaises de souche était généralement très petit, car elles avaient peu d'occasions de contacts sociaux. C'est le mariage mixte qui leur a permis d'élargir leur contact social avec le groupe ethnique waisheng. Par ailleurs, au niveau des médias, il y avait peu de téléviseurs⁶⁰⁵ et le nombre de journaux est resté très limité jusqu'en 1988.⁶⁰⁶ Donc, l'histoire vécue, racontée par leur mari a été, dès lors, la première et souvent l'unique source de leur mémoire historique. Dans le cercle militaire où elles étaient, cette grande narration de l'histoire aura inclus la guerre sino-japonaise, la guerre entre les communistes et nationalistes, avec les itinéraires des différentes campagnes militaires qui ont couvert tout le territoire chinois de la frontière du Myanmar et de l'Inde (Voir p.50, le récit de Monsieur le général Wu), jusqu'au nord de la Thaïlande (Voir p.29, le récit de Monsieur Lou) et du Vietnam, (Voir p.203, le récit de Mme Lu) Tout cela leur a donné un imaginaire géographique et historique de la Chine et de la République de Chine. D'ailleurs, la présence quotidienne de leur mari, des Continentaux, était une preuve réelle et tangible du lien historique entre les deux côtés du détroit.

4.1.2. L'expérience de vie dans le village militaire

Pour les femmes taïwanaises de la première génération, l'expérience de vie avec les Waishengren, à l'intérieur et en dehors des villages militaires est un souvenir commun qui influe sur les processus d'identification. Cette affirmation repose sur plusieurs faits : D'abord, c'était la première fois qu'elles entraient dans une communauté complètement nouvelle pour elles. Dans la société traditionnelle de l'ethnie Han, le mariage endogamique pour la femme signifie simplement la transition d'une vie dans sa famille d'origine vers le même type de vie au quotidien au sein de la famille de son mari, mais sans véritable rupture dans les pratiques sociale ou les usages culturels.

Mais, au contraire, pour les femmes taïwanaises de souche, le mariage mixte avec les Waishengren a signifié un changement de leur mode de vie, en passant de leur groupe d'origine à celui des Waishengren. Leur vie dans la communauté waisheng après le mariage

⁶⁰⁵ La première station de télévision a été établie en 1962. Malgré tout, peu de gens pouvaient s'offrir le prix d'une télévision pendant cette période économiquement difficile.

⁶⁰⁶ Lin Li-yun, « Le changement et le défi : les journaux à Taïwan après la levée des restrictions », *La recherche de journalisme*. n° 95, avril, 2008, p.184. 林麗雲, 〈變遷與挑戰：解禁後的台灣報業〉, 新聞學研究, 第九十五期, 2008, 4月, 頁.184

mixte a entraîné un changement culturel et mémoriel. Cette mémoire commune a aussi transformé les perceptions et dynamiques identitaire.

Ensuite, le village militaire constituait une sorte de mini-société, composée d'un mélange d'altérité, d'hybridité et de diversité. C'est la guerre qui a amené les Continentaux de provinces et de classes sociales différentes au sein d'un même village militaire. La vie dans ces villages aura été un défi non seulement pour les femmes bensheng, mais aussi pour les femmes waisheng. Il leur a fallu réussir à s'entendre les unes avec les autres et en même temps, s'intégrer à une communauté de destin. Enfin, elles ont dû se débrouiller pour faire face à d'innombrables problèmes, seules, car les maris étaient toujours dans la caserne. Il semble qu'elles se sont mariées avec non seulement un homme, mais aussi la grande famille du village militaire. Dans ces lieux, les femmes waisheng les ont en général bien accueillies et ont rapidement sympathisé. Cette sympathie est certainement venue de la prise de conscience qu'elles devaient toutes faire face aux mêmes difficultés, défavorisées dans une société où elles arrivaient, que ce soit les femmes venant du continent ou les femmes taïwanaises de souche. Cette expérience de vécu dans le village militaire est devenue, dès lors, une mémoire collective inoubliable. C'est la raison pour laquelle quand j'ai abordé le sujet de la vie dans ces villages, elles sont devenues plus bavardes et animées. Mme la général Wu m'a raconté :

« Tout ce que j'ai appris m'a été enseigné par mes voisines waisheng. Grâce à elles, j'ai été en mesure de préparer des repas de cuisine waisheng (外省菜)⁶⁰⁷ pour mon mari et mes enfants. Nous ne parlions que le mandarin chez nous et suivions des coutumes continentales. Quelques années plus tard, je suis devenue protestante sous l'influence de mes voisines. En ce qui concerne les affaires domestiques et les coutumes des fêtes, c'est moi qui prenais presque toutes les décisions chez moi. Avant le mariage, mon mari ne savait rien sur les détails de la tradition, car il a quitté sa famille très jeune. Après le mariage, il a passé la plus grande partie de sa vie dans l'armée. Donc, au niveau des coutumes, de la cuisine, des rites, etc., il me laissait décider ».

⁶⁰⁷ Ce sont en fait des repas avec un mélange de plats venant des cuisines variées des immigrants continentaux, autrement dit, les cuisines des différentes provinces. En comparaison, les cuisines minnan et hakka représentent les cuisines uniformes d'une seule région.

En effet, beaucoup de femmes des officiers sont des Waishengren.⁶⁰⁸ Elles sont environ dix à vingt ans plus âgées que les femmes taïwanaises de souche.⁶⁰⁹ Elles ont acquis plus d'expérience de vécu que ces dernières dans tous les domaines. Par ailleurs, en tant que nouveaux immigrants elles-mêmes, elles éprouvaient de la compassion pour celles qui avaient besoin d'aide. C'est la raison pour laquelle elles ont joué le rôle de mère ou de sœurs aînées pour leurs jeunes voisines taïwanaises de souche. Pour Mme Liu, le village militaire aura été une école, elle s'en souvient ainsi :

« *Le village militaire est comme une école de cuisine chinoise où l'on peut apprendre avec les voisins des spécialités culinaires variées venant des différentes provinces chinoises* ».

Mme la colonel Chang qui a toujours habité dans le village militaire avant et après la reconstruction du village militaire m'a dit que dans le vieux village militaire, elle pouvait ressentir une solidarité qu'elle ne pouvait pas retrouver ailleurs, quand elle avait besoin d'aide dans la vie pour faire quoi que ce soit, car son mari était toujours absent quand elle avait besoin de lui. On retrouve le même sentiment chez la plupart des femmes taïwanaises de souche. Leur esprit de solidarité était plus fort que celui lié à leur communauté d'origine et ces expériences particulières font partie de leur mémoire collective affective.

4.1.3. Le voyage de retour en Chine

Le voyage de retour chez la famille de leur mari pour les femmes taïwanaises de souche est un événement significatif dans la construction de la mémoire historique. Sur les cinq couples, trois sont retournés chaque année dans le village natal du mari tant que leur mère ou des membres de la famille de leur mari là-bas étaient encore vivants.⁶¹⁰ Ce voyage de retour leur a permis de rendre réel ce qui jusqu'à ce moment n'était qu'une situation

⁶⁰⁸ L'âge des officiers est normalement plus élevé que celui des soldats. Beaucoup parmi eux se sont mariés en Chine. D'ailleurs, même s'il n'y avait pas de navire suffisant pour faire la transportation dans une durée très limitée pendant le grand repli en 1949, les fonctionnaires, enseignants, les militaires et leur femmes/enfants étaient la priorité de la transportation pour le gouvernement du KMT. Tous les personnages féminins dans le roman « *Les gens de Taipei* » (台北人) sont dans ce cas. Bai Xian-yong, *Les gens de Taipei*, Taipei, Er-ya, 1983. 白先勇, <台北人>, 爾雅, 1983.

⁶⁰⁹ Normalement la différence d'âge entre l'homme waisheng et femme taïwanaise de souche est au moins 10 ans en raison de la restriction d'âge du mariage pour les militaires (voir p.45), car beaucoup de femmes taïwanaises de souche de mes enquêtées (nées en 1933/1941/1945/1945/1940) avaient moins de dix ans en 1949. Alors que la plupart des femmes waisheng se sont mariées en Chine. Elles avaient au moins 20 ans quand elles sont arrivées à Taïwan.

⁶¹⁰ Leur père avait fait l'objet, en général, de persécutions pendant le mouvement des Gardes Rouges (1966-1968).

imaginaire. L'empathie ressentie a aussi été très forte. Mme la colonelle Chang raconte ainsi ce qui est encore dans sa mémoire vive :

« *Le village d'origine de mon mari est un village isolé, tel que mon mari me l'avait décrit. Mais il était plus pauvre qu'avant.*⁶¹¹ *La maison était vieille. Mon mari m'a dit qu'il n'y avait eu presque aucun changement depuis 38 ans. Les tombes étaient trop rudimentaires. Donc, mon mari a fait reconstruire une tombe pour son père et a fait un don pour construire un temple collectif pour le culte des ancêtres généalogique de son village, car tous les habitants de village portent le même patronyme. Mon mari tenait compagnie à sa mère tous les jours pour le plaisir. Même si je m'ennuyais, je pouvais ressentir ses émotions, le sentiment d'un fils qui a été séparé de sa mère pendant 38 ans ».*

En fait, la raison pour laquelle Monsieur Chang a fait refaire cette tombe et a participé à la construction d'un temple collectif des ancêtres généalogiques dans son village, c'était d'établir un lien entre les morts et les vivants, entre le passé et le présent. S'agissant des souvenirs de Mme Zhang sur le premier voyage avec son mari à Shanghai en 1987 autour des lieux où il avait grandi, elle se souvient :

« *Mon mari m'a souvent dit qu'il avait fait ses études à l'École sino-française proche de chez lui et qu'il habitait à la concession française à Shanghai. Il était difficile pour moi de l'imaginer sans l'avoir vu* » (Le nom de l'école a été changé. Voir l'annexe 8).

Cette concession française est un legs de l'histoire moderne de la Chine. Le voyage est une représentation spatiale du récit que leur mari a répété maintes fois et il a permis de transformer leur imaginaire en une histoire réelle. Autrement dit, le mariage mixte a ouvert, pour les femmes taiwanaises, une fenêtre sur le monde où leurs maris sont nés et ont passé leur enfance et leur adolescence. Dans ce cas, le voyage en Chine a non seulement renforcé leur *mémoire bleue*, mais aussi leur sentiment d'appartenance. C'est pourquoi Mme la colonelle Chang a déclaré : « *Je suis jiangxigren (une habitante de la province du JiangXi, 江西人) et chinoise !* ».

4.2. L'influence du mariage sur les femmes : les deuxième et troisième générations

Quant aux femmes bensheng de la deuxième génération, nous avons aussi rencontré un phénomène intéressant : les mémoires historiques qu'elles ont reçues chez elles et à l'école

⁶¹¹ En 1987, le PIB par habitant de la Chine était de US\$ 297, tandis que celui de Taïwan est de US\$ 5325. <https://kknews.cc/zh-tw/news/o8o9e6p.html> (consulté le 2 juin 2020).

sont différentes. Chez elles, quatre sur cinq des pères sont des sympathisants du PDP. Donc la *mémoire verte* est la mémoire de leur père. Cependant, les enseignants des écoles leur enseignaient une autre version de l'histoire basée sur la *mémoire bleue*. En conséquence, par rapport aux manuels scolaires, l'influence de la mémoire de leur père est dérisoire. Pour quelle raison ? Premièrement, la mémoire officielle était dominée par le KMT durant cette période. Deuxièmement, le niveau moyen d'éducation de la génération d'après-guerre est plus élevé que celui de celle d'avant-guerre, si bien que les jeunes d'alors se méfiaient de ce que leur racontaient leurs aînés. Ils pouvaient imaginer que ce que leurs parents leur racontaient n'était que des stéréotypes, car leurs parents n'étaient pas des victimes directes de la politique du KMT. Troisièmement, à cette époque (avant les années 1980), l'indépendantisme et le séparatisme étaient des idées qui n'existaient pas encore. Dans ce contexte, au niveau de la mémoire historique, la fonction du mariage mixte pour les femmes a été de renforcer leur mémoire historique, construite à l'école. Mais, ce phénomène est différent avec les femmes de la génération Y.

Les femmes de la génération Y sont généralement celles nées après les années 1980, date à laquelle le mouvement d'opposition et la divergence des récits publics ont commencé. Une nouvelle stratégie de narration historique du PDP s'est alors de plus en plus cristallisée et le conflit de la mémoire historique est devenu de plus en plus grave. Sous l'influence de la conscience de la taïwanisation, les parents de la troisième génération de Taïwanais de souche ont ressenti le besoin de faire en sorte que la *mémoire verte* entre dans l'esprit de leurs enfants à travers la transmission de leur mémoire. Malgré tout, en raison du mariage mixte, Mme Ho a pu entendre une autre version de narration de souffrance qui va à l'encontre de la mémoire transmise par son père et celle officielle du PDP. Dans ce sens, le mariage mixte joue un rôle de vecteur de transmission mémorielle d'un groupe social à l'autre, alors que la société est dans le chaos entre la mémoire et l'histoire.

Par rapport aux pères de la deuxième génération, ceux de la troisième génération sont plus actifs et volontaires dans le mouvement politique d'indépendance. Mme Tu, Mme Ho et Mme Guo sont dans ce cas. Mme Ho raconte :

« Mon père est vert foncé (深綠)⁶¹² c'est-à-dire indépendantiste, mais pas indépendantiste extrême comme la secte presbytérienne. Ma mère l'est aussi. En fait, ils ne sont pas les

⁶¹² C'est un symbole et une appellation sociale. La nuance de couleur signifie le degré de croyance et de dévouement politique, que ce soit pour la couleur bleue ou verte.

descendants des victimes des événements 2.28. Donc, je ne connais pas la cause directe de la formation de leur croyance politique ».

De plus en plus de Beshengren nés après les années 1980 ont grandi dans ce contexte familial. Cependant, en ce qui concerne l'histoire officielle, leur imaginaire de la nation est basé sur le manuel scolaire de la *mémoire bleue* d'avant 1997. Donc, il existe deux versions de la mémoire officielle chez cette génération Y qui a couvert les deux périodes de la rupture de la mémoire historique, de telle sorte qu'une partie a lu le manuel scolaire de la *mémoire bleue*, tandis que l'autre partie a lu le manuel scolaire de la *mémoire verte*. Dans ce cas, le mariage mixte joue un rôle clé dans la reconstruction de la mémoire de l'histoire, car les femmes ont l'occasion d'entrer de près dans la vie des Waishengren. Après le mariage, les femmes ont eu l'occasion d'écouter l'histoire vécue de leurs grands-parents waisheng, car tous les Waishengren de cette génération sont victimes de leur époque (la guerre, la mort, la séparation familiale, le grand repli en 1949, etc.). C'est-à-dire que comme leurs maris, à travers le récit de la première génération, elles ont ressenti le traumatisme qu'ils ont éprouvé. Mme Ho née en 1986, est la femme la plus jeune parmi mes enquêtées de la troisième génération. Donc, elle n'a étudié qu'une nouvelle version de la mémoire officielle : la verte. En ce qui concerne l'influence du mariage mixte sur la mémoire historique, elle a dit :

« Mon imaginaire historique me vient de mes manuels scolaires. Quand j'étais à l'école secondaire, la proportion de l'histoire chinoise est devenue moins importante qu'avant. Donc, je détestais l'histoire chinoise à ce moment-là, car je pensais qu'elle n'avait rien à voir avec moi. Mais, le mariage mixte a changé mon appréciation vis à vis des Waishengren et de leur expérience de vie après que j'aie vécu avec eux. J'ai dès lors écouté leur histoire de vie, une mémoire vive et collective, en Chine et à Taïwan. J'ai remarqué que la plupart des Waishengren ne sont pas des privilégiés comme cela est décrit par le PDP ! Le mouvement de la politique de la justice transitionnelle lancée par le PDP est un exemple. Dans ce mouvement, les fonctionnaires, les enseignants et les militaires sont les cibles de la lutte, car le PDP pense que la plupart, parmi eux, sont des sympathisants du KMT. La retraite de ma belle grand-mère(婆婆), âgée de 85 ans, est réduite au nom de « la justice transitionnelle ». En fait, déjà mère d'un enfant quand elle est arrivée à Taïwan, elle a continué ses études universitaires et est diplômée de l'Université nationale de Taïwan. Après, elle a réussi à passer la qualification de fonctionnaire, comme les autres Taïwanais de souche, sans aucun privilège. La retraite est une partie de son projet de vie. Il n'est pas juste de la priver d'un droit et de biens qu'elle a eu du mérite à obtenir au nom de la justice

transitionnelle. Si je ne faisais pas partie de cette famille, je ne pourrais pas réaliser l'injustice que ma belle grand-mère a subie ».

Dans ce cas, d'une part, le concept et le contenu de la justice transitionnelle est simplifiée et abusé ; d'autre part, au nom d'une cicatrisation des blessures des anciennes victimes, la justice transitionnelle a produit de nouvelles victimes. Donc, la mémoire officielle rassemble une partie des citoyens au détriment de l'image de l'autre partie. La narration de Mme Ho a montré que le lien entre la justice et la réconciliation est impossible. Pour quelles raisons ? D'un côté, selon Derrida : « le pardon pur et inconditionnel, pour avoir son sens propre, doit n'avoir aucun "sens", aucune finalité »⁶¹³ Si la finalité du PDP est de poursuivre la justice transitionnelle, la réconciliation sera impossible. De l'autre côté, si le parti au pouvoir a renforcé le sentiment d'appartenance à un groupe en produisant la haine de l'autre groupe, l'harmonie sociale devient impossible. S'agissant de la haine, Nietzsche a une observation profonde : « Sur le tronc de cet arbre de la vengeance et de la haine, de la haine judaïque - la plus profonde et la plus sublime que le monde ait jamais connue, de la haine créatrice de l'idéal, de la haine qui transmue les valeurs(...) L'amour est sorti de cette haine, s'épanouissant comme sa couronne, (...) poursuit toujours encore les mêmes buts que la haine : la victoire, la conquête, la séduction, tandis que les racines de la haine pénétraient, avides et opiniâtres, dans le domaine souterrain des ténèbres et du mal. ».⁶¹⁴ En fait, en 1988, Lee Teng-hui, après avoir succédé à Chiang Ching-kuo, a dit dans une conférence de presse en répondant à une question sur les événements 2.28 : « *Je pense qu'il n'est pas convenable d'utiliser cette réaction vis-à-vis des événements 2.28, sauf pour ceux qui ont de l'ambition politique. Pour le progrès, nous devons regarder en avant* ». Deux ans plus tard, après avoir été le premier président élu au suffrage universel direct, il a dit dans une autre conférence de presse au sujet des événements 2.28 : « *Ne creusez pas le problème du passé sans arrêt pour provoquer le retour à une ambiance sociale de disharmonie et de mécontentement. (...) Il convient de dépasser le souvenir de ce problème historique dans une ambiance agréable. (...)* »⁶¹⁵ En effet, comme l'écrit Rezvani dans l'un de ses romans, « la mémoire de nos deuils nous empêche de regarder les souffrances des autres,

⁶¹³ Jacques Derrida, Michel Wieviorka, « Le siècle et le pardon », *Séminaire de Jacques Derrida* à l'ÉHESS. Propos recueillis par Michel Wieviorka. Décembre 1999. p.11.

⁶¹⁴ Frédéric Nietzsche, *La généalogie de la morale*, traduit par Henri Albert, Paris Mercure de France, 1989, p.34.

⁶¹⁵ Wu Nai-de, « L'écriture et le traumatisme national : La mémoire historique des événements 2.28 ». *La pensée*, n°8, p.5. 吳乃德,《書寫民族創傷：二二八事件的歷史記憶》, 思想, 第八期, 2008 頁 5.

elle justifie nos actes présents au nom des souffrances passées ». ⁶¹⁶ Cependant, quelques années plus tard, Lee Teng-hui a changé son attitude politique, quitté le KMT et créé un autre parti. Il nous semble que l'attitude et la façon qu'adopte un parti politique pour traiter le passé varie selon le besoin politique du moment. Il se peut que ce soit la raison pour laquelle le PDP a repris la mémoire des événements 2.28 comme une énergie de mobilisation politique. Dans ce cas, la mémoire officielle implique un calcul politique. Qu'il s'agisse de la *mémoire bleue* ou de la *mémoire verte*, l'usage du passé ne sert qu'à leur mission politique comme l'écrit Tzvetan Todorov : « la reconstitution du passé était déjà perçue comme un acte d'opposition au pouvoir ». ⁶¹⁷ À la demande du nouveau mouvement social, l'interprétation de cet incident historique a été modifiée. Quelques années plus tard, Lee Teng-hui a changé de ton dans une interview avec Ryotaro Shiba, intitulée « La douleur d'être né Taïwanais » (生為台灣人的悲哀). ⁶¹⁸ Devant le conflit d'interprétation de l'histoire, les Taïwanais sont perplexes au sujet de la mémoire historique. Qui détient le droit d'interpréter la mémoire historique ? Selon Pierre Nora : « L'histoire est la reconstruction toujours problématique et incomplète de ce qui n'est plus. La mémoire est un phénomène toujours actuel, un lien vécu au présent éternel ». ⁶¹⁹ Dans ce sens, on a besoin d'un espace public pour dialoguer avec un esprit démocratique, plutôt que d'un esprit arbitraire après la prise du pouvoir.

⁶¹⁶ Serge Rezvani, *La Traversée des Monts Noirs*, Stock, 1992, cité par Tzvetan Todorov, *Les abus de la mémoire*, op.cit., p.54.

⁶¹⁷ Tzvetan Todorov, *Les abus de la mémoire*, op.cit., p.12.

⁶¹⁸ Ryotaro Shiba, *Le voyage à Taïwan*, Taïpei, Taïwan-dongfan, 2011, p. 530. 司馬遼太郎, <臺灣紀行>, 台北, 台灣東販, 2011, 頁 530.

⁶¹⁹ Pierre Nora, *Les lieux de mémoire, tome 1*, op.cit., p. XIX.

Chapitre 5 - Le village militaire comme lieu de mémoire

Quelques années après la disparition des derniers vieux villages militaires en 1980, leur existence a été pendant un temps enfoui dans les oubliettes du temps qui passe. Puis, la mémoire de ces lieux si emblématiques d'une époque a repris vie à la suite de toute une série d'activités artistiques, au travers notamment du théâtre, de la littérature,⁶²⁰ ou d'autres formes d'expression. Pierre Nora l'affirme, « la mémoire, en effet, n'a jamais connu que deux formes de légitimité : historique ou littéraire ». ⁶²¹. C'est la narration littéraire qui a ravivé l'évocation d'une expérience commune des Waishengren, aussi bien pour ceux qui y avaient vécu que pour les autres, car « il n'y a pas de mémoire spontanée »⁶²². Lai Sheng-chuan, dramaturge de “Le village militaire n° 1 de Baodao” (*Baodaoyicun*) l'exprime ainsi : « Peu de gens auraient pris le village militaire à cœur si Wang Wei-zhong, le réalisateur, n'avait pas réussi à le mettre en scène ». ⁶²³ Comme lieu de mémoire, le village militaire est un legs symbolique des Waishengren de la première et la deuxième génération, car il véhicule la narration historique de l'imaginaire de l'État-nation chinois. À part quelques maisons vides, conservées en tant que “monument” après la démolition, du point de vue de lieux de mémoire, les villages militaires sont « des restes et les buttes témoins d'un autre âge, des illusions d'éternité ». Donc, « non qu'ils soient sans contenu, sans présence physique et sans histoire ; bien au contraire ». ⁶²⁴ Notre recherche a ainsi mis l'accent sur la représentation culturelle et mémorielle pour l'ensemble des Waishengren qui ont habité à l'intérieur ou à l'extérieur de ces villages.

5.1. L'apparition de la mémoire du village militaire

⁶²⁰ S'agissant du style de la littérature du village militaire, le premier style est apparu dans les années 1960 représenté par Bai Xian-yong (白先勇), le fils de général de haut grade, né en Chine, mais élevé à Taïwan, qui est fort de décrire le contraste entre la vie du passé et du présent, la nostalgie et l'esprit de bourgeoisies décadentes et leur femme. Le deuxième style est apparu dans les années 1980 par les écrivains qui sont nés à Taïwan et ont habité dans le village militaire. C'est plutôt un style biographique avec une mémoire transmise et un dialogue avec leur époque et le monde en dehors du village de garnison. Les écrivains célèbres sont Xiao Sa (蕭颯)、Zhang Da-chun (張大春)、Ku Ling (苦苓)、Su Wei-zhen (蘇偉貞)、Zhu Tian-xin (朱天心)、Zhu Tian-wen (朱天文)、Sun Wei-mang (孫瑋芒)、Yuan Qiong-qiong (袁瓊瓊)、Zhang Qi-jiang (張啟疆)、Chang Guo-li (張國立)、Li You-ning (李佑寧) etc.. Étant donné que beaucoup des écrivains ont engagé la littérature, leurs romans nous montrent la structure hétéroclite des habitants et les aspects variés dans les villages militaires.

⁶²¹ Pierre Nora, *Les lieux de mémoire, tome 1*, op. cit., p. XLII.

⁶²² Ibid., p. XLIV.

⁶²³ Lai Sheng-chuan, Wang Wei-zhong, *Le village militaire n°1 de Baodao (Baodaoyicun)*, Taïpei, Les deux théâtres du Centre National des Arts de la Scène, 2018, p. 273. 賴聲川、王偉忠, 〈寶島一村〉, 台北, 國家表演藝術中心國家兩廳院, 2018, 頁 272.

⁶²⁴ Pierre Nora, *Les lieux de mémoire, tome 1*, op. cit., p. XLI, XXIV.

La construction des villages militaires s'est faite dans l'urgence, face au problème de logement causé par l'arrivée de nombreuses familles militaires.⁶²⁵ Il a fallu rapidement une solution, mais, la construction était provisoire et rudimentaire⁶²⁶. Au final, 30 ans après, d'une part, ils sont devenus très vétustes et d'autre part, au fur et à mesure de l'essor de l'exportation des produits fabriqués à Taïwan, par rapport aux immeubles modernes, les maisons sans étage ont occupé trop de surface au sol, alors que les prix étaient de plus en plus chers. Un jour, logiquement, la destruction de ces constructions a été décidée alors que la valeur des terrains augmentait sans arrêt. À partir de l'année 1981, les vieux villages militaires ont été détruits un à un et remplacés par des immeubles de 5 à 7 étages, voire plus.⁶²⁷ La mise en œuvre a été une longue procédure de négociation, aussi bien au niveau de la démolition que de la reconstruction, partout à Taïwan. Comme contrepartie de leur logement détruit, les habitants en place se sont vus attribuer un nouvel appartement par tirage au sort. Pour couvrir le coût de construction, les appartements et les terrains en surplus ont été proposés à la vente, de façon publique. Dès lors, les conditions d'habitation ont été améliorées, mais ces nouveaux habitants ne sont plus exclusivement militaires. Beaucoup de civils peuvent acheter des logements. Par ailleurs, l'interaction entre voisins qui faisait partie des caractéristiques emblématiques du village militaire a été empêchée par les murs de béton et d'acier, les portes en métal et une répartition par étage (deux appartements à chaque étage). En conséquence, le sentiment d'espace social propre aux vieux villages

⁶²⁵ « Jusqu'en mars 1951, on n'avait pas attribué de logement à presque la moitié des 54 900 familles de militaires ». Le Bureau de compilation de l'histoire militaire, *l'Histoire de logistique de l'Armée*, Vol. 6, Taïpei, Le Bureau de compilation de l'histoire militaire, 1992, p.250. 國防部史政編譯局, 〈國軍後勤史-六〉, 台北: 國防部史政編譯局, 1992, 頁 250. D'après « La disposition sur le logement des familles militaires » promulguée en 1956, il était exigé que les familles de militaires sans abri ne soient pas autorisées à occuper les dortoirs des écoles et des temples. Ainsi, la situation demeurait très grave. Le Bureau de compilation de l'histoire militaire, *Les archives de traitement sur les affaires des familles de militaires*, n° 162/ 3750. 1954.11-1955.12. 〈軍眷業務處理規定檔案〉, 收於國防部史政編譯局, 檔案號碼: 162/ 3750. 1954.11-1955.12.

⁶²⁶ La construction du village militaire a eu lieu sous la politique nationale de « la reconquête de la Chine » et le slogan était : préparation pour la première année, contre-attaque pour la deuxième année, disposition pour la troisième année, nettoyage pour la quatrième année et réussite pour la cinquième année (一年準備、兩年反攻、三年部署、四年掃蕩、五年成功). Cela montre une mentalité provisoire. Comme ce qu'a dit Chang Mau-kuei à propos de l'origine des villages militaires : « la nation a fourni une aide simple et provisoire. Dès lors, l'histoire des villages militaires a commencé ». Cheng Gui-hua, *La recherche de la conservation et le développement culturel du village militaire*. Le mémoire de l'Université Normale. 2015, p.22. 成貴華, 〈眷村文化保存與發展之研究〉, 2015, 師範大學碩士論文, 頁 22.

⁶²⁷ Lee Guang-jun, etc., *La mémoire d'espace du village militaire*, Taïpei, Le bureau des biens culturels du ministère de la culture, 2015, p.27. 李廣均等, 〈眷村的空間與記憶〉, 台北, 文化部文化資產局, 2015, 頁 27.

militaires a totalement disparu.⁶²⁸ De plus, le contexte social a aussi beaucoup changé. L'essor économique a accéléré le rythme de vie de la population, de telle sorte que les rencontres entre voisins sont devenues de plus en plus rares et les conversations de plus en plus courtes. Donc, le sentiment de solidarité a disparu et les voisins n'en ont plus autant besoin qu'avant les uns des autres. Dans ce cas, on peut dire que le village militaire s'était effectivement éloigné de la mémoire commune des anciens habitants au fur et à mesure de leur destruction. Cependant, le souvenir de ces lieux n'est pas mort, il a juste été enterré dans leur cœur.

En effet, quelques années après la disparition des villages militaires, beaucoup d'œuvres littéraires sont apparues l'une après l'autre. On peut citer, par exemple, la nouvelle intitulée « *Les gens de Taïpei* (台北人) » par Bai Xian-yong, le film intitulé « *Le printemps en dehors du village militaire* (竹籬笆外的春天)⁶²⁹ » par Li You-ning (李佑寧), la nouvelle « *Penser à mes copains du village militaire* (想我眷村的兄弟們) »⁶³⁰ écrit par Zhu Tian-xin (朱天心) qui est une écrivaine très réputée à Taïwan, une pièce de théâtre intitulée « *Le village militaire n° 1 de Baodao* » (*Baodaoyicun*, 寶島一村) ou encore, le feuilleton « *L'histoire du temps* » (光陰的故事), mis en scène par Wang Wei-zhong (王偉忠), un réalisateur et producteur taïwanais très connu.⁶³¹ C'est la raison pour laquelle la mémoire collective des villages militaires, enfouie dans l'esprit des Waishengren de la deuxième génération, a repris vie. Même si chaque récit représente l'histoire dans un village militaire spécifique,⁶³² il est capable de raviver une mémoire collective parce qu'il y a beaucoup de points communs entre chaque village militaire.

En fait, un village militaire est une petite société. Il y a des aspects sombres et joyeux, positifs et négatifs. En fait, pour beaucoup de Waishengren de la deuxième génération, les souvenirs du village militaire ne sont pas agréables. Par exemple, certains villages militaires où sont installés les militaires de grades inférieurs avaient une mauvaise renommée parmi

⁶²⁸ Lee Pei-lin, *Post-âge du village militaire à Taïwan : reconstruction de l'expérience de diaspora et l'imagination sociale*. Taïpei, Han-lu, 2019, p. 128. 李佩霖, 〈台灣的後眷村時代：離散經驗與社會想像的重構〉, 台北, 翰蘆, 2019, 頁. 128.

⁶²⁹ Zhu-li-ba (竹籬笆) représente la barrière de bambous autour des villages militaires. C'est une métaphore du village militaire.

⁶³⁰ Zhu Tian-xin, *Penser à mes copains du village militaire*, Taïpei, Yin-ke-wen-xue-sheng-huo-za-zhi, 1991. 朱天心, 〈想我眷村的兄弟們〉, 台北, 印刻文學生活雜誌. 1991.

⁶³¹ Ces trois œuvres sont les plus célèbres. Les autres écrivains dont les récits ont un lien avec les villages militaires sont Ku Ling, Xian Sa, Su Wei-zhen, Zhang Da-chun, Zhu Tian-wen, Zhang Qui-jiang, etc. (苦苓、蕭颯、蘇偉貞、張大春、朱天文、張啟疆).

⁶³² Il y a des classes différentes selon le classement officiel, les armées, les sources des fonds, etc.

les villages militaires, car il y avait des bandes de voyous comme dans le cas du célèbre film : « *Meurtre sur la rue Guling* » (牯嶺街少年殺人事件).⁶³³ Selon la recherche sur le terrain de Lee Pei-lin, l'image du village militaire n'est pas si positive, ni si belle.⁶³⁴ Monsieur le lieutenant-colonel Lu a dit qu'il avait loué une habitation hors du village militaire après le mariage, car il craignait que l'environnement là-bas fût un peu compliqué et négatif pour ses filles.⁶³⁵ Plusieurs années après, ils ont acheté un terrain à Taoyuan et construit une maison, entourée par des Taïwanais de souche. Donc, le village militaire a une mauvaise image, derrière une image positive de solidarité.⁶³⁶ Par ailleurs, certains parents ont averti leurs enfants de ne pas contacter des enfants qui portaient cette image négative. Dans ce cas, en général, le niveau d'interaction et de solidarité de cette deuxième génération n'était pas autant étroit et intime que celui de leur mère. Un des dialogues dans la pièce de théâtre « *Le village militaire n°1 de Baodao* » (*Baodaoyicun*) peut expliquer le sentiment de la deuxième génération :

« *En fait, les enfants (la deuxième génération) du village militaire voulaient en sortir. Cependant, quand quelqu'un a réussi à remporter un succès dans sa carrière, le souvenir du passé le plus fort qu'ils ont gardé est la période du village militaire* ». ⁶³⁷

Cela nous montre que la volonté de la mémoire du village militaire n'est pas aussi forte que la littérature a décrit, car certains souvenirs sombres ont été effacé par le temps, voire, il existe toujours une distance entre la vie et le roman, entre la mémoire et la vérité. Mais, selon Durkheim, « les catégories de la pensée humaine ne sont jamais fixées sous une forme définie ; elles se font, se défont, se refont sans cesse ; elles changent suivant les lieux et les temps »⁶³⁸. Cette mémoire est peut-être ravivée par la consonance passionnée du public de « *Le village militaire n°1 de Baodao* » ou « *L'histoire du temps* ». Autrement dit, c'est le

⁶³³ Le titre de film en anglais : A brighter summer day.

⁶³⁴ Lee Pei-lin, *Post-âge du village militaire à Taïwan : reconstruction de l'expérience de diaspora et l'imagination sociale*. Taïpei, Han-lu, 2019, p. 145. 李佩霖, 〈台灣的後眷村時代：離散經驗與社會想像的重構〉, 翰蘆, 2019, 頁. 142.

⁶³⁵ L'une des impressions sociales est que les relations matrimoniales y sont compliquées et mauvaises. Selon Hu Tai-li, « les femmes auxquelles les sergents et soldats se sont mariés sont majoritairement anormales ». Hu Tai-li, « Pomme de terre et patate douce-le rapport entre groupes ethniques et identité des vieux soldats », op.cit., pp.303-304. Selon Zhang Qi-jiang (張啟疆), l'écrivain, « j'étais curieux de savoir combien de mères étaient handicapées (ou avaient des difformités physiques ou des problèmes mentaux). Mon père m'a expliqué que c'était la tragédie de l'époque. En 1949, des millions de soldats ont reculé à Taiwan. Il était difficile de trouver une femme pour pérenniser son nom familial... ». Qing Yi (compilé), *Je viens du village militaire*, Taïpei, Xi-dai, 1986, p.62. 青夷選編, 〈我從眷村來〉, 台北, 希代, 1986, 頁, 62.

⁶³⁶ Lee Pei-lin, *Post-âge du village militaire à Taïwan : reconstruction de l'expérience de diaspora et l'imagination sociale*. op.cit., p. 145.

⁶³⁷ Lai Sheng-chuan, Wang Wei-zhong, *Le village militaire n°1 de Baodao (Baodaoyicun)*, op. cit., p. 283.

⁶³⁸ Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie*, Paris, Les presses universitaires de France, 1968. p.12.

septième art et la littérature qui rappelle la mémoire collective. Il se peut que la production culturelle, littéraire et cinématographique, ranime la construction de la mémoire collective et favorise sa propagation. Pourquoi une mémoire inhumée ou presque oubliée depuis longtemps a-t-elle été ravivée par la représentation de la littérature et du septième art ? Pour répondre à cette question, il est inévitable, d'abord, d'examiner le contexte social à Taïwan. En fait, après que Chen Sui-bien (陳水扁) a remporté l'élection présidentielle en 2000 en provoquant le conflit entre groupes ethniques, entre les Waishengren et les Benshengren, tous les Waishengren sont devenus les boucs émissaires des événements 2.28. Un sentiment de déception et d'indignation a envahi l'esprit des Waishengren. Dans un tel contexte conflictuel, la mémoire collective du village militaire a repris une signification spéciale pour eux. Autrement dit, la mémoire du village militaire a obtenu un nouveau sens à cause de la tension des relations entre les groupes ethniques. D'ailleurs, selon J.van, Dijik, « les souvenirs médiatisés jouent un rôle important dans la construction de l'identité individuelle et collective ». ⁶³⁹ Et « ce n'est peut-être pas une coïncidence si de nombreux produits à succès (long métrages, séries télévisées ou autobiographies publiées) s'appuient sur des version ludiques et alternatives de la mémoire personnelle. Les formats conventionnels de la mémoire culturelle individuelle peuvent donc à la fois contraindre et libérer la propension des gens à exprimer leur expériences reconstruites ». ⁶⁴⁰ Donc, la littérature du village militaire, le théâtre et les feuilletons du village militaire, tous ces produits culturels évoqués plus haut sont devenus autant d'expériences reconstruites des Waishengren de la deuxième génération, une partie de leur mémoire ne provenant pas directement de leurs expériences vécues.

5.2. La culture du village militaire

Selon la recherche sur le terrain par Lee Pei-lin : « le village militaire reconstruit sans la culture du village militaire n'est pas le même village militaire ancien ». ⁶⁴¹ Mais comment se définit la culture d'un village militaire. Pour beaucoup de gens, cette culture du village

⁶³⁹ « Mediated memories play an important part in the construction of individual and collective identity ». José van Dijck, « Mediated memories: personal cultural memory as object of cultural analysis ». *Continuum: journal of media & cultural studies*. Vol.18, n°2, June 2004, p.262.

⁶⁴⁰ « It may not be a coincidence that many successful cultural products (feature movies, television series or published autobiographies) expound on playful, alternative versions of personal memory. Conventional formats for individual cultural memory may thus both constrain and unfetter people's proclivity to utter their reconstructed experiences ». *Ibid.*, p.266.

⁶⁴¹ Lee Pei-lin, *Post-âge du village militaire à Taïwan : reconstruction de l'expérience de diaspora et l'imagination sociale*. op.cit., p.118.

militaire, c'est la solidarité. Chaque famille est installée, rangée par rangée, mur contre mur (voir aussi l'annexe 5). Donc, il n'y a pas de distance entre les maisons. Compte tenu du contraste fort et du décalage entre le monde extérieur et le monde intérieur au niveau du mode de vie, un sentiment de solidarité s'est construit. Monsieur et Mme Jiang sont un couple waisheng, un mariage endogamique de la troisième génération (couple de référence). Les deux conjoints ont connu l'expérience d'habiter dans un village militaire à Xiaogang (小港)⁶⁴². Mme Jiang le décrit ainsi :

« Le village militaire est une construction collective et les maisons sont mitoyennes avec des murs sonores. Dans la journée, on ne fermait pas la porte. Dans le village, on avait un sentiment fort de la solidarité ».

Donc, la raison principale pour laquelle beaucoup de gens pensent que les villages reconstruits ont perdu l'esprit du village militaire, c'est que la structure de l'espace des immeubles modernes a créé un mur visible et invisible entre voisins. Mais la solidarité n'est pas le seul élément qui caractérise cette culture.

Il faut y ajouter un fort sentiment d'égalité et un esprit de tolérance. Du point de vue de la composition des habitants du village militaire, les caractéristiques communes sont l'altérité et l'hybridité. Autrement dit, le village militaire est une miniature de la société d'immigration. Les habitants sont venus de provinces différentes et ont des statuts sociaux différents. Mais, le statu quo à Taïwan les a tous placés au même niveau social. Ils n'avaient pas de propriété foncière et n'avaient aucune place dans la hiérarchie sociale. En tant qu'immigrants, ils ont été obligés de s'installer dans un logement petit et de s'entendre avec des voisins venus de provinces différentes, bon gré mal gré. Bien sûr, face à cette situation, une bonne dose de tolérance a été nécessaire pour s'adapter à ces cultures hybrides. Un sentiment d'égalité s'est aussi naturellement développé chez des gens qui étaient tous dans la même galère !

À part pour quelques villages, pour lesquels tous les occupants sont venus ensemble de certaines régions après 1949, les habitants de la plupart des villages militaires venaient de provinces différentes. Chaque province a sa culture propre, ce qui inclut une langue différente, une cuisine différente, des coutumes différents et des habitudes différentes. Dans un tel contexte, au niveau de l'expérience culturelle, le village militaire est une miniature de la culture chinoise, y compris celle de la Chine et de Taïwan. Il est reconnu que Taïwan est

⁶⁴²La ville de Xiaogang est dans un endroit plus reculé au Sud de l'île, près de la grande ville de Kaohsiung. Cet éloignement explique pourquoi la reconstruction du village militaire n'a pas été une priorité.

une société d'immigrants. Mais les immigrants taïwanais ne sont venus que des provinces du Fujian et du Guangdong avant 1945, tandis que les immigrants après 1945 sont venus des quatre coins de la Chine. Une extrême diversité est donc un des éléments de base des villages militaires.

Un autre point qui a déjà été évoqué, c'est le niveau d'indépendance des femmes, qu'elles soient Benshengren ou Waishengren. Alors que dans la société patriarcale chinoise traditionnelle, les femmes sont des subordonnées de leur mari, surtout dans les cultures minnan et hakka faute de beaux-parents,⁶⁴³ les femmes dans ces villages sont devenues chef de famille et chef de leur vie après le mariage, car leur mari passait la plupart du temps dans la caserne.

L'élément suivant est lié au précédent. On vient d'évoquer le statut particulier des femmes, mais, pour les hommes, la hiérarchie familiale est aussi bouleversée. D'abord, les Waishengren d'après-guerre venus de village militaire ont un caractère plus extraverti que les Benshengren. Monsieur Qiu et Monsieur Wang ont la même observation. Monsieur Qiu se souvient :

« Les camarades bensheng sont plutôt timides au niveau de l'expression en public et de courir après les filles. Donc, les camarades waisheng des villages militaires ont pris le dessus ».

Est-ce un stéréotype ? Au niveau de l'expression en public, peut-être pas ! D'où vient cette absence de retenue ? En ce qui concerne la structure de lien de parenté, les Waishengren de la première génération sont venus seuls avec le gouvernement du KMT. Ils n'avaient pas de proches à Taïwan, tandis que les Taïwanais de souche ont grandi dans une famille avec des liens de parenté forts et complexes, après 300 ans d'immigration. Dans ce contexte social, les enfants bensheng n'ont aucun droit à la parole devant les grandes personnes. Donc, une des caractéristiques homogènes, aussi bien dans la communauté Waishengren que dans les villages militaires, c'est l'absence de hiérarchie familiale, et donc, de pression familiale. Les enfants waisheng, par rapport aux enfants bensheng, sont, envers les grandes personnes de leurs voisins, moins timides.

Paradoxalement, on a déjà affirmé que le village militaire était comme une grande famille. Pour les enfants, quand il fallait appeler les voisines, il n'y avait pas de grande différence entre leur propre mère, qu'ils nomment "maman", alors qu'ils nomment la voisine, madame

⁶⁴³C'est un avantage envié par les femmes bensheng, car s'entendre avec la belle-mère est toujours un ennui insupportable pour les épouses dans la société traditionnelle de l'ethnie Han.

Lee, *maman Lee* et la voisine, madame Wang, *maman Wang*. Ce genre d'appellation a réduit inconsciemment la distance sociale. Ainsi, ces enfants, ils pouvaient s'imaginer être les enfants d'une grande famille du village militaire, qu'ils retrouvaient et saluaient tous les jours, en raison de la structure étroite de l'espace à l'intérieur du village. Ils se sont ainsi habitués à communiquer avec les adultes, comme Mme Jiang de la troisième génération me l'a confié :

« *Les relations entre voisins étaient intimes. Quand ma mère n'était pas revenue à l'heure pour préparer le déjeuner ou le dîner, je mangeais chez maman Wang ou maman Lee et vice-versa. On n'était pas timide envers les grandes personnes* ».

Donc, les deux facteurs évoqués plus haut entrent dans la formation du caractère culturel d'extraversion des Waishengren de la deuxième génération.

Cependant, il y a deux côtés à cette médaille. Derrière la solidarité, il existe un côté négatif au niveau de la culture du village militaire. À cause de cet espace social contigu, sans distance, il est difficile de cacher des secrets, de telle sorte que l'ennui causé par des bavardages est inévitable. C'est l'une des raisons pour lesquelles certaines de nos enquêtées n'ont plus voulu y habiter dès que leur situation économique le leur a permis.

D'ailleurs, les Waishengren nés et élevés là-bas, ne voulaient pas se marier avec des Waishengren d'un village militaire que ce soit la deuxième ou la troisième génération. L'observation de Wang Wei-zhong m'a rappelé ce phénomène :

« *On ne comprenait pas pourquoi les grandes personnes du village militaire qui avaient maintenu une amitié mutuelle très harmonieuse, avaient du mal à accepter le fait que "votre enfant aime notre enfant", car ils souhaitaient que leurs enfants cherchent leur futur conjoint en dehors du village militaire. C'était la mentalité des parents !* »⁶⁴⁴

En effet, dans le roman intitulé « *L'élégance du hérisson* », l'auteur a fait la même observation : « *S'il y a bien une chose que les pauvres détestent, ce sont les autres pauvres* ». ⁶⁴⁵ Monsieur Jiang de la troisième génération a observé le même phénomène :

« *Étant donné que peu de gens de la troisième génération ont habité aussi longtemps que moi dans le village militaire, j'ai observé la vie du village militaire de près. (...) Selon mon observation, la moitié des femmes waisheng de villages militaires se sont mariées avec des Taïwanais de souche* ».

⁶⁴⁴Lai Sheng-chuan, Wang Wei-zhong, *Le village militaire n°1 de Baodao (Baodaoyicun)*, Taïpei, Les deux théâtres du Centre National des Arts de la Scène, 2018, p. 273. 賴聲川、王偉忠, 〈寶島一村〉, 台北, 國家表演藝術中心國家兩廳院, 2018, 頁 273.

⁶⁴⁵Muriel Barberly, *L'élégance du hérisson*, Paris, Éditions Gallimard, 2005, p. 148.

Ce phénomène contredit la critique de certains chercheurs au niveau de l'installation du village militaire⁶⁴⁶ qui considèrent que leur construction serait un élément d'une politique de « fermeture » et de « ségrégation » du KMT. D'une part, selon la recherche de Wang Fu-chang, « la proportion du mariage mixte entre les hommes waisheng qui se sont mariés avec les femmes bensheng, et les hommes bensheng qui se sont mariés avec les femmes waisheng s'est resserrée dans la deuxième génération ».⁶⁴⁷ Ces données sur le mariage mixte sont une preuve forte contre la critique de « fermeture » et de « ségrégation ». D'autre part, cela a aussi prouvé que la séparation spatiale de l'habitation n'a pas empêché le contact normal entre les groupes ethniques différents, car la société était ouverte au niveau des études et des métiers. Donc, cette prétendue « fermeture », sans doute, n'est qu'un préjugé. Par exemple, pour les femmes de la première génération, que ce soit les Waishengren ou les Taïwanaises de souche, le contact avec le monde extérieur au village militaire était leur quotidien, car elles devaient faire leurs achats sur le marché traditionnel pour obtenir tous les biens de consommation. Par ailleurs, les enfants (la deuxième génération) devaient aller à l'école publique où il n'existait aucune forme de ségrégation. Donc, la fermeture, si fermeture il y avait, ne venait pas d'une distanciation physique mais d'une volonté de limitation des contacts entre groupes ethniques. En conclusion, au niveau de la mémoire culturelle des villages militaires, il y a du bon et du mauvais.

5.3. La signification de la mémoire du village militaire pour les Waishengren

Pendant les entretiens, j'ai constaté que la réaction sur la mémoire du village militaire n'était pas aussi forte chez certains Waishengren que ce que j'avais prévu, sauf pour les femmes taïwanaises de souche qui y avaient habité. Pour les habitants de la première génération, le mot « famille » est un polysème. Il représente à la fois leur famille en Chine et le village militaire. D'un côté, pendant la première et la deuxième décennie, ils ont entretenu l'illusion de « la reconquête de la Chine », pensant que le village militaire n'était qu'un logement temporaire, jusqu'en 1971, année pendant laquelle Taïwan a été exclu des Nations Unies. D'un autre côté, même une fois leur rêve rompu, ils ne voulaient pas abandonner sentimentalement cette illusion. En l'occurrence, le village militaire est un lieu idéal pour eux, pour échapper physiquement et psychologiquement à la société taïwanaise. D'ailleurs,

⁶⁴⁶ Lee Pei-lin, *Post-âge du village militaire à Taïwan : reconstruction de l'expérience de diaspora et l'imagination sociale*. op.cit., p. 76.

⁶⁴⁷ Wang Fu-chang, « La cause et la mode du mariage mixte entre les groupes ethniques de Han après la récupération de Taïwan », 1993, op.cit., p. 68.

leur métier de militaire n'a rien à voir avec la société taïwanaise. Donc, pour beaucoup des Waishengren de la première génération, leur mémoire sur Taïwan est dérisoire par rapport à celle sur la Chine. Pour la deuxième et la troisième génération, le village militaire est leur famille. Cependant, leur affection pour le village militaire varie. Que ce soit pour les uns ou les autres, le village militaire porte certaines significations importantes.

Premièrement, le village militaire symbolise l'imaginaire historique de l'État-nation chinois pour la génération d'après-guerre. Il est un « espace de référence »⁶⁴⁸ qui leur a fourni un imaginaire historique de la grande Chine à travers la multitude des dialectes présents, le Nord, le Sud, l'Est, l'Ouest de la Chine étaient audibles, créant un lien avec la carte de la Chine et renforçant leur conscience d'un territoire national. Cette mémoire a ajouté une dimension spatiale à leur imaginaire historique.

Deuxièmement, le village militaire est une communauté marquée par la mémoire collective des guerres de la première partie du 20^{ème} siècle. Dans le village militaire, les habitants sont les militaires mariés et leur famille. Ils ont participé directement et indirectement à la guerre sino-japonaise et à la guerre civile. En effet, avant 1949, les militaires appartenaient à la fois au parti national (KMT) et à la nation, car l'armée avait été établie par le KMT. Donc, la mémoire de guerre représente à la fois la mémoire du KMT et celle de la République de Chine. Autrement dit, il existait une relation de symbiose triangulaire entre l'armée, le parti et la nation avant la prise de pouvoir par le PDP.⁶⁴⁹ Cela serait la raison principale pour laquelle les habitants du village militaire soutenaient inconditionnellement le KMT, face à la menace du parti d'opposition, même si certains Waishengren de la première génération se plaignaient beaucoup du KMT.⁶⁵⁰ Autrement dit, 1949 est le moment de divergence dans la chronologie historique entre la mémoire *bleue* et la mémoire *verte*. En effet, pour le PDP, la narration des guerres avant 1949 n'a rien à voir avec les Taïwanais de souche qui en étaient absents.

⁶⁴⁸Evelyne Ribert, « Tourisme républicain des racines en Espagne, Vers un apaisement de la mémoire et une réconciliation ? », op.cit., p. 104.

⁶⁴⁹ Après la prise du pouvoir par le PDP en 2000, nationaliser l'armée est devenu un travail urgent. En 2002, la nouvelle loi de Défense Nationale, c'est-à-dire la deuxième loi de Défense nationale (國防二法), a été mise en place. Xie Rui-hua, *A Study of the Execution of the Militaire Professionalism in ROC*, Le mémoire de master, Tamkang University, sous la direction de Hong Lu-xun, (洪陸訓), Taïpei, 2011, p. 2. 謝瑞華, <中華民國軍隊國家化施行之研究>, 淡江大學碩士論文, 2011, 頁 2.

⁶⁵⁰ Chen Lu-hui, *La recherche d'effet de l'aide électorale de cellule du parti "Huang Fu-xing"*, National Chengchi University, Le mémoire du master, 1995, p.91. 陳陸輝, <中國國民黨黃復興黨部輔選效果之研究>, 國立政治大學碩士論文, 1995. 頁 91.

Troisièmement, pour tous les Waishengren, la représentation du village militaire est une source symbolique au niveau de la construction mémorielle. Au début, le village militaire était un symbole politiquement favorable au KMT pendant les élections. Donc, par opposition, pour les partisans du PDP, il a véhiculé une image négative, abîmée et stigmatisée pendant longtemps.⁶⁵¹ Pour ces derniers, il représentait un legs du pouvoir autocratique du KMT et il faisait ainsi l'objet de critiques concernant l'injustice sociale.⁶⁵² Quoiqu'il en soit, ce symbole fait partie du sentiment d'appartenance de la communauté waisheng et du sentiment de distinction entre le monde intérieur et extérieur. Cependant, après sa disparition de la scène sociale à Taïwan à partir de 1981 et au fur et à mesure de l'apparition d'ouvrages littéraires écrits par les Waishengren de la deuxième génération, beaucoup d'écrivains et de réalisateurs se sont engagés dans la reconstruction mémorielle⁶⁵³, c'est-à-dire dans une « œuvre d'imagination qui assure la cristallisation des souvenirs et leur transmission ».⁶⁵⁴ Le village militaire est implicitement devenu, au fur et à mesure de l'éloignement de cette époque, le symbole historique des Waishengren, non seulement ceux qui en avaient été des habitants mais aussi de ceux qui n'y avaient jamais habité.

En fait, il a été construit un total de 886 villages militaires qui ont permis à environ 108 000 familles d'être hébergées. Ce nombre représentait entre un tiers et la moitié des Waishengren⁶⁵⁵. Cependant, l'autre moitié a habité plutôt séparément et isolément (en effet, trois sur six de nos enquêtés ont habité dans des petits quartiers de Taïwanais de souche). Cependant, dans l'esprit de beaucoup de Taïwanais de souche, tous les Waishengren étaient des militaires, comme le racontait une femme bensheng :

⁶⁵¹ Le PDP en tant que parti, est enregistré officiellement en 1986. Avant cette date, ses membres se désignaient comme des « hors parti ».

⁶⁵² Chang Mau-kuei, « Différences de point de vue sur le village militaire : fermeture et mobilité pénétrée », In Lee Guang-jun, etc., *La mémoire d'espace du village militaire*, Taïpei, Le bureau des biens culturels du ministère de la culture, 2015, pp. 91-95. 張茂桂, 〈觀看眷村的不同視角：隔離與穿透流動〉。In 李廣均等, 〈眷村的空間與記憶〉, 台北, 文化部文化資產局, 2015, 頁 91-95.

⁶⁵³ La première nouvelle à connaître un certain succès et qui a utilisé l'expression « village militaire » dans son titre, « *Penser à mes copains du village militaire* (想我眷村的兄弟們) », est publiée en 1991. Il faut attendre 2005 pour voir la sortie du feuilleton intitulé « *Au revoir, deuxième village de Zhongzhen*. (再見、忠貞二村) ». Puis, un documentaire, « *Le village militaire de la mère de Wang Wei-zhong* (偉忠媽媽的眷村) », est diffusé en 2007. Enfin, la pièce de spectacle « *Le village militaire n° 1 de BaoDao* » (*Baodaoyicun*) a été jouée pour la première fois en 2008.

⁶⁵⁴ Paul Ricœur, *La mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, op. cit., p.568.

⁶⁵⁵ Lee Guang-jun, etc., *La mémoire d'espace du village militaire*, op.cit., p. 20.

« Quand j'étais petite, "waishengren" était synonyme de militaires (阿兵哥) car chaque fois qu'on rencontrait des Waishengren, les grandes personnes nous disaient qu'ils étaient des soldats waisheng ». ⁶⁵⁶

Donc, c'est la quantité de ces villages militaires et la concentration des habitations qui a fait ressortir la visibilité sociale des Waishengren. Le village militaire a pris une position plus représentative et visible pour l'image des Waishengren, que cette image soit négative ou positive.

En effet, les Waishengren de la deuxième génération, quel que soit l'endroit où ils habitaient, à l'intérieur ou à l'extérieur du village militaire, ont acquis le même comportement, la même culture culinaire et le même sentiment d'appartenance à la Chine comme nous l'avons analysé dans la partie II. Par ailleurs, le sentiment de "réfugié" de leur père est aussi le même. Donc, il est difficile de distinguer les Waishengren de la deuxième génération ayant grandi dans le village militaire de ceux qui ont grandi en dehors d'un. ⁶⁵⁷ Dès lors, en raison de sa visibilité symbolique, la mémoire du village militaire est devenue arbitrairement un legs de la mémoire commune des Waishengren, peu importe que leur expérience vécue ait été bonne ou non. C'est pourquoi les romans, les feuilletons, les films et les pièces de théâtres sur l'histoire du village militaire ont eu une réelle résonance pour les Waishengren. Parmi eux, la pièce « *Le village militaire n°1 de Baodao* » a remporté un vif succès à Taïwan et en Chine. ⁶⁵⁸ Autrement dit, la mémoire collective du village militaire est une miniature de l'imaginaire historique de la Chine pour les immigrants waisheng. Dans « *le rapport d'investigation de la conservation culturelle du village militaire* », Lee Jun-xian (李俊賢), journaliste photographe a dit : « La culture alimentaire, les valeurs éthiques de la famille, la loyauté envers la nation sont les valeurs fondamentales de la conservation de la culture du village militaire ». ⁶⁵⁹ Si nous sommes d'accord avec lui, la conservation de la mémoire culturelle du village militaire est aussi la conservation mémorielle des Waishengren. Dans ce sens, la représentation de la culture du village militaire, qui fait partie

⁶⁵⁶ Guo Wan-ping, *La recherche de soi-même et le processus d'identification des femmes taïwanaises de souche dans le village militaire*, op.cit., p.49.

⁶⁵⁷ Monsieur le politologue Tong qui a grandi chez sa mère taïwanaise de souche, et Monsieur Wang, dont le père était un homme d'équipage sur un navire de commerce avant de devenir restaurateur, sont dans ce cas.

⁶⁵⁸ À partir de 2008 et jusqu'en 2020, la pièce a été jouée plus de 300 fois et 400 000 billets ont été vendus à Taïwan et en Chine.

⁶⁵⁹ Huang Huang-xiong, Ge Youg-guang, *Le rapport d'investigation de la conservation culturelle du village militaire*. Taïpei, Investigation Yuan, 2014, p.3. 黃煌雄、葛永光, <國軍眷村文化保存調查報告>, 台北, 監察院, 2014, 頁 3.

de la mémoire collective des Waishengren, est devenue un des symboles culturels qui va à l'encontre de la vague de la taïwanisation culturelle.

Après avoir fini les entretiens sur le terrain, j'ai finalement réalisé que c'est la représentation littéraire des villages militaires qui a ravivé la mémoire collective des Waishengren. Par ailleurs, la mémoire familiale des habitants est essentiellement une mémoire collective car toute la mémoire commune des immigrants de la première génération a été placée dans un cadre identique, comme une communauté de destin. Quand ils se sont installés à Taïwan, ils ont habité dans des logements collectifs (dortoir, village militaire, etc.) ou dans de petits quartiers collectifs de Waishengren (Monsieur le chauffeur Liu est dans ce cas). Ainsi, « une partie des souvenirs de l'un pénètrent dans la mémoire d'un ou plusieurs autres. Au reste, les croyances générales d'une société parviennent aux membres des familles par l'intermédiaire de ceux d'entre eux qui sont le plus directement mêlés à la vie collective du dehors ».⁶⁶⁰

⁶⁶⁰ Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, op.cit., p.107.

Chapitre 6 - Mémoire et processus identitaire

Même si l'identité porte un visage mystérieux, et que l'identification affiche un caractère instable et mobile, il n'est pas difficile d'analyser le processus de la construction identitaire si on suit la trace de la mémoire car « mémoire et identité vont de pair »⁶⁶¹. Dans ce sens, comprendre la nature et la cause de la construction de la mémoire collective des Waishengren passe par la compréhension de leur transition identitaire. Pendant les 70 dernières années, des versions différentes et contradictoires de mémoires collectives et officielles ont émergé sur l'île de Taïwan. Cela a rendu le conflit et la confusion identitaire inévitables. La mémoire varie non seulement au sein des différents groupes ethniques et des générations qui se succèdent, mais également au sein de groupes ethnique de la même génération. Pour analyser ces variations, deux phases sont nécessaires : l'analyse de la mémoire collective et l'analyse de la mémoire officielle.

6.1. L'influence de la mémoire collective

Pendant mes entretiens, j'ai observé que la narration joue le rôle de l'intermédiaire entre la mémoire collective et l'identité collective. En effet, le moyen de raconter et d'interpréter le passé est aussi le moyen de construire la conscience collective et identitaire. Elles s'influencent l'une l'autre. Autrement dit, il existe une relation de cause à effet entre les deux. Donc, pour analyser le changement identitaire des Waishengren, il faut examiner les mémoires collectives des principaux événements historiques qui ont aussi marqué les différentes périodes que l'on retrouve dans les narrations de mes enquêtés : le grand repli de 1949, le retrait de l'ONU en 1971 et la transition du pouvoir politique des mains du KMT à celles du PDP en 2000. Ces expériences communes dans le contexte social différent ont joué un rôle important dans le processus de leur construction identitaire.

D'abord, en ce qui concerne le grand repli en 1949, les Waishengren de chaque communauté ont pu conserver leur lien mémoriel à la nation par la narration historique et la mise en place de rites comme l'a dit Tzvetan Todorov : « La représentation du passé est constitutive non seulement de l'identité individuelle, (...) mais aussi de l'identité collective ».⁶⁶² On peut citer, par exemple, la recherche de Chang Mau-kuei sur la formation et la transformation de catégorie sociale, qui a mis en relief comment l'instauration d'un culte

⁶⁶¹ Marie-Claire Lavabre, « “La mémoire collective” entre sociologie de la mémoire et sociologie des souvenirs », op.cit., p.4.

⁶⁶² Tzvetan Todorov, *Les abus de la mémoire*, op.cit., p.51.

de Chiang Kai-shek avec la construction d'un temple (蔣公廟) était devenu un symbole collectif pour les habitants des îles de Dachen (Voir p.27). Les recherches de Hu Tai-li se focalisent sur les maisons de retraite pour les anciens militaires, avec la construction de Maisons des Vétérans (榮民之家),⁶⁶³ des lieux dans lesquels la figure de Chiang Kai-shek revient comme une sorte d'icône, de totem religieux, des objets sur lesquels les vétérans transfèrent leur affect. Enfin, de nombreuses recherches ont été consacrées aux habitants de villages militaires, recherches qui détaillent cette volonté de conservation (voir p.271). La conséquence de ces actions est que la mémoire collective liée aux legs du grand repli en 1949 a construit une forte conscience identitaire et collective envers la nation, jusqu'à la disparition des Waishengren de la première génération.

Ensuite, pour ce qui est de l'isolation diplomatique de la République de la Chine par l'ONU en 1971, elle a représenté un grand bouleversement pour tous les Taïwanais, que ce soit les élites et les couches plus populaires de la population. Les mouvements patriotiques l'ont bien mis en évidence avec les moyens différents (voir pp.228-230). C'est la dernière mémoire collective de patriotisme autour de la République de Chine partagée par tous les Taïwanais, car, par la suite, la société a été séparée et déchirée en deux, au fur et à mesure de l'émergence des mouvements d'opposition. Au cours de leurs narrations sur le passé, j'ai observé que les souvenirs de cet événement font partie des événements les plus importants pour la construction identitaire à la République de Chine.

Enfin, il est apparu que la transition du pouvoir politique en 2000 des mains du KMT aux mains du PDP fait également partie de la mémoire collective de nos enquêtés. Pour attirer le vote des électeurs taïwanais de souche dans le but de remporter l'élection présidentielle en 2000, l'ancien maire de Taïpei, Chen Shui-bian, a employé de nouveau, la stratégie utilisée en 1994 lors de l'élection municipale pour devenir maire de Taïpei - la xénophobie entre nouveaux (pomme de terre) et anciens (patate douce) immigrants.⁶⁶⁴ La différence de répercussion entre les deux élections, c'est que l'ampleur de la tension sociale en 1994 était seulement régionale, tandis que celle de 2000 a été nationale. Monsieur le chercheur Ku de la troisième génération s'est souvenu :

« En fait, je n'avais pas conscience d'une différenciation entre Waishengren et Taïwanais de souche avant d'avoir été diplômé de l'Université, plus précisément, avant l'année 2000,

⁶⁶³ Hu Tai-li, « Pomme de terre et patate douce - le rapport des groupes ethniques et l'identité des vieux soldats », op.cit., p.126.

⁶⁶⁴ La patate douce est une plante locale à Taïwan, tandis que pomme de terre vient de l'étranger. Ces deux légumes servent de métaphores pour désigner les deux catégories de migrants, les nouveaux et les anciens.

marquée par l'élection présidentielle. Pendant la campagne électorale, le candidat Chen Shui-bian avait attisé la haine des Taïwanais de souche contre les Waishengren en divisant les électeurs en immigrants nouveaux et anciens. Selon cette logique, je suis d'origine Waisheng. Désormais, un sentiment fort d'appartenance au groupe des Waishengren a été nourri ».

Cela montre, dans ce cas précis, combien l'élection présidentielle a eu une grande influence sur la construction et la reconstruction identitaire des Waishengren et des Benshengren, y compris mes enquêtés de la troisième génération.

6.2. L'influence identitaire de la mémoire officielle

Il faut, d'abord, souligner ici que la mémoire officielle dans ma recherche se réfère seulement à la mémoire historique écrite dans les manuels scolaires. Ensuite, pour la génération qui n'a pas vécu à l'époque de ses ascendants, la mémoire officielle est une « mémoire emprunté » qui n'est pas la sienne.⁶⁶⁵ Enfin, selon Maurice Halbwachs, « Il y a en effet, plusieurs mémoires collectives. C'est le second caractère par lequel elles se distinguent de l'histoire. L'histoire est une et l'on peut dire qu'il n'y a qu'une histoire ».⁶⁶⁶ En ce sens, Taïwan n'est pas une entité politique normale, car il y a deux versions contradictoires de la mémoire officielle, c'est-à-dire de ce qui est considéré comme la réalité historique.

En ce qui concerne la question des processus de construction identitaire, j'ai observé que la politique mémorielle mise en œuvre par l'enseignement de l'histoire du KMT et du PDP est susceptible d'avoir influencé les Waishengren de la deuxième et troisième génération. La deuxième génération aurait davantage subi l'influence du KMT, pour la troisième génération, le KMT et le PDP se partagent cette influence. Étant donné que les deux partis politiques principaux, le KMT et le PDP, ont alterné au pouvoir, l'histoire officielle à Taïwan est paradoxale et contradictoire. En effet, pour le parti au pouvoir, le renforcement de la légitimité de son pouvoir politique à travers l'enseignement de l'histoire d'un « grand récit »⁶⁶⁷ est une nécessité. En revanche, pour le parti d'opposition, il faut défier la légitimité

⁶⁶⁵ Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*. op. cit, p.99.

⁶⁶⁶ Ibid., pp. 135-136.

⁶⁶⁷ Un grand récit est l'idée ou l'histoire fédératrice qui rassemble un groupe de personnes. « Une mort au combat n'est pas une mort ordinaire, fût-elle dramatique. Elle ne peut se comprendre – elle ne prend son sens que si elle est inscrite dans un **grand récit** ». (Jean-Dominique Merchet, *Mourir pour l'Afghanistan : Pourquoi nos soldats tombent-ils là-bas ?* Jacob-Duvernoy, 2008, p.142). Dans cette thèse, le grand récit n'indique qu'un narratif historique sur lequel un pays établit et survit. Le grand récit axé sur une taïwanisation en forme littéraire et historique a commencé à partir des années 1980.

du parti au pouvoir en proposant un récit de la trajectoire historique, comme l'écrit Pierre Nora : « L'histoire est délégitimation du passé vécu » et « toute histoire est par nature critique »⁶⁶⁸. C'est le "régime de vérité" comme l'écrit Michel Foucault : « Chaque société a son régime de vérité, sa "politique générale" de la vérité ».⁶⁶⁹ C'est, semble-t-il la réalité politique dans la société taïwanaise. C'est la raison pour laquelle les Taïwanais adoptent une attitude sceptique envers le récit mémoriel de l'autre camp politique. Il est sans doute regrettable qu'ils ne puissent pas écouter l'histoire vécue des habitants de l'autre groupe.

En ce qui concerne l'histoire officielle telle que présentée par le KMT, favorisant sa légitimité et la stabilité de son pouvoir, nous pouvons relever deux stratégies principales qui ont exercé une forte influence sur l'identification chinoise. Il y a d'abord eu la mise en avant de l'unicité de l'origine de la culture chinoise, quelle que soit l'ethnie et sur les trois mille ans d'histoire de la nation chinoise, dont les Taïwanais de souche, en tant que Han font partie. L'effet de cette stratégie a été de renforcer le sentiment d'appartenance à une culture et une ethnie identiques (同文同種), effet recherché pour effacer l'influence de la politique d'assimilation japonaise. Autrement dit, cela a été une construction identitaire de sinisation. Ensuite, c'est la stratégie de l'oubli, de l'effacement, des événements 2.28 dans le but de maintenir la stabilité sociale, ce qui a effectivement été le cas pendant 40 ans. Avec ces diverses stratégies politiques, la narration officielle a réussi à définir une identité chinoise, qui entre en opposition à une identité taïwanaise. La victoire de l'élection présidentielle du KMT, en 2008, est une preuve de cette répercussion.

Au niveau de la reconstruction de l'identité taïwanaise, à l'inverse de l'histoire officielle du KMT, le PDP a élaboré deux mesures stratégiques pour défier sa légitimité en élaborant une narration historique axée sur Taïwan. D'abord, à partir de 1997, pour faire écho à la demande des élites indépendantistes,⁶⁷⁰ le président Lee Teng-hui a commencé à réécrire un manuel scolaire d'histoire "taïwano-centré" (voir p.241).⁶⁷¹ En 1999, "le projet de cursus des lycées généraux" (普通高級中學課程綱要) a été mis en place. Le président Chen Shui-bian

⁶⁶⁸ Pierre Nora, *Les lieux de mémoire, tome I*, op.cit., p.XX.

⁶⁶⁹ Michel Foucault, *Dits et Écrits, Tome II* (1976-1988), Paris, Gallimard, 2000, coll. « Quarto », p.112.

⁶⁷⁰ En ce qui concerne la transition identitaire de Lee Teng-hui qui participa l'organisation communiste d'abord, ensuite le KMT, puis fut expulsé par le KMT en 2000 et enfin est devenu le leader spirituel le Parti Taïwan Solidarité Union (台聯黨), c'est hors du domaine de cette recherche.

⁶⁷¹ Il fait partie intégrante de ce que le sociologue Wang Fu-chang appelle le "paradigme centré sur Taïwan". Différent du "paradigme centré sur la Chine" précédemment dominant sous la dictature du KMT dominant sous la dictature du KMT, le "paradigme centré sur Taïwan" considère l'île comme une entité politique, sociale et culturelle indépendante, séparée de la Chine. Voir l'essai de Wang Fu-chang dans John Makeham et A-chin Hsiau (éd.), *Cultural, Ethnic, and Political Nationalism in Contemporary Taiwan: Bentuhua*, New York, Palgrave Macmillan, 2005), pp.58-73.

est allé plus loin en coupant le lien avec la Chine en 2006.⁶⁷² Ensuite, le PDP s'est engagé sur le dévoilement des événements 2.28 sans relâche. Cette mise en avant des événements 2.28 a eu pour conséquence de stigmatiser les Waishengren en faisant le lien entre eux et celui-ci, mais aussi avec le KMT. Dans les faits, ces deux mesures ont contribué à construire une conscience insulaire, un sentiment d'appartenance à Taïwan et une idéologie indépendantiste chez la troisième génération de Waishengren. Cela a conduit le PDP à la victoire lors des élections présidentielles de 2000, 2004, 2016 et 2020. En conséquence, pour beaucoup de Taïwanais de la troisième génération, *la Chine* ou *les Chinois* sont des termes négatifs, et cela inclut le nom de "République de Chine". Cette mentalité se manifeste par un phénomène général : ils sont facilement exaspérés aujourd'hui quand les Taïwanais de la troisième génération sont dans un pays étranger si on leur pose cette simple question innocente : « *Êtes-vous Chinois ?* »

Selon Pierre Nora, « Seuls d'entre les livres d'histoire sont lieux de mémoire ceux qui se fondent sur un remaniement même de la mémoire ou en constituent les bréviaires pédagogiques. Les grands moments de fixation d'une nouvelle mémoire historique ne sont, en France, pas si nombreux ».⁶⁷³ Les deux versions des manuels scolaires sont des lieux de mémoire à Taïwan. En tant que « île de mémoires »⁶⁷⁴, Taïwan est inondé de mémoires. Pendant les entretiens, j'ai observé qu'il existe toujours des tensions entre les mémoires individuelle, collective et officielle dans la dynamique des processus identitaires, car il existe toujours un processus de sélection et d'interprétation continue du passé. Cependant, l'influence prédominante de la mémoire officielle est indiscutable. Cela illustre non seulement la nature du conflit idéologique au niveau des mémoires historique et collective, mais aussi la cause d'un déchirement irréversible de la société taïwanaise au fur et à mesure que la perception de groupe ethnique est devenue de plus en plus flou et fragmenté.

⁶⁷² En 2006, dans « le projet provisoire de cursus »(95 暫行課程綱要), l'histoire de Taïwan a été séparé de l'histoire de la Chine. L'histoire de Taïwan est devenue pour la première fois un manuel indépendant plutôt qu'un simple chapitre dans le manuel.

⁶⁷³ Pierre Nora, *Les lieux de mémoire, tome 1*, op. cit., p.VIII.

⁶⁷⁴ L'auteur a emprunté ici ce terme au titre de l'œuvre « *Taïwan – Île de mémoires* », Samia Ferhat, Sandrine Marchand, Lyon, Tigre de Papier, 2011.

Le bilan

À travers l'analyse sur la mémoire collective et traumatisante des Waishengren de la première et deuxième génération, j'ai observé que le Waishengren est plutôt une « communauté mnémonique » qu'un « groupe ethnique ». ⁶⁷⁵

En ce qui concerne l'évolution de la mémoire historique entre les trois générations, la mémoire vive de la première génération fait partie de l'héritage familial des Waishengren. Au cours des entretiens, il est clairement apparu qu'une expérience vécue affective avec leurs grands-parents a été mise en œuvre dans la transmission mémorielle. Maurice Halbwachs l'exprime ainsi : « Les grands-parents, en tant qu'ils se mêlent à la vie du ménage récent, y jouent un rôle complémentaire ». ⁶⁷⁶ « Il faut impérativement tenir compte de l'importance de la constellation familiale comme vecteur privilégié de la transmission de mémoire et d'identité ». ⁶⁷⁷ Donc, il existe encore une identité verticale entre les trois générations des immigrants. Mais, au fur et à mesure du glissement de la mémoire officielle et l'éloignement de l'époque de leur arrière-grand-père qui en gardaient le souvenir, « la rupture entre mémoire et histoire » ⁶⁷⁸ est prévisible chez la quatrième génération de Waishengren.

J'ai observé aussi pendant mes enquêtes, que ce que les couples des trois générations ont critiqué au niveau des événements 2.28 ou de la mémoire collective du PDP, ce n'est pas exactement la vérité du passé, mais l'usage politique du passé. Cependant, dans ce contexte bouleversé entre la mémoire et l'histoire, un fait apparu de mes données empiriques : entre les *mémoires bleue* et *verte* et entre la vérité et le façonnage de la mémoire, le mariage mixte joue un rôle de vecteur de la transmission mémorielle d'un groupe social vers l'autre. Il offre aussi un espace de dialogue entre deux groupes ethniques et deux communautés idéologiques quand l'espace public n'est plus amène de le procurer. C'est en tant cas ce que Mme Ho de la troisième génération a exprimé au cours des entretiens.

Pour finir cette partie consacrée à la mémoire, je voudrais emprunter les mots de Tzvetan Todorov :

⁶⁷⁵ Selon la recherche de Yang, Dominic Meng-hsuan, c'est la mémoire traumatisante qui a marqué les deux communautés mnémoniques: « Two major cultural traumas separating two prominent mnemonic communities in democratized Taiwan have been the 228 Incident/White Terror for the descendants of the semi-Japanized native Taiwanese and the great exodus for the descendants of the Chinese civil war exiles ». Yang, Dominic Meng-Hsuan, *The great Exodus from China: Trauma, memory and Identity in Modern Taiwan*. Cambridge University Press, 2021. p.269.

⁶⁷⁶ Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, op.cit., p.156.

⁶⁷⁷ Christine Schmider, « La génération de 68 et le passé des pères : entre accusation et identification inconsciente ? » dans *Germanica*, n°4, 2008, p.4.

⁶⁷⁸ Paul Ricœur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, op.cit. p.522.

*« Loin de rester prisonniers du passé, nous l'aurons mis au service du présent, comme la mémoire – et l'oubli – doit se mettre au service de la justice ».*⁶⁷⁹

⁶⁷⁹ Tzvetan Todorov, *Les abus de la mémoire*, op.cit., p.60.

Conclusion

Taiwan est, en réalité, un champ riche de recherches sur la mémoire historique, l'immigration, le legs colonial, l'assimilation culturelle, le processus d'identification entre anciens et nouveaux immigrants. À partir de 1994, grâce aux nombreux chercheurs qui se sont engagés sur les sujets liés aux Waishengren, comme le mariage mixte à la mémoire collective et son rôle sur la scène politique à Taiwan, presque tous les aspects de la recherche ont été couverts.⁶⁸⁰ Ce qui fait la singularité de cette présente recherche, c'est l'accent mis sur la dimension temporelle, une exploration qui court sur trois générations de Waishengren et de couples de mariage mixte. Pour conclure mon enquête, je voudrais revenir sur certaines de ses contributions permettant une plus profonde appréhension du sujet sur lequel elle portait.

1. Nouvelles perspectives

La question du conflit

En ce qui concerne le conflit entre les deux groupes d'immigrants (ancien / nouveau), nous nous sommes aperçus qu'il y avait eu un changement dans sa nature au cours des trois générations, changement causé par deux facteurs. Au début, pour la première génération, c'est un conflit typique, un sentiment d'"hostilité" classique qui se crée entre nouveaux immigrants et anciens immigrants, entre le groupe des nouveaux privilégiés (du KMT) et celui des anciens privilégiés (propriétaires/élites). Par la suite, la forme et la portée du conflit ont évolué. Celui-ci devient une sorte de variation sur le même thème découlant d'une politisation du « groupe ethnique » (政治族群化) à partir de 1988.⁶⁸¹ C'est-à-dire que la catégorie du groupe ethnique devient plus politique que culturelle. A priori, le conflit entre les anciens immigrants et les nouveaux migrants aurait dû disparaître. Après 40 ans d'assimilation familiale et sociale, un effacement de la frontière culturelle se produit entre les deux groupes (voir p.177). Mais, la disparition de cette frontière est défavorable au mouvement d'opposition qui a besoin d'une démarcation franche. Par ailleurs, la forme du

⁶⁸⁰ Parmi eux, en 2021, le professeur américain d'origine minnan, Yang Meng-Hsuan, a remporté le prix de « Memory Studies Association First Book Award (2020) » et a été finaliste de "*International Book Award, Category, History : General (2021)*" pour son œuvre : *The Great Exodus from China : Trauma, memory and Identity in Modern Taiwan*.

⁶⁸¹ Selon Chang Mau-kuei, la période 1988-1993 est une période de « politisation du groupe ethnique ». Tout le monde, aussi bien le politicien que l'homme de la rue, emploie l'imaginaire autour du groupe ethnique et manipule sa parole symbolique dans un but de mobilisation politique. Chang Mau-kuei, « La formation et les problèmes du pluralisme et du multiculturalisme », op.cit., p.245.

conflit a évolué au fur et à mesure des changements sociaux et internationaux. Parmi ces changements, il y a eu le retrait de l'ONU, la démocratisation de la vie politique, avec notamment l'élection du président au suffrage universel direct, ou encore, la construction d'une réelle opposition politique, qui d'un groupe de « hors parti » devient le PDP. Avec l'apparition de cette opposition, l'élection présidentielle a transformé ce qui était une confrontation régionale en une confrontation nationale. C'est la raison pour laquelle la reconstruction de la mémoire historique taïwano-centrée est devenue une des stratégies principales du PDP à partir de 1990. Pour ce parti, le maintien d'une frontière entre les groupes ethniques (Waishengren et Taïwanais de souche) et les camps politiques (bleu et vert) est indispensable. Cela nous montre que le conflit d'aujourd'hui n'est, en réalité, qu'une métamorphose de l'ancien conflit, car l'opposition actuelle est la continuité du conflit entre Waishengren et Benshengren, c'est-à-dire un legs de l'histoire et un affrontement idéologique entre la conscience de la grande Chine et la conscience de la "taïwanisation". Autrement dit, le conflit du groupe ethnique a été élevé à un niveau national,⁶⁸² c'est-à-dire en un conflit idéologique entre le camp vert et le bleu (dans lequel on trouve des sympathisants bensheng).

Cette recherche a permis de mettre en évidence la constance d'un conflit social, peu importe le lieu, l'époque ou la situation. Cela peut être au début un conflit entre de nouveaux et d'anciens immigrants, qui devient par la suite, un conflit entre des groupes ethniques (apparus après 1990) ou entre des partis politiques (surtout apparus après 2000), mais le conflit est là. Les différences entre ces conflits sont souvent très faibles, des nuances, qui évoluent au fur et à mesure des changements sociaux mais avec une tendance à la simplification. On peut ainsi passer de la détestation à la haine, d'une simple constatation de l'existence de « notre groupe » et de « votre groupe » à une franche opposition entre ces deux groupes, et enfin, d'un conflit d'intérêt politique pour le pouvoir à un conflit idéologique. Ces derniers types de conflit sont les plus destructeurs. C'est la raison pour laquelle, par rapport au conflit idéologique entre partis politiques, l'assimilation culturelle

⁶⁸² Le sociologue Wu Nai-de a exprimé une opinion similaire avec une approche différente : « Since the 1990s, while ethnic tension has lessened due to democratization and social mingling over the past four decades, the identity issue has emerged to continue to create tension. A previous research finds that close to half of the native Taiwanese have a negative image of the mainlanders for their "not loving" Taiwan, and the distrust of the latter among those who uphold Taiwanese national identity is shockingly high. Worse still, this distrust of mainlanders among native Taiwanese is not offset by close social mingling, measured in terms of having marital relatives ». Shiau-Chi Shen and Nai-teh Wu, *Ethnic and civic nationalisms: two roads to the formation of a Taiwanese nation*. In Peter C.Y. Chow (auteur) *"One China" Dilemma*, New York, Palgrave Macmillan, 2008, p.118.

(de la première et deuxième génération) et la disparition de la frontière culturelle (de la troisième génération) n'ont pas servi à l'intégration sociale à Taïwan.

L'autre point mis en évidence dans cette recherche, c'est l'occurrence de deux confusions. La première se retrouve dans l'usage de certains termes politiques qui négligent la chronologie de l'apparition de ces termes. Par exemple, l'expression « groupe privilégié » (youshizuqun, 優勢族群) pour désigner les Waishengren n'existait pas à l'époque où les couples de la première et la deuxième génération se sont rencontrés, avant 1990 (voir pp.79-80). C'est un terme inventé après et greffé sur la relation de deux groupes à cette époque.

Deuxièmement, sur la totalité de mes entretiens, il n'y a qu'une femme benshen (Mme Tong) qui avait dit que son père, un député benshen, utilisait le terme de « classe privilégiée » (et les vieux soldats) pour décrire les Waishengren. En effet, les pères des autres femmes bensheng n'avaient rien à voir avec la classe privilégiée. Donc, du point de vue de la classe populaire des Taïwanais de souche (la majorité), l'opposition d'intérêt se fait vis-à-vis des propriétaires fonciers, également des Taïwanais de souche (la minorité privilégiée). Par la suite, ils sont largement bénéficiaires de la réforme agraire effectuée par le KMT (1949-1953). Du point de vue de la classe des propriétaires bensheng, l'opposition se fait vis-à-vis du KMT, d'abord pour sa politique de redistribution du foncier au bénéfice des paysans sans terre, une attaque contre leurs intérêts économiques, et puis par rapport à sa monopolisation, jusqu'aux années 1990, des sièges de l'Assemblée nationale et du Yuan législatif, qui les privent de tout pouvoir politique. En conclusion, à cette époque économiquement difficile, pour les paysans et les ouvriers, soit la majorité des Taïwanais de souche, les droits politiques ne sont pas la priorité, c'est l'égalité économique qui prime pour eux. Et en ce sens, ce sont les propriétaires fonciers, des Taïwanais de souches, à qui ils s'opposent. Ainsi, il faut distinguer la nature des conflits, un conflit pour la majorité bensheng et un autre pour la minorité bensheng.

Les trois marques de la mémoire collective et la mentalité pour les nouveaux migrants

Une longue phase d'histoire vécue de la première génération de Waishengren (âgés de 85 à 94 ans) nous permet de diviser leurs mémoires collectives selon trois différentes périodes qui correspondent aussi aux trois générations : d'abord le grand repli de 1949, puis le retrait de l'ONU en 1971 et enfin la transition du pouvoir politique des mains du KMT à celles du PDP en 2000. Ainsi, ces trois événements historiques majeurs ont joué un rôle important dans le processus de leur construction identitaire. Par ailleurs, j'ai aussi observé que trois

mentalités marquent « le changement mental » de la première génération des Waishengren. D'abord, c'est le rêve de « la reconquête du continent chinois » pendant les années 1949-1975. Ensuite, lorsque Chiang Kai-shek décède en 1975, ce rêve d'une reconquête est totalement brisé après le retrait de l'ONU (1971). Cependant, quelques années plus tard, il se transforme en souhait de revenir dans leur village natal en Chine. En 1987, la politique du « retour en Chine » a été mise en place pour répondre à leur nostalgie. Enfin, ironiquement, une fois leur vœu exaucé, ils ont trouvé que le village natal n'était plus celui de leurs souvenirs (après la révolution culturelle), que leurs parents étaient morts et que leur épouse s'était remariée. Cependant, cela n'a pas réduit leur attachement à leur pays natal. Au contraire, ce sentiment d'attachement s'est sublimé et transformé en une « nostalgie esthétique », en une « douce mélancolie ». Sur ces sentiments de la mémoire familiale, Maurice Halbwachs a une observation subtile :

*« L'enfant aurait beaucoup plus de raison de s'attrister, lorsqu'il quitte assez jeune encore la maison où il a passé de longues années, car toute sa vie y était enfermée, et ce sont tous ses souvenirs qui y étaient attachés ».*⁶⁸³

*« C'est quand un père et une mère approchent de la vieillesse qu'ils songent le plus à leurs parents, en particulier à ce qu'ils étaient à leur âge ».*⁶⁸⁴

Avec le temps, elle a été métamorphosée en une âme mélancolique. Cette âme a joué inconsciemment un rôle crucial dans la complexité de leurs choix identitaires passés, mais aussi ceux présents et pour leurs choix futurs.

C'est la raison pour laquelle Monsieur le général Wu et beaucoup de Waishengren âgés ont insisté sur leur « mentalité de passant ». En effet, il est difficile de couper le lien mental avec le pays natal et la famille quand on est un migrant involontaire.⁶⁸⁵ Cet état d'esprit a joué inconsciemment un rôle crucial dans la complexité de leurs choix identitaires entre le passé et le présent. Beaucoup de Taïwanais ont critiqué la mentalité des Waishengren de la première génération en raison de leur fort sentiment d'appartenance à leur région natale. Mais, ma recherche a montré qu'ils se voyaient mentalement comme des « passants », aussi bien par rapport à Taïwan qu'à la Chine. En fait, cette mentalité de passant a montré qu'ils étaient psychologiquement et sentimentalement dans le milieu de leur chemin de vie. Cela

⁶⁸³ Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, op.cit., p.90.

⁶⁸⁴ Ibid., p. 159.

⁶⁸⁵ Liu Zhao-long, « La mentalité de passant et la construction de l'identification de soi à Taïwan », *La publication périodique de Wen-hua-zong-heng*, Wen-hua-zong-heng za-zhi-she. 10/2010, p.100. 劉兆隆, 〈過客心態與台灣自我認同的建構〉文化縱橫期刊, 文化縱橫雜誌社, 北京, 10月, 2010. 頁 100.

nous permet d'expliquer pourquoi certains soldats célibataires ont choisi d'être enterrés en Chine avec leurs parents, après avoir vécu presque toute leur vie adulte à Taïwan.

En conclusion, les trois étapes du changement mental (la reconquête du continent, le retour en Chine et le sentiment de n'être qu'un "passant") nous montrent la complexité de leur mentalité. Aussi, il faut faire attention à ne pas confondre leur aspect psychologique avec leur sentiment d'appartenance à la nation.

Le rôle du mariage mixte dans une société sans dialogue

Pour faire ressortir l'influence du mariage mixte, un couple d'un mariage endogamique du groupe ethnique pour chaque génération a été interviewé. Ce couple sert d'échantillon de référence afin d'analyser s'il existe des différences entre les deux groupes. En fait, le contraste entre ces deux sortes de mariage nous a permis d'observer les influences unilatérales du mariage mixte sur les femmes bensheng et leurs enfants.

Premièrement, du point de vue de la rencontre de deux groupes migrants, les Waishengren en tant que nouvel immigrant est un groupe clos. Cela est favorable au mariage endogamique, mais défavorable au mariage mixte. Dans ce cas, l'entremetteuse joue un rôle intermédiaire de la rencontre chez la première génération. Il permet d'établir un contact intime en s'affranchissant du grand décalage social après l'arrivée en masse des Continentaux. Par ailleurs, le mariage mixte de la première génération est aussi le lieu expérimental de l'assimilation entre les groupes ethniques à cette époque. Jusqu'à l'apparition de génération des baby-boomers dans la scène du mariage, d'abord, la massification de l'éducation facilite la rencontre de deux groupes. Ensuite, une image positive sur le statut de femme chez la famille du mariage mixte dans le village militaire est favorable au mariage mixte lorsque les femmes éduquées ont plus de choix entre les Benshengren et Waishengren.

Deuxièmement, du point de vue culturel, la différence intrinsèque entre le mariage endogamique et le mariage mixte n'est pas évidente si le couple du mariage endogamique est venu de deux provinces différentes comme dans le cas de Madame Lu qui doit toujours préparer un autre plat de repas épicé pour son mari (p.140). Autrement dit, la différence principale de culture est intrinsèquement mise en place entre les provinces différentes, mais pas forcément entre les immigrants nouveaux/anciens. Pour les femmes bensheng de la première génération, le mariage a ouvert une porte d'entrée sur un monde totalement différent du leur après cinquante ans de séparation coloniale entre deux rives de détroit. Ces différences se voient notamment au niveau de la culture culinaire (basé sur le riz et la farine),

du statut des femmes (misogynie) et du style de vie (d'une culture agricole à une militaire, d'une culture traditionnelle à une hybride). Il ressort de mes entretiens qu'en général, l'expérience culturelle est nouvelle pour elles, quelle que soit la génération, car le contact familial leur fait ressentir et observer de près les nuances entre les Waishengren et les Benshengren. Ensuite, par rapport aux Waishengren issus des familles endogamiques, les Waishengren (de la deuxième et la troisième génération) issus d'une famille de mariage mixte, connaissent mieux la culture taïwanaise et sont davantage capables de s'y adapter. En somme, les membres des familles de mariage mixte jouent un rôle de transmetteurs, de la famille vers la société.

Troisièmement, du point de vue mémoriel, la différence entre le mariage endogamique et le mariage mixte de la première génération est que les couples de la première partagent la même mémoire collective d'avant 1949, tandis que ceux de la dernière sont dans le cas inverse. Donc, pour les femmes bensheng de la première génération, le mariage mixte a une influence flagrante sur la reconstruction de leur mémoire historique à travers le récit du repli de leur mari, l'expérience vécue après le mariage et les voyages de retour en Chine. Pour les femmes bensheng de la deuxième génération qui ont reçu l'éducation historique de la mémoire bleue, le mariage mixte ne sert que de renforcer leur conscience imaginaire de la Chine. Par contre, pour celles de la troisième génération qui ont grandi à l'époque où la mémoire officielle a été changée du paradigme sino-centré à celui taïwano-centré, le mariage mixte sert à ouvrir une fenêtre (surtout pour elles issues de famille du camps vert) pour écouter une autre version différente de la mémoire collective de leurs grands beaux-parents. Par conséquent, même si elles m'ont avoué qu'elles n'ont pas fait un grand virage s'agissant de leur identification plutôt taïwano-centrée, elles ont pu partager la souffrance que leurs grands beaux-parents waisheng ont éprouvée. Leur empathie ressentie a aussi été forte. Dans ce cas, même si on ne peut pas prévoir un virage total après dix ou vingt ans de mariage mixte. Cette proximité aura été favorable à la reconstruction mémorielle et identitaire de la mémoire bleue. En effet, les entretiens avec les couples de la troisième génération ont été mis en place environ trois ans après leur mariage. Il est difficile de prévoir la direction du changement de cette jeune génération pour l'instant. Dans ce sens, par rapport aux couples de la troisième génération, la narration des couples du mariage mixte de la première génération nous a montré le panorama du changement identitaire des vieux hommes waisheng et des vieilles femmes bensheng. Ce changement identitaire est encore plus flagrant pendant la dernière scène de leur mémoire, dans une société où le conflit entre les

migrants, nouveaux et anciens, a évolué et a varié sans arrêt au cours de leur vie. Ainsi, même si l'ex-président Lee Teng-hui n'est pas le sujet de cette recherche, on peut voir dans l'évolution de son discours à différentes périodes de sa vie, un exemple du changement identitaire dramatique d'un homme quand il devient plus âgé (voir pp. 179, 234, 252). De toute façon, cette recherche nous montre que lorsque la contradiction de la mémoire officielle et l'inconciliation idéologique de la nation rendent le dialogue entre deux camps mémoriels de plus en plus difficile, le mariage mixte entre les Waishengren et Benshengren est devenu un lieu unique de dialogue raisonnable et affectif dans la société nationale.

Les Waishengren ne sont pas une diaspora, ni des exilés ou des réfugiés

À partir de l'année 1979, la conscience taïwano-centrée est apparue dans l'espace public à travers un débat littéraire, qui établit une distinction entre des publications qui adoptent un point de vue historique centré sur la Chine et d'autres qui se focalisent sur le point de vue de Taïwan.⁶⁸⁶ Par la suite, le champ de bataille sur la localisation s'est étendu à d'autres univers culturels (dont la peinture)⁶⁸⁷ et ensuite, petit à petit, au domaine politique. À partir des années 1990, quand lors de la première élection présidentielle au suffrage universel direct, c'est Lee Teng-hui, un Taïwanais de souche, qui est élu, de plus en plus de livres et de films basés sur la conscience taïwano-centrée sont produits. Dans l'univers académique et universitaire de Taïwan, ce thème devient l'un des principaux objets de recherches, à la base de nombreuses publications, mémoires et thèses. Sous cette conscience taïwano-centrée, le gouvernement du KMT est désigné comme un régime étranger. Les Waishengren sont ainsi devenus une communauté de « diaspora », des « exilés » ou des « réfugiés ». Ce genre de qualificatifs implique non seulement un sens plutôt péjoratif, mais aussi un emploi du mot dévié du sens d'origine. Cette recherche a présenté des définitions, objective et subjective, pour dénoncer cet abus de langage, cet emprunt de notions qui sont incompatibles avec le réel statut des Waishengren.

⁶⁸⁶Ce débat littéraire commence entre Chen Ying-zhen (陳映真) qui affirme la primauté de la littérature chinoise à Taïwan et Ye Shi-tao (葉石濤) qui préconise un équilibre entre la littérature locale et la littérature chinoise. Autrement dit, c'est un débat entre deux visions historiques, l'une sino-centrée et l'autre taïwano-centrée. Cependant, la conscience d'une Grande Chine n'a pas été exclue, car « for nearly everyone, however, the “master narrative” according to which they were all Chinese went unchallenged until the 1980s ». Hsiao A-chin, *Reconstruire Taïwan- La politique culturelle du nationalisme contemporain*. Taipei, Lian-jing, 2016, pp.184-189. 蕭阿勤, <重構台灣：當代民族主義的文化政治>, 台北, 聯經, 2016, 頁 184-189.

⁶⁸⁷Hsiao A-Chin, « L'homme et l'histoire : la narration et la peinture réaliste », *La recherche culturelle*, n°.15, 2012. p.326. 蕭阿勤, <人與歷史, 敘事與現實主義繪畫>, 文化研究, 第十五期, 2012, 頁 326.

Objectivement, une diaspora est un groupe présentant une identité sociale par des caractères ethniques malgré une discontinuité territoriale, tandis qu'un groupe d'exilés se caractérise par une demande d'asile sur le territoire d'un état tiers. Hors, du point de vue de la citoyenneté, les Waishengren habitent depuis toujours dans leur propre pays et n'ont jamais perdu leur identité nationale, celle de la République de la Chine. Donc, ils ne peuvent logiquement ni constituer une « diaspora », ni être des « exilés » ou des « réfugiés ».

Subjectivement, les Waishengren sont nés citoyens de la République de Chine, entité existant depuis 1911, plus d'un siècle, et ils étaient toujours citoyens de cette même République de Chine en 2017 quand je faisais les entretiens. Cependant, il est indiscutable que les Waishengren de la première génération ont embrassé une « mentalité de passant » et une « mentalité de réfugiée », sans l'être réellement. Il convient de ne pas confondre leur statut légal avec leur état d'esprit.

Peu importe comment on les considère, l'emploi de ces termes constitue un paradoxe. Par exemple, beaucoup de chercheurs pensent que les Waishengren constituaient le groupe ethnique privilégié avant 1990.⁶⁸⁸ Mais dans le même temps, certains chercheurs pensent que la communauté de ce « groupe privilégié » est soi-disant une diaspora, un groupe d'exilés ou de réfugiés. Cette logique ignore le « principe d'identité » qui affirme qu'une chose est entièrement et exclusivement égale à elle-même. Hors, une diaspora, un groupe d'exilés ou de réfugiés ne peut pas simultanément être le groupe privilégié.

L'enterrement en Chine et à Taïwan

La raison pour laquelle j'ai interviewé Monsieur Liu, le chef du village sur le retour après le décès des vieux soldats en Chine, c'est pour analyser la différence entre l'esprit nostalgique et le sentiment d'appartenance chez les hommes mariés et chez les célibataires. Par ailleurs, selon Monsieur Liu, même si l'on a beaucoup parlé des vieux soldats qui se sont faits enterrer en Chine après leur mort, la majorité d'entre eux ont choisi d'être enterrés à Taïwan. Je lui ai demandé pourquoi et il m'a confié que, selon lui, même s'il n'avait jamais

⁶⁸⁸ Wang Fu-chang, « La recherche sur la relation du groupe ethnique », in *La société taïwanaise* (Wang Zhen-huan), Taïpei, Ju-Liu, 2002, p.264. 王甫昌, <台灣族群關係研究>, 收錄於<台灣社會>(王振寰), 台北, 巨流, 2002, 頁 264. La conscience d'un groupe défavorisé s'établit après les événements 2.28. Selon cette conscience, les Waishengren représente la nation militaire dominatrice, tandis que les Benshengren représente le peuple opprimé. Wang Fu-chang, « La formation de la conscience du groupe ethnique à Taïwan après la récupération ». In « La relation du groupe ethnique à Taïwan dans le changement social ». *Revue d'histoire*, 1998.12, p.32. 王甫昌, <光復後台灣族群意識的形成> in <社會變遷下的台灣族群關係>, 歷史月刊, 1998.12, 頁 32.

trop abordé ce sujet, il pensait que ce choix était la preuve que ces vieux soldats avaient finalement intégré la société taïwanaise.

Quand j'ai parlé du choix de lieu d'enterrement pendant les entretiens, j'ai trouvé un phénomène singulier. En effet, tous les hommes waisheng du mariage mixte ont décidé d'être enterrés à Taïwan. Même le protagoniste du film documentaire intitulé « Le bateau nocturne à Formosa » s'est exprimé avec force sur ce sujet mais en nuancant sa réponse : « *Quand je serai mort, j'ai décidé d'être incinéré et de conserver mon urne funéraire à Taïwan. Cependant, mon identité nationale, c'est la République populaire de Chine* » (p.34). Dans ce cas, le choix de l'enterrement en Chine ou à Taïwan n'a rien à voir avec un sentiment d'appartenance à Taïwan, car la décision vient de leur attachement à leur famille installée à Taïwan et le protagoniste du documentaire précise même qu'il « *déteste le KMT et le PDP* ».

En effet, selon ma recherche, la mentalité générale de « passant » des hommes waisheng de la première génération montre que le mariage mixte n'a pas changé leur identification. Par contre, l'identification de leur épouse bensheng a beaucoup changé. Autrement dit, que ce soit l'homme marié ou célibataire, leur sentiment d'appartenance à leur pays natal et à la nation reste identique. En l'occurrence, pour certains vieux soldats célibataires, le choix d'un enterrement en Chine explique leur attachement à leurs parents, tandis que pour les hommes mariés, le choix d'être enterré à Taïwan montre leur amour pour leur femme et leurs enfants. Par ailleurs, en ce qui concerne les vieux soldats célibataires enterrés à Taïwan, quelles qu'en soient les raisons (le manque d'argent, de liens familiaux en Chine, etc.), l'interprétation de Monsieur le chef du village militaire sur leur sentiment d'appartenance à Taïwan ne correspond pas au résultat de ma recherche.

La signification de la mémoire collective pour la recherche

Pendant les entretiens, je me suis aperçu que la mémoire collective est un ensemble de repères temporels, sans lesquels, il est difficile de raconter l'histoire de façon chronologique, le passé étant un amas de souvenirs fragmentés. C'est la mémoire collective qui a fourni le sens du temps. Par exemple, d'abord, la mémoire collective du « grand repli de 1949 » a construit un sentiment temporel et spatial qui leur a permis de séparer leur histoire vécue en deux : le passé et le présent, la Chine et Taïwan. L'être humain est une créature historique. Il est difficile de séparer l'homme de son histoire. Avant 1949, c'est le passé, dont la signification pour les nouveaux migrants n'a rien à voir avec sa durée (15 ans, 20 ans ou 30 ans), mais se base essentiellement sur une mémoire traumatique. Après 1949, c'est la vie

(présente) à Taïwan. Pour la première génération de Waishengren, l'année 1949 est le début du présent. Bien qu'ils aient habité à Taïwan pendant soixante-dix ans, ce qui a un sens pour eux, ce n'est pas la durée du temps, mais le sentiment collectif d'être coincé sur l'île de Taïwan en tant que Waishengren.

Ensuite, la mémoire collective des années 1970 de la deuxième génération est marquée, elle, par le retrait de l'ONU, les chansons populaires de campus, le championnat international de baseball junior ou les changements du KMT avant et après l'élection de Lee Teng-hui à la présidence. Donc, toutes ces mémoires collectives ont ouvert la boîte des souvenirs des première et deuxième génération. Pour l'enquêteur sur le terrain, la mémoire collective sert de clé pour entrer dans la chambre de la mémoire des enquêtés.

L'interaction entre les mémoires transmise et officielle

Par l'analyse de la singularité de la mémoire historique des trois générations de Waishengren (voir pp.236-244), j'ai découvert une relation d'interaction serrée entre les mémoires transmise et officielle. Pour les Waishengren de la deuxième génération, qui sont nés et ont grandi à Taïwan, leur mémoire historique sur la Chine est un mélange des récits de leur père ou grand-père et de la mémoire officielle écrite dans les manuels scolaires (du KMT). Ces deux sources, la mémoire transmise venant du domaine privé et la mémoire officielle venant du domaine public, se sont juxtaposées et ont renforcé l'une et l'autre le sentiment d'appartenance à la nation. Ce n'est que pour ceux de la troisième génération que l'intervention et l'influence du PDP sur la reconstruction de la mémoire historique est devenue plus forte, au fur et à mesure de la disparition des témoins directs du Grand Repli de 1949. Ce bras de fer dans la construction de la mémoire historique, j'ai bien évidemment pu l'observer chez les Waishengren de la troisième génération, nés environ autour de 1985. Pour eux, il y a une opposition entre les informations venant du domaine privé (la mémoire transmise de la conscience d'une Grande Chine) et celles du domaine public (la mémoire officielle Taïwano-centrée). Et j'ai aussi pu constater le phénomène inverse chez les femmes bensheng de mes enquêtées de la troisième génération. En effet, sur les quatre, aucune n'a adopté une position politique franche et nette, sans ambiguïté, ni avant, ni après le mariage. Cette indécision montre l'influence de la mémoire transmise chez la famille bensheng.⁶⁸⁹

⁶⁸⁹ Comme nous avons évoqué plus haut, à partir des années 1980, de plus en plus des Taïwanais de souche de la deuxième génération ont reconstruit leur mémoire historique.

Même si ce point mériterait un approfondissement, ce n'est pas l'intérêt de ma recherche, une recherche qui se concentre sur les Waishengren.

Enfin, nous pouvons noter la mutation de la mémoire historique entre les trois générations. Pour la première génération, il y a la « conscience de la Grande Chine », pour la deuxième, cela devient la « conscience de l'imaginaire de la Grande Chine » mais pour la troisième, c'est plus complexe, il faut faire une distinction entre la cohorte de ceux nés avant 1985 et celle de ceux nés après. Là, il y a la coexistence d'une conscience de « l'imaginaire de la Grande Chine » et une conscience de « l'imaginaire de l'indépendance ».

La mémoire collective menacée par la mémoire officielle

Quand les Waishengren de la première génération auront disparu, ce sont ceux de la deuxième génération et leur conjoint qui défendront la transmission de leur mémoire, c'est-à-dire l'héritage d'une mémoire familiale, une « mémoire transmise » qui va parfois à l'inverse de la « mémoire officielle ». Plus les générations descendantes s'éloignent des immigrants de la première génération, plus leur mémoire historique prend sa source dans la mémoire officielle, celle publiée dans les manuels scolaires à la demande du parti au pouvoir. C'est la raison pour laquelle, à chaque nouveau régime quoi qu'il se passe, la mémoire officielle prend toujours l'avantage sur l'interprétation de la mémoire historique. C'est ainsi que la mémoire vive, transmise par la première génération de immigrants se fane au fur et à mesure de leur disparition. La mémoire officielle est l'instrument qui permet de bouleverser la perception du temps. Tel événement lointain semble s'être passée hier, tel autre événement récent semble s'éloigner rapidement. Voilà comment par exemple les événements 2.28 de 1947, sujet tabou pendant la période autoritaire, devient un événement majeur dans la mémoire historique pour la jeunesse taïwanaise née après 1997. Cela permet aussi d'expliquer pourquoi des événements majeurs, comme la bataille d'artillerie 8.23 de 1958, le projet des dix constructions majeures ou le miracle économique mis en œuvre par le président Chiang Ching-kuo, événements qui faisaient partie de la mémoire collective des Taïwanais dans les années 1970-1980, sont absents de la mémoire de la jeune génération. Ce phénomène à Taïwan montre que la mémoire officielle prévaut toujours sur la mémoire collective et historique à chaque transition du pouvoir politique. Ainsi, le combat politique est, en réalité, un combat de la mémoire historique au travers des manuels scolaires. C'est une caractéristique singulière dans une société polarisée par deux paradigmes de mémoires

historiques. En l'occurrence, tant qu'une mémoire historique acceptable par les deux camps politiques n'aura pas été trouvée, Taïwan restera une société déchirée.

L'approche macrosociologique et microsociologique

Après avoir examiné les articles et livres autour des sujets de la construction identitaire des Waishengren, j'ai rencontré un phénomène général et étonnant : l'approche macrosociologique à travers les facteurs systémiques devient la méthode dominante dans l'univers sociologique taïwanais à partir des années 1990. Selon cette approche, les mesures systémiques et structurelles de la machine nationale (le KMT), telles que les subventions (l'éducation, les aliments de base, le logement dans les villages militaires), le culte de Chiang Kai-shek (voir p.276), et la propagande des cellules du KMT etc., sont les causes directes et indirectes qui expliquent le processus d'identification. Et cette conclusion devient un fait indiscutable. Cependant, tout ceci ne permet pas vraiment d'expliquer pourquoi les Waishengren qui n'ont jamais profité de subventions (par exemple, Monsieur le lieutenant-colonel Lu ou le père de Monsieur le politologue Tong) ont embrassé la même identification. En effet, cette méthode épistémologiquement basée sur la macrosociologie n'est pas suffisante pour expliquer le processus d'identification parce que même dans un État totalitaire ou communiste, il existe encore une dynamique individuelle du point de vue microsociologique. Dans ce cas, l'angle de la vision macrosociale sous-estime l'influence de la mémoire traumatique de la guerre et de la mémoire transmise. Comme une machine à rayons X, elle permet de révéler le squelette et les organes, mais elle n'arrive pas révéler l'esprit et l'âme. En conséquence, l'esprit et la dynamique individuelle ont été ignorés dans les recherches évoquées précédemment. Quand Monsieur le colonel Chang, âgé de 92 ans, me dit : « *Je pense à ma famille (de son village natal)* » ; que Monsieur le général Wu, âgé de 94 ans, m'annonce : « *Je suis un passant !* », ou que Mme la colonelle Chang me confie : « *ma mère m'avait vendu en me mariant à quelqu'un ...* » (voir p.48) ; leur narration transmet un message individuel puissant. En ce sens, l'interprétation de ces récits fournit des informations pertinentes pour expliquer la construction identitaire des Waishengren et de leur conjointe, quel que soit leur position sociale, leur métier ou leur génération.

Il existe une impression sociale selon laquelle les Waishengren de la première génération, et encore davantage ceux de la deuxième génération, auraient un sentiment de supériorité culturelle par rapport aux Benshengren. Ce cliché péjoratif est devenu un tabou entre les Waishengren et les Benshengren. Non seulement certains Benshengren critiquent ce

sentiment de supériorité, mais des Waishengren également. Cependant parmi mes enquêtés, certains (y compris les femmes bensheng de la première génération de Waishengren) ont avoué ressentir ce sentiment (voir pp.130-132). Ce phénomène me semble absurde car un sentiment de supériorité reflète généralement une position culturelle et/ou sociale supérieure alors que ce n'est pas le cas de mes enquêtés. En m'inspirant de la théorie des habitus de Pierre Bourdieu, je constate de plus que la proposition selon laquelle les Waishengren ont un sentiment de supériorité culturelle est problématique, car la majorité des migrants waisheng de 1949 n'appartenait pas à la classe sociale supérieure, pas plus qu'ils n'avaient une position culturelle supérieure. Si on a du mal à définir quel est le sentiment de supériorité culturelle, comment peut-on dégager une analyse pertinente sur la relation sociale entre ces deux groupes ethniques ? Selon mon analyse, le soi-disant sentiment de supériorité de mes enquêtés n'a rien à voir par essence avec la culture, car ce n'est qu'un comportement collectif, avec une origine venant plutôt du village militaire. On peut se demander comment ce phénomène collectif et éphémère a fini par représenter une culture supérieure des Waishengren. Cette recherche montre qu'il existe des malentendus, des stéréotypes, des illusions et des propositions ambiguës dans la société taïwanaise concernant la relation entre groupes ethniques, qui n'attendent que d'être découverts. Cependant, on peut se poser la question du niveau de crédibilité de la mémoire ou de la narration identitaire de mes enquêtés. En effet, il est impossible de savoir jusqu'où leurs réponses auraient été influencées par une haine ou une idéologie qui seraient encadrées par leur implication politique dans les partis d'opposition. Il risque toujours un piège entre la mémoire et l'interprétation pour le chercheur microsociologique, car après avoir évoqué beaucoup d'événements socio-politiques, la mémoire des enquêtés n'est peut-être que le résultat de la reconstruction. Ainsi, toute l'interprétation sur la mémoire dans cette thèse ne correspond qu'à une explication hypothétique.

« Le phénomène » des Waishengren

Au cours des entretiens, une chose est apparue de façon récurrente chez les Waishengren (principaux et marginaux) nés avant 1985. Ce « phénomène des Waishengren » me semble être un phénomène général en relation avec l'appartenance politique. Ainsi, beaucoup de Waishengren de la première et la deuxième génération se plaignent du KMT pour différentes raisons. Économiquement, ils n'ont pas bénéficié de la réforme agraire (1949-1953) et politiquement, ils ont été des victimes de la politique de « localisation » (soit taïwanisation/

台灣化 ou bentuhua/本土化) de Chiang Ching-kuo à partir de 1972. Cependant, lors des élections, régionale ou nationale, ils votent pour les candidats waisheng ou, dans le cas où il n'y en a pas, pour les candidats bensheng qui soutiennent le KMT ou le camp panbleu. Dans tous les cas, sauf rares exceptions, les Waishengren appartiennent politiquement au camp bleu. En ce qui concerne l'imaginaire national (民族想像), selon mon analyse sur les mémoires collective et transmise, les Waishengren ont des convictions similaires, tous se sentent appartenir à une Grande Chine politique ou culturelle. Même si une petite partie d'entre eux est politiquement pro-indépendance,⁶⁹⁰ ce sont des défenseurs de la grandeur de la culture chinoise. Il faut souligner qu'il n'existe pas de commission pour les affaires relatives aux Waishengren, comme il en existe pour les Hakka (客家委員會) ou pour les Autochtones (原住民委員會). Il n'existe pas plus d'organisation populaire de Waishengren, de communauté ou de village uniquement waisheng.⁶⁹¹ En fait, même si les Waishengren ne partagent pas une culture homogène, ils sont unis par un esprit commun. Je pense que cela représente un élément essentiel dans la relation entre les deux rives du détroit et dans la lutte entre les pro-unificationnistes et les pro-indépendantistes. Ce phénomène des Waishengren nous transmet deux messages : d'abord, la lutte actuelle entre Taïwan et la Chine est un héritage de la guerre civile entre le KMT et le parti communiste chinois, c'est-à-dire entre Chiang Kai-shek et Mao Zedong ; le conflit entre les Waishengren et les Benshengren s'est transformé en une lutte entre les Taïwanais et les Chinois. Ensuite, une tendance se dégage chez de plus en plus de Taïwanais du camp bleu, qu'ils soient Benshengren ou Waishengren, c'est le rêve d'une Chine surpuissante, capable de lutter contre les interventions étrangères, et d'abord américaine.⁶⁹² Plus le KMT et le camp panbleu faiblissent sur la scène politique à Taïwan, plus la Chine apparaît comme une substitution pour lutter contre ceux qui sont pour l'indépendance. Pour les militants du camp vert, ces derniers sont des traîtres à Taïwan. Je pense que ce phénomène devra être observé avec attention à l'avenir, au fur et à mesure de l'augmentation des menaces militaires venant de Chine.

2. Les questions laissées en suspens

⁶⁹⁰ Je suis convaincu qu'il existe logiquement des nuances entre les indépendantistes waisheng et bensheng, car ils portent des mémoires transmises très différentes.

⁶⁹¹ Les villages militaires ont commencé à être détruits à partir de 1981.

⁶⁹² En effet, il y a une tendance selon laquelle, de plus en plus de Taïwanais, aussi bien Benshengren que Waishengren, aspirent à l'apparition d'une Chine assez puissante pour lutter contre les forces américaine et indépendantiste. Avec la perte du pouvoir politique par le KMT et le camp panbleu à Taïwan, la Chine est devenue une substitution.

Le multiculturalisme, une stratégie voulue ?

Du point de vue de la vie populaire/quotidienne, les immigrants anciens et nouveaux partagent les mêmes valeurs au niveau de la famille, des religions (taoïste, bouddhiste et confucianiste), des croyances populaires, du langage écrit, des fêtes traditionnelles, etc. Selon ma recherche, l'assimilation culturelle entre les conjoints d'un mariage mixte de la première génération ne provoque pas de difficulté particulière, sauf au niveau de la communication orale. C'est la raison pour laquelle la frontière culturelle a disparu rapidement après une ou deux générations d'assimilation. C'est un phénomène singulier dans le monde si on le compare à la situation de Singapour (dans le monde oriental) ou à celle des États-Unis (dans le monde occidental). Cela nous incite à poser une question : l'accent mis sur le multiculturalisme aujourd'hui n'est-il qu'une volonté politique du gouvernement du PDP d'élever la culture autochtone et hakka⁶⁹³, à laquelle la plus grande part de la jeune génération ne s'intéresse pas ou est-ce que cette stratégie ne vise qu'à rabaisser le statut de la culture chinoise dans la société taïwanaise, pour au final, essayer de détruire l'imaginaire de la Grande Chine ?⁶⁹⁴

Par la suite, je voudrais présenter une problématique culturelle. Dans la partie II, on a évoqué le fait que l'assimilation culturelle n'a jamais été un problème majeur durant les trois mille longues années de l'histoire chinoise. En effet, même si l'ethnie han a été conquise militairement et gouvernée à plusieurs reprises par des ethnies allogènes du Nord, ces dernières ont fini par adopter la culture han en raison de sa prééminence. On peut dire que la sinisation culturelle (hanhua, 漢化) a été un processus pacifique de choix naturels, le choix d'accepter et d'incorporer dans sa culture la beauté des cultures différentes. Citons par exemple, la qipao (旗袍)⁶⁹⁵, ce vêtement féminin chinois d'origine mandchoue, modernisé et mis à la mode à Shanghai au début du XX^e siècle. C'est la singularité de l'assimilation de

⁶⁹³Après un sondage en 2017 indiquant que moins de 15% des Hakka parlent leur langue couramment, Wang Fu-chang exprime des craintes sur l'impact de ce faible pourcentage sur le mouvement culturel hakka dans un article : *la jeune génération de Hakka pense-t-elle que la faiblesse du dialecte hakka et du groupe ethnique hakka soit une crise ?* En effet, selon la recherche, la conscience des Hakka est plus faible comparativement à celles des Waishengren et des Minnanren. Wang Fu-chang, Peng Jia-ling, « L'analyse des facteurs de faiblesse du dialecte hakka à Taïwan. La recherche de Hakka global ». *La recherche des Hakka du monde*, 2018/11, N° 11, pp.20,37. 王甫昌, 彭佳玲, <當代台灣客家人客語流失的影響因素之探討>, 全球客家研究, 2018,11 月第 11 期, 頁 20,37. Wang Fu-chang, « L'occasion ou la concurrence ? le contenu de la conscience du groupe ethnique des Minnanren et explication sur la différenciation régionale ». *op.cit.*, p.50.

⁶⁹⁴En effet, selon le sociologue et le promoteur de l'indépendance taïwanaise, Chang Mau-kuei, les idées des « quatre groupes ethniques » et du « multiculturalisme » sont promues par le PDP car elles permettent d'élever la position de Taïwan, de diminuer la position supérieure de la nation chinoise et de détruire l'imaginaire de la Grande Chine. Chang Mau-kuei, « La formation et les problèmes du pluralisme et du multiculturalisme », *op.cit.*, p.244.

⁶⁹⁵ Voir l'annexe 12.

la culture chinoise par rapport à la civilisation occidentale.⁶⁹⁶ Cependant, la multiculturalité et le multiculturalisme ne sont pas la même chose dans la politique des groupes ethniques. La première est un processus naturel sans volonté d'exclusivisme culturel, tandis que le second est une stratégie à la fois de désinisation et de taïwanisation. Dans la situation de Taïwan, le multiculturalisme devient un « slogan » du langage électoral du PDP et son caractère stratégique est clair⁶⁹⁷. Donc, dans une société composée principalement de Han (environ 95%), où il n'existe pas de frontière culturelle chez les jeunes générations, l'accent mis sur le multiculturalisme (par exemple, avec l'apprentissage obligatoire des dialectes)⁶⁹⁸ comme une « politique fondamentale de la nation du gouvernement PDP »⁶⁹⁹, signifie-t-il que la culture han est devenue une partie asymétrique de la culture taïwanaise et que la culture taïwanaise est devenue un vêtement cousu avec des pièces fragmentées ? Si « les Taïwanais ne sont pas de la même ethnie que les Chinois » selon l'imaginaire des nationalistes taïwanais⁷⁰⁰, d'où viennent les composantes de la culture taïwanaise actuelle, tel que l'art, la structure et les valeurs familiales, les classiques littéraires, les pensées, les proverbes, les religions, les traditions, les fêtes et les coutumes ? Si l'une des motivations de la Révolution Culturelle en Chine (1966-1976) aura été de légitimer le communisme face au confucianisme, le multiculturalisme d'aujourd'hui est-il une nouvelle version de la révolution culturelle visant à justifier la désinisation et la taïwanisation ?

La mémoire médiatisée

Lorsque j'ai recueilli la mémoire collective de la deuxième génération, j'ai constaté qu'à partir de 1990, la nature du conflit entre les Waishengren et Taïwanais de souche a été de plus en plus politisée. On constate, une accélération de cette politisation en parallèle à la démocratisation, mise en œuvre, d'abord pour les élections municipales de Taïpei, puis la présidentielle. La bataille électorale, en général, commence trois à six mois avant le jour du

⁶⁹⁶Selon Huntington (1996, 2000), les Occidentaux voient leurs valeurs comme universelles. Sylvie Mesure et Patrick Savidan (rédacteurs), *Le dictionnaire des sciences humaines*, op.cit., p.993.

⁶⁹⁷Selon Chang Mau-kuei, avant 1993, le mot « *multiculture* » n'est pas présent dans les journaux. C'est seulement après 1998 qu'il devient courant. Chang Mau-kuei, « La formation et les problèmes du pluralisme et du multiculturalisme », op. cit, pp.267-268.

⁶⁹⁸Les élèves doivent apprendre un dialecte (minnan, hakka, autochtone) à l'école primaire. En fait, ce mouvement de promotion des langues maternelles a été initié par sept maires du PDP en 1990 pour remettre en cause la politique de suprématie du mandarin promue par le KMT à partir de 1949. Chang Mau-kuei, « La formation et les problèmes de la pluralisme et multiculturalisme », op. cit., p. 253.

⁶⁹⁹Selon Chang Mau-kuei, le multiculturalisme est inconsciemment et progressivement devenu une politique nationale pour mettre en avant un nouveau modèle idéologique après 1997, l'année d'une réforme de l'éducation et de la première parution du manuel scolaire « connaître Taïwan ». Ibid., p.260.

⁷⁰⁰Ibid., p.242.

vote. Pour renforcer la conscience mémorielle et identitaire de chaque camp politique et attirer le vote des indécis, la création d'une frontière claire entre les deux camps est obligatoire et inévitable. Celle-ci définit ensuite le style du conflit, par exemple, le conflit traditionnel entre les nouveaux et anciens migrants, le conflit d'intérêts sociopolitique entre les groupes ethniques différents et le conflit idéologique entre les camps taïwano-centré et sino-centré. À chaque fois, cette frontière est mise en relief en mêlant préjugés et symboles péjoratifs. Ainsi, peu importe la nature du conflit, l'enjeu est de démarquer, de maintenir et même d'approfondir une frontière manifeste entre les camps qui s'opposent. Dans cette situation, la relation entre Waishengren et Benshengren, entre le camp bleu et le camp vert, devient de plus en plus tendue dès le démarrage de la bataille électorale. Dans notre monde moderne, les médias sont devenus les outils indispensables de cette manipulation de la mémoire collective. J. van Dijck l'exprime ainsi : « D'un côté, les médias sont considérés comme des aides à la mémoire humaine, de l'autre, ils sont conçus comme une menace pour la pureté du souvenir ». ⁷⁰¹ Les tribunes des politologues ou des sociologues, les activités électorales, les discours et les comportements violents, les montages photographiques, les mensonges, les menaces imaginaires, tout est fait pour raviver la mémoire collective et historique. Chaque choix est destiné à semer dans notre quotidien, la haine à travers les médias que ce soit les journaux, les chaînes de télé, les émissions de radio, et bien sûr aujourd'hui, les réseaux sociaux. Autrement dit, encore une fois par J. van Dijck, « lorsque Pierre Nora déplore le poids énorme des versions médiatiques du passé sur notre mémoire collective, il considère essentiellement la mémoire (et les éléments médiatiques collectés) comme un entrepôt, des archives ou une bibliothèque géants ». ⁷⁰²

Cependant, « l'analyse de la production de récits d'identité nationale, raciale et ethnique à travers les médias n'est pas nouvelle. Ce qui est nouveau, c'est l'attention portée à la production de récits de la nation, de la culture et de la société à travers les souvenirs médiatisés ». ⁷⁰³ Dans un tel contexte, j'ai donc supposé que les sources médiatiques constituaient une part majeure de la mémoire collective de mes enquêtés de la deuxième génération après l'âge d'environ 40 ans (pour tout ce qui avait un rapport avec la vie privée

⁷⁰¹ « Media, on the one hand, are considered aids to human memory, while on the other they get conceived as a threat to the purity of remembrance ». José van Dijck, « Mediated memories: personal cultural memory as object of cultural analysis ». *Continuum: journal of media & cultural studies*. Vol.18, No.2, June 2004, p.271.

⁷⁰² « When Pierre Nora laments the enormous weight of media versions of the past on our collective memory, he basically regards memory (and collected media items) as a giant storehouse, archive or library ». *Ibid.*, p. 271.

⁷⁰³ « Analysing the production of narratives of national, racial and ethnic identity through media is not new. What is new is the attention turned toward the production of narratives of nation, culture and society through mediated memories ». GARDE-HANSEN Joanne, *Media and memory*, U.K, Edinburgh University Press, 2011, p.43.

et la politique, la deuxième génération était à cet âge plus active, par rapport aux premières et la troisième génération). Autrement dit, d'un côté, la mémoire collective racontée par mes enquêtés de cette deuxième génération ne viendrait pas vraiment de leur histoire vécue, mais plutôt de la mémoire médiatisée, car leur esprit a été inondé par les médias excessifs. Au final, il devient difficile pour eux de distinguer la vraie mémoire collective de la mémoire médiatisée. De l'autre côté, lorsque le KMT a perdu sa prédominance de la mémoire officielle, une mémoire collective médiatisée par les médias proches du camp bleu a été fabriquée. L'objectif était alors de confronter ce qui était jusqu'alors la mémoire officielle, et de renforcer la conscience collective des Waishengren et de la Grande Chine. Ce sujet mérite que l'on s'y penche, mais contraint par les limites de ma recherche, je laisse à d'autres le soin d'explorer cette explication hypothétique.

3. Les limites de la recherche

Le clivage générationnel de deux cohortes de la troisième génération

À chaque génération de cette étude, la méthode utilisée dans cette recherche attribue un concept. Ainsi, les Waishengren de la première génération appartiennent à la « génération historique » car leur expérience collective marque le grand récit historique du *Grand Repli de 1949*. Ceux de la deuxième génération appartiennent à la « génération familiale », liée par filiation, car leur mémoire historique est marquée par la mémoire transmise. Cependant, pour la troisième génération, il existe un clivage dans cette « cohorte de naissance ». La coupure est liée à la présence ou à l'absence, durant leur apprentissage, de la nouvelle version des manuels scolaires basés sur une vision de l'identification nationale et de la mémoire historique, sino-centrée ou taïwano-centrée. Ceux de la première partie de cette cohorte sont, comme la deuxième génération, une « génération familiale », c'est-à-dire que leur mémoire historique est marquée par la mémoire transmise à travers leur grand-père et leur père. Mais la deuxième partie de cette cohorte est une « génération politique »⁷⁰⁴, leur mémoire historique ne dévie pas de la mémoire officielle. Les étudiants qui ont commencé à lire la nouvelle version du manuel scolaire (1997) au collège, à partir de l'âge de 13 ans sont ceux nés après 1985. C'est la raison pour laquelle j'utilise une approche déductive en divisant cette génération en deux groupes pour expliquer la divergence entre la mémoire transmise et la mémoire officielle taïwano-centrée de ceux nés avant 1985 et ceux nés après cette date. Selon ce clivage générationnel, la première partie de la troisième génération a grandi pendant l'époque politique du KMT, tandis que la deuxième partie, qui a grandi pendant la transition

⁷⁰⁴G. Andy Chang, T.Y. Wang, « Taiwanese or Chinese? Independence or Unification? An analysis of generational differences in Taiwan », *Journal of Asian and African Studies*, Vol. 40, n°1/2, downloaded from jas.sagepub.com at Pennsylvania State University, 2016, p.30.

politique,⁷⁰⁵ a lu les nouveaux manuels scolaires basés sur la *mémoire verte* (voir pp. 233-234). Même si le virage identitaire des Waishengren de la troisième génération est un fait incontestable qui s'est traduit par le résultat des élections présidentielles en 2016 et 2020, mon hypothèse du clivage générationnel de la mémoire verte (taïwano-centré) reste un point de départ de discussion (voir pp.240-241), car il était difficile de trouver des couples nés après 1985 quand j'ai effectué la recherche sur le terrain en 2017. Donc, il faudrait avoir un groupe plus large pour vérifier. En conclusion, ma recherche sur le terrain de la troisième génération a démarré en 2017 et s'est finie en 2018. Même si j'ai mis à jour de grandes similarités entre les cinq couples, notamment au niveau de la forme de leur rencontre, de la disparition de la frontière culturelle, ou encore, de la transmission mémorielle, mon interprétation nécessiterait davantage de recherches quantitatives ou qualitatives pour être vérifiée. Un point problématique est que les échantillons de la troisième génération que j'ai pu recueillir ne permettent pas de représenter la situation de la deuxième cohorte. Ainsi, on peut espérer que cette recherche alimentera les hypothèses de futurs chercheurs, sur la mémoire transmise et la mémoire officielle de la première cohorte de cette génération.

Une situation de tension appelée à perdurer

Alors que j'arrive à la fin de ma recherche, je constate, d'une part, que la lutte entre la mémoire *bleue* et *verte* ne montre malheureusement aucun signe d'apaisement, que chaque parti politique continue de revendiquer l'exclusivité de la légitimité de sa mémoire historique, mais d'autre part, que la confrontation entre le camp *bleu* et le *vert* a tendance à se modifier. Face à la tendance irréversible de taïwanisation de la jeune génération et déçue par les échecs du KMT aux élections présidentielles de 2016 et 2020, la partie la plus radicale du camp *bleu* se déplace petit à petit du *bleu* vers le *rouge*, couleur symbolisant la Chine, c'est-à-dire qu'ils préconisent « une unification sous la Chine » à la place de « l'unification sous le statu quo » que souhaite traditionnellement le camp bleu. Mais, comment identifier cet « extrême bleu », ce camp de l'unification rouge ? Il y a trois phénomènes pour le repérer. Premièrement, dans les confrontations entre les États-Unis et la Chine, y compris la guerre commerciale sino-américaine, ce sont toujours de fervents supporters de la Chine. Deuxièmement, ils sont fiers des progrès industriels, scientifiques, économiques et militaires de la Chine. Troisièmement, leur attitude envers l'unification militaire par la Chine est ouverte, car ils souhaitent le fiasco du pouvoir du PDP. Plus précisément, ils estiment que leur véritable ennemi n'est pas la RPC, mais le PDP. Même s'il n'y pas de sondage sur ce

⁷⁰⁵Après 1996, année de la première élection présidentielle au suffrage universel direct, Lee Teng-hui a initié une taïwanisation du KMT. En 2000, après la prise de pouvoir du PDP, celui-ci a approfondi la taïwanisation de la mémoire historique.

phénomène pour l'instant, c'est une tendance évidente et une nouvelle ligne de confrontation semble être en train de se former. Cette évolution de la confrontation a-t-elle un lien avec l'apparente irréconciliabilité de la mémoire historique ? Je laisse les futurs chercheurs répondre à ces questions.

Ce qui me semble certain cependant, c'est qu'au fur et à mesure de la disparition des Waishengren de la première génération et du vieillissement de la deuxième génération (qui se retire de la scène politique), la catégorie « Waishengren » disparaîtra dans un avenir proche en raison du changement de la mémoire historique. Mais les phénomènes liés aux Waishengren et aux mariages mixtes resteront un point d'observation de la scène de la politique entre les deux rives du détroit. Par ailleurs, les changements sociaux et politiques ont été accélérés par les réseaux sociaux sur Internet, de telle sorte que la direction de ces changements est devenue de plus en plus imprévisible pour les chercheurs.⁷⁰⁶ Cet état de fait va à l'encontre de ma motivation première, moi qui me suis justement lancé dans cette recherche pour identifier au mieux la direction du changement à travers l'analyse des mutations. Malheureusement, je crains que si le développement des variantes mémorielles et identitaires est encore davantage accéléré par les propos violents qui se multiplient sur les réseaux sociaux, la prévision de la direction des futurs changements deviendra de plus en plus difficile. De toute façon, l'île de Taïwan est un vaste champ de recherches et cela vaudra toujours la peine de s'engager dans l'étude du sens de sa variété (de ses sentiments d'appartenance), de son imprévisibilité (face à une impasse politique) et de ses contradictions (au niveau de la mémoire historique).

Épilogue

À la fin de cette recherche, la plupart de mes enquêtés waishengren de la première génération (les derniers Waishengren nés en Chine) étaient décédés. Ils auront passé la plus grande part de leur vie à Taïwan et ils auront été les derniers témoins directs des événements majeurs et des différentes périodes de changements socio-politiques. Ils étaient là lors du Grand Repli de 1949, du retrait de l'ONU en 1971, de la trahison des États-Unis en 1979,⁷⁰⁷ ils ont vécu la transition d'un régime sous loi martiale à un gouvernement démocratique, ils

⁷⁰⁶Lors d'un sondage de 2018, 24% des personnes interrogées déclarent être « pro-indépendance » et 23% sont « pro-unification ». Mais, en 2020, ces chiffres ont changé considérablement : 35% de « pro-indépendance » et seulement 10% de « pro-unification ». OGASAWARA Yoshiyuki, L'élection présidentielle à Taïwan, Taïpei, Yuan-zu-wen-hua, 2021, p.425. 小笠原欣幸, 〈台灣總統選舉〉, 台北, 遠足, 2021, 頁 425.

⁷⁰⁷ Pour les Taïwanais, le revirement américain a été considéré comme une réelle trahison.

auront dû se faire à l'idée que leur séjour « temporaire » était en fait une installation permanente et ils auront souvent été acteurs de luttes idéologiques, d'abord entre la démocratie (République de Chine) et le communiste (PRC), puis entre l'unification (KMT) et l'indépendance (PDP). Leur sentiment et l'histoire de leur vie sont enterrés avec eux, sur une île où aujourd'hui l'idéologie *taiwano-centrée* est au pouvoir. Mais « sans récit, sans l'identité, sans identité narrative, la vie est vide. Chaque société doit raconter son histoire sans arrêt ». ⁷⁰⁸ En ce sens, leurs récits recueillis en 2017 nous ont fourni les dernières empreintes d'une certaine époque.

Interpréter ces récits aura été un processus long, difficile et quelquefois amer. Ce qui m'a frappé, c'est que j'ai réalisé qu'avant de commencer, je ne connaissais pas vraiment les Waishengren « d'avant ». Donc, si je n'avais pas été capable d'abandonner complètement mes idées préconçues sur eux, je n'aurais pas eu l'espace nécessaire pour une interprétation objective. Cela montre la difficulté de la compréhension mutuelle. Par ailleurs, il est difficile d'entendre la véritable mémoire traumatique, car elle est souvent indicible. Donc, il est nécessaire de faire des interprétations pour remplir les vides de ces souvenirs impossibles à raconter. Ainsi, même si cette thèse est terminée, l'interprétation, elle, n'a jamais de fin.

⁷⁰⁸ « No story, no identity, no identity narrative, life is bare. Every society needs to keep telling stories about itself ». A-chin Hsiau, *Politics and cultural nativism in 1970s Taiwan. Youth, narrative, nationalism*, Columbia, University Press, New York, 2021, p.xi.

BIBLIOGRAPHIE

Travaux en langue français

- ACHAZ Francine, « Audio-visuel à la télévision canadienne », *Communication & Langages*, n°9, 1971, pp.89-105.
- AMAR Marianne, « Habiter en exil », in *Hommes & migrations, Revue française de référence sur les dynamiques migratoires*, n°1323, 2018, pp.55-66.
- AMOSSY Ruth et HERSCHBERG-PIERROT Anne, *Stéréotypes et clichés*, Paris, Édition Nathan, 1997.
- ANGÉ Olivia et BERLINER David, « Pourquoi la nostalgie ? » *Terrain, Anthropologie & Sciences humaines*, n°65, 2015, pp.4-11.
- ATTIAS-DONFUT Claudine, « Rapports de générations ». Transferts intrafamiliaux et dynamique macrosociale, *Revue française de sociologie*, 2000, 41-4. pp.643-684.
- BARTHES Roland, « Éléments de sémiologie », in : *Communications*, 4, 1964, pp.91-135
- BARTHES Roland, *Mythologies*, Seuil, Paris, 1957.
- BASTID Marianne, « L'ouverture aux idées d'Occident : quelle influence de la Révolution française sur la révolution républicaine de 1911 ? » In : *Extrême-Orient, Extrême Occident*, n°2. 1983, pp.21-39.
- BÉNÉDICTE Tratnjek, « Questionnements géographiques sur les monuments aux morts : Symboliques et territoires de la commémoration ». *Les Cafés géographiques*, 2009, pp.1-8.
- BECKER Howard S., « L'enquête de terrain : quelques ficelles du métier », in : *Sociétés contemporaines*, n°40, 2000, pp.151-164.
- BOURDIEU Pierre, *Le Sens pratique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980.
- BOURDIEU Pierre, *Raisons pratiques, Sur la théorie de l'action*, Paris, Éditions du seuil, 1994.
- CALANDRE Natacha et RIBERT Evelyne, « Les pratiques alimentaires d'hommes ouest-africains vivant en Île-de-France. Entre perpétuation de la culture alimentaire d'origine et aspiration à la modernité ». in : *Hommes & migrations, Revue française de référence sur les dynamiques migratoires*. 2010, pp.162-173.
- CARTIER Michel. « La femme seule en Chine ». in : *Annales de démographie et condition féminine*. 1981, pp.229-233.
- CHANG Mau-kuei, « Les origines et la transformation de l'identité nationale taïwanaise ». *Perspectives chinoises*, n°57, 2000, pp.52-73.
- CLIFFORD James, « De l'autorité en ethnographie. Le récit anthropologique comme texte littéraire », in Daniel Cefaï (ed), *L'enquête de terrain*. Paris, *La Découverte*, 2003, pp.263-294.

- COLLET Beate et SANTELLI Emmanuelle, « Les descendants d'immigrés en couple mixte au prisme de l'enquête "Trajectoires et Origines" », *Revue Internationale, Enfances Familles Générations*, n°17, 2012, pp.75-97.
- CRENN Chantal, HASSOUN Jean-Pierre, « Dakar. Les quatre âges du fast », *Ethnologie Française* Vol. 44, n°1, 2014, pp.59-72.
- DELCROIX Catherine, GUYAUX Anne, RAMDANE Amina et RODRIGUEZ Evangelica, « Mariage mixte, rencontre de deux cultures tout au cours de la vie », *Enquête*, n°5 1989.
- DURKHEIM Émile, *Les Règles de la méthode sociologique*, [1894] Paris, Les Presses Universitaires de France, 2013.
- DURKEIM Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, [1968] Paris, Les presses universitaires de France, 2013.
- FABIANI Jean-Louis, BOURDIEU Pierre, *Un structuralisme héroïque*, Paris, Le Seuil, 2016.
- FERHAT-DANA Samia, *Le Dangwai et la démocratie à Taïwan - Une lutte pour la reconnaissance de l'entité politique taïwanaise (1949-1986)*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- FERHAT Samia et MARCHAND Sandrine (dir.), *Taïwan - Île de mémoires*, Lyon, Tigre de Papier, 2011.
- FERHAT Samia, « Chine – Taïwan : les enjeux d'une rencontre. À la recherche d'une méthode entre mémoire et altérité », dans *Monde Chinois*, Vol. 4, n°32, 2012, pp.107-121.
- FERHAT Samia, « Mémoire collective et images du passé en Chine et à Taïwan : débats autour de la représentation cinématographique de l'ennemi ou du colonisateur japonais ». *Études chinoise*, Vol. 31, n°2, 2012, pp.153-177.
- FERHAT Samia, « Guerre de résistance en Chine et à Taïwan : diffuence et incarnations de la mémoire », in Samia Ferhat et Sandrine Marchand (dir.), *Taïwan, île de mémoire*, Lyon, Tigre de papier, 2011, pp. 147-188.
- FERHAT Samia, « Objectifs et portée d'un travail sur la mémoire et les usages du passé dans le cadre des relations entre la Chine et Taïwan". Hal archives-ouvertes, 2010. Hal-00573295.
- FOUCAULT Michel, *Dits et Écrits II 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2000.
- GOSELIN Gabriel, « Tradition et traditionalisme », *Revue française de sociologie*, Vol.16, n°2, 1975, pp. 215-227.
- HALBWACHS Maurice, *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel, S.A., 1997.
- HALBWACHS Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1925.
- HAMEL Christelle, LHOMMEAU Bertrand, PAILHEP Ariane, SANTELLI Emmanuelle, « Rencontrer son conjoint dans un espace multiculturel et international », *Document de travail*, n° 189, Institut national d'études démographiques, 2013, pp.1-32.

- HASSOUM Jean-Pierre, « Restaurants dans la ville-monde. Douceurs et amertumes », Paris, Presses Universitaires de France « *Ethnologie française* », Vol. 44, n°1, 2014, pp.5-10.
- HATZFELD Henri, « Coutume et Tradition », dans Hatzfeld Henri, *les Racines de la religion* Paris, Le Seuil, 1993, pp.41-43.
- HELLER Monica, LÉVY Laurette, « La femme franco-ontarienne en situation de mariage mixte : féminité et ethnicité », *Recherches Féministes*, Vol. 5, n° 1, 1992, pp.59-82.
- HELMET Guy, BADIE Bertrand, BIMBAUM Pierre et BRAUD Philippe, *Dictionnaire de science politique et des institutions politiques*, Paris, Armand Collin, Paris, 1996.
- KAUFMANN Jean-Claude, *L'entretien compréhensif*, Paris, Armand Colin, 2011.
- KERR George H., *Formose trahie*, traduit de l'américain par Pierre Mallet, Édition Belaye, Éditions René Viénet, 2012.
- KOLEVA Svetla, « Les monuments de la mémoire ou la mémoire des monuments : comment vivre ensemble en temps de guerre des monuments ? » *Bulletin d'histoire politique*, Vol. 26, n°3, 2018, pp.181-187.
- LAVABRE Marie-Claire, « La “mémoire collective” entre sociologie de la mémoire et sociologie des souvenirs », 2016, HAL : halshs-01337854, pp.1-13.
- LAVABRE Marie-Claire, *Le fil rouge : Sociologie de la mémoire communiste*, Paris, Presses de Sciences Po, 1994.
- LAVABRE Marie-Claire, « Paradigmes de la mémoire », *Transcontinentales*, Vol. 5, 2007, pp.139-147.
- LE BON Gustave, *Psychologie des foules*, Paris, JDH, 2019.
- LECA Jean, « Du principe des Pyrénées », Les médiations culturelles, *Hommes & Migration*, n°1164, 1993, pp.11-14.
- LEE Wei-i, « Cent ans de musées à Taïwan, du colonialisme au nationalisme, Vers un imaginaire au-delà de l'identité ? » *Transcontinentales, Sociétés, Idéologies, Système mondial*, Vol. 4, 2007, pp.145-167.
- LÉVI-STRAUSS Claude, « Tradition et traditionalisme », *Revue française de sociologie*, Vol.16, n°2, 1975, pp.215-227.
- LEW Christopher R, LEUNG Edwin Pak-wah, *Historical Dictionary of Chinese Civil War*, Paris, Scarecrow Press, 2002.
- LUAN Wen-Hsuan, « Effets du mouvement Kominka sur l'identité nationale – Mémoires de Chen Wang-Zhi », CECMC-CCJ– CNRS : UMR8173, EHESS, PARIS, 2015.
- MESURE Sylvie et SAVIDAN Patrick (dir.), *Le dictionnaire des sciences humaines*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006.
- MONZANI Stefano, « Pratiques du conte : Revue de la littérature », *La psychiatrie de l'enfant*, Vol. 48, n°2, 2005. pp.593-634.
- NIETZSCHE Frédéric, *La généalogie de la morale*, traduit par Henri Albert, Paris Mercure de France, 1989.

- NORA Pierre, *Les lieux de mémoire*, tome 1, La république, Paris, Édition Gallimard, 1984.
- ONILLON Damien, « Taïwan, Île de mémoires, Samia Ferhat & Sandrine Marchand (éd.) », *Recherche en sciences humaines sur l'Asie du Sud-Est*, n°20, 2012, p.222-226.
- ORY Pascal, *Une nation pour mémoire : 1889, 1939, 1989, trois jubilés révolutionnaires*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1992.
- PAQUIN Stéphane, « Les théories explicatives de l'apparition des nations et du nationalisme », *Bulletin d'histoire politique*, Vol. 8, n°1, 1999, pp.102-114.
- QUÉRÉ Louis, « Sociabilité et interactions sociales », *Réseaux*, Vol. 6, n° 29, 1988, pp.75-91.
- RAYNAUD Joy « Nouveaux territoires et nouvelles identités culturelles : revue des études sur la diaspora chinoise à l'ère d'Internet », *Nouveaux usages numériques et territoires*, Vol. 25, n°1/2, 2011, pp.47-62.
- RENAN Ernest, *Qu'est-ce qu'une nation ?* Paris, Mille et une nuits, 1997.
- REZVANI Serge, *La Traversée des Monts Noirs*, Paris, Stock, 1992.
- RIBERT Evelyne, « Résurgences du passé », *Communications*, Vol.91, 2012. pp.211-225.
- RIBERT Evelyne, « Tourisme républicain des racines en Espagne, Vers un apaisement de la mémoire et une réconciliation ? » *Ethnologies*, Vol. 39, n° 2, 2017, pp.99-120.
- RICŒUR Paul, *La mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Éditions du Seuil, Paris VI, 2000.
- ROCHERON, Yvette, « Le mariage mixte, métaphore du génie néo-assimilationniste français », In : *Hommes et Migrations*, Vol. 1210, 1997, pp. 120-127.
- ROSENBLUM Rachel, « Voyages de mémoire, Le retour sur les lieux de trauma », Presses Universitaires de France, *Revue française de psychanalyse*, Vol. 80, 2016, pp.501-515.
- SABBAN Françoise, « Art et culture contre science et technique. Les enjeux culturels et identitaires de la gastronomie chinoise face à l'Occident », in *L'Homme*, tome 36, n°137, 1996, pp.163-193.
- SCHMIDER Christine, « La génération de 68 et le passé des pères : entre accusation et identification inconsciente ? » dans *Germanica*, n°4, 2008, pp. 29-45.
- SOLDANI Jérôme, « Les imaginaires du sport national : les représentations du baseball entre État et société civile ». *Sociétés Politiques Comparées : Revue Européenne d'analyse des sociétés politiques*, n°36, 2014, pp.49-74.
- SOLDANI Jérôme, « Pourquoi les Taïwanais jouent-ils au baseball ? : Étude diachronique d'une diffusion réussie », dans *Ethnologie française*, Vol. 41, n°4, 2011, pp.677-689.
- THIAL DE BORDENAVE Frédéric, « L'empire japonais en 1912 », in *Cent ans d'Histoire des Outre-Mers*. Paris : Société française d'histoire des outre-mers, 2013, pp.237-257.
- TODOROV Tzvetan, *Les abus de la mémoire*, Paris, Arléa, 2015.
- VALLIN Jacques et AUGUSTIN Barbara, « Mariages sans frontière », *Population*, Vol. 41, n°1, 1986, pp.167-196.
- WIHTOL DE WENDEN Catherine, « Réfugié politique : une notion en crise ? » *Esprit*, n° 161 (5), 1990, pp.73-86.

- WINTREBERT Raphaël, « À propos d'ATTAC France et de "Functions of social conflicts" de Lewis A. Coser », *Cahiers internationaux de Sociologie*, Nouvelle série, Vol. 120, 2006, pp.155-165.
- ZANI Béatrice, « Piégées dans la migration – Carrières migratoires et créativité entrepreneuriale des migrantes chinoises à Taïwan », *Perspectives Chinoises*, n°2018/1, 2018, pp.81-91.
- ZHENG Li-hua, « Ressources linguistiques et gestion relationnelle dans la communauté chinoise de Paris », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, Vol. 11, n°1, 1995, pp.133-151.

Travaux en langue anglaise

- CALANDRE Natacha, RIBERT Evelyne, « Sharing Norms and Adapting Habits, The Eating Practices of Immigrants and Immigrants' Children from Malian and Moroccan origins in France », *Social Science Information*, Vol. 58, n°1, 2019, pp.141-192.
- CHANG G. Andy, WANG T.Y., « Taiwanese or Chinese? Independence or Unification? An analysis of generational differences in Taiwan », *Journal of Asian and African Studies* 40, n°1/2, 2016, pp.29-49.
- COLLET Beate et SANTELLI Emmanuelle, « Endogamy versus Homogamy - Marital choice among descendants of North African, Sahelian African and Turkish immigrants in France». *Journal of Family Research*, 2016, pp.245-264.
- COLLINS Randall, *The Credential Society - An historical sociology of education and stratification*, New York, Academic Press, Inc, 1979.
- DUTANTI Alessandro, *Linguistic Anthropology*, New York, Cambridge University Press, 1997.
- DIJCK José van, « Mediated memories: personal cultural memory as object of cultural analysis». *Continuum: journal of media & cultural studies* Vol.18, n°2, June 2004, pp.261-277.
- FRANCIS Emerich K., « The Nature of The Ethnic Group», *American Journal of Sociology*, Vol. 52. n°5, 1947, pp.393-400.
- GARDE-HANSEN Joanne, *Media and memory*, U.K, Edinburgh University Press, 2011.
- GEERTZ Clifford, *The Interpretation of Cultures*, London, Willian Collins, 1993.
- GEERTZ Clifford, *Assimilation of American*, Selected essays, New York, Basic books, Inc, Publishers, 1973.
- GORDON Milton M., *Assimilation in American Life: The role of race, religion and national origins*, Oxford University Press, 1964.
- HANN Chris, « Gellner's Structural-Functional-Culturalism », *Czech Sociological Review*, Vol. 9, 2001, pp.173-181.

- HSIAU A-chin, *Politics and Cultural Nativism in 1970s Taiwan. Youth, Narrative, Nationalism*, New York, Columbia University Press, 2021.
- HSIAU A-chin, «A “generation in-itself”: authoritarian rule, exilic mentality, and the postwar generation of intellectuals in 1960s Taiwan», *The Sixties, A Journal of History, Politics and Culture*, Vol. 3, n°1, 2010, pp.1-31.
- INGLIS Frederick, *Culture: Key Concepts in the Social Sciences*, Cambridge, UK, Polity Press, 2004.
- KU Yu-Ying, *Policy Analysis in Taiwan*. Bristol, Policy Press. 2015.
- LEWIS A. Coser, *Functions of Social Conflicts*, Oxfordshire, U.K, Routledge, 1998.
- LIN Hsiao-ting, *Accidental State, Chiang Kai-shek, the United States, and the making of Taiwan*, London, Harvard University Press, 2016.
- PARK Robert E. and BURGESS Ernest W., *Introduction to the Science of Sociology*, Chicago, University of Chicago Press, 1921.
- POLKINGHORNE Donald E., « narrative psychology and historical consciousness: Relationships and perspectives », pp.3-22. In *Narration, Identity, and Historical Consciousness*, edited by Jürgen Straub. New York: Berghahn Books, 2005.
- RIBERT Evelyne, « Between Silences and Rewritings: Two Approaches to Memory Construction by Spanish Refugees and Economic Immigrants in France », in *Diasporas and Cultures of Mobilities*, “Race” 2, Presses Universitaires de la Méditerranée, 2015, pp.63-80.
- ROBINSON Marc, *Altogether Elsewhere, Writers on Exile*, San Diego, New York, London, Harcourt Brace & Company, 1994.
- SHEN Shiau-Chi and WU Nai-teh, « Ethnic and Civic Nationalisms: Two Roads to the Formation of a Taiwanese Nation », in Peter C.Y. Chou, “*One Chine*” Dilemma, Palgrave Macmillan, 2008, pp.117-143.
- SOROKIN Pitirim, *Social Mobility*, London, Routledge Thoemmes Press, 1998.
- SUMNER William Graham, *Folkways*, Arno Press, New York, 1979.
- WANG Fu-chang, « A Reluctant Identity: The Development of Holo Identity in Contemporary Taiwan », *Taiwan in Comparative Perspective*, Vol. 5, 2014, pp.79-119.
- WANG Fu-Chang, *The Unexpected Resurgence: Ethnic Assimilation and Competition in Taiwan, 1945-1988*. Thèse de doctorat, Département de sociologie de l’université d’Arizona, 1989.
- WACHMAN Alan, *Taiwan in the modern world, Taiwan National Identity and Democratization*, New York, Routledge, 2015.
- YANG Dominic Meng-Hsuan, *The Great Exodus from China: Trauma, Memory and Identity in Modern Taiwan*. Cambridge University Press, 2021.
- ZHAO Suisheng, *A nation-state by construction: dynamics of modern Chinese nationalism*, California, Stanford University Press, 2004.

Sources chinoises

蔡慧菁，〈田裡的魔法師，西瓜大王陳文郁〉，台北，天下遠見，2007。Cai Hui-jing, *Le magicien du potage-Chen Wen-yu*, Taïpei, Tian-xia-yuan-jian, 2007.

蔡淑鈴，〈社會流動之發展：一些文獻回顧與研究構想〉，1997社會學研討會，中央研究院社會研究所籌備處，1997。Cai Shou-ling, *Le développement de la mobilité sociale : La réflexion sur certains dossiers et le concept de recherche*, Le séminaire sociologique en 1997, L'Academia Sinica, 1997.

曾明財，〈台灣人在眷村：我的爸爸是老芋頭〉，台北，允晨文化，2016。Ceng Ming-cai, *Le Taiwanais de souche dans le village militaire : mon père est un vieux soldat*. Taïpei, Yun-Chen-Wen-Hua, 2016.

曾淑惠，〈台灣文學中的老兵題材〉，華梵大學東方人文思想所碩士論文，2000。Ceng Shu-hui, *Le sujet des vieux soldats dans la littérature taiwanaise*, le mémoire de l'Université Huafan, L'institut de la pensée humaine du monde oriental. 2000.

曾少聰：〈大咋话的特点〉，載陳國強等主編：《崇武大咋村調查》，福建省教育出版社，1990。Ceng Shao-cong, *Les caractéristique du dialecte Dazuo*, in *La recherche sur terrain du village Dazuo*, ChongWu. ZaiChen Guo-Qiang (rédacteur), La publication d'éducation, 1990.

查忻撰，〈皇民化運動與台灣基督長老教會學校〉，國立暨南大學碩士論文，1991。Cha Xin-zhuan, *Le mouvement Kominka et les écoles de l'Église presbytérienne*, National Chi-Nan University, mémoire de mastère, 1991.

蔣正華，米紅，張友幹，〈1946-1949年中國大陸人口向台灣及海外遷移估計〉，中國人口科學，1996年，4期，頁1-12。Jiang Zheng-hua, Mi Hong, Zhang You-gan, « L'estimation de la migration chinoise vers Taïwan et outre-mer pendant les années 1946-1949 », *La science démographique en Chine*, 1996, Vol. 4, pp. 1-12.

張茂桂，〈多元主義、多元文化論述在台灣的形成與難題〉 in 薛天棟，〈臺灣的未來〉台北，華泰文化，2002，頁223-273。Chang Mau-kuei, « La formation et les problèmes de la pluralisme et multiculturalisme », in *La futur de Taïwan*, (Xue tian-dong), Taïpei, Huatai Culture, 2002, pp.223-273.

張茂桂，吳忻怡〈教育對於統獨傾向的作用〉，台灣政治學刊，第二期，1997，頁107-189。Chang Mau-kuei, Wu Xin-yi, « L'éducation et la tendance de l'unification et l'indépendance », *La Revue de la politique taiwanaise*, n° 2. 1997, pp.107-189.

張壯熙，〈社會變遷與台灣地區大專學生政黨認同之研究〉，中大社會文化學報3期，1996，頁99-119。Chang Chuang-xi, « La recherche de l'identité du parti des étudiants taiwanais et le changement social », *National Central University Journal of humanities*, 1996, pp.99-119.

張瑞德，〈抗戰時期的國軍人事〉，台北：中央研究院近代史研究所，1993。Chang Rui-de, *La politique du personnel à la période de la Guerre anti-japonaise*, Taïpei, l'Institut de l'histoire moderne de l'Academia Sinica, 1993.

- 張玉姍, <外省第二代省籍意識之研究>, 國立政治大學, 碩士論文, 1991. Chang Yu-shan, *La recherche d'identification des Waishengren de la deuxième génération*, National Chengchi University, mémoire de master, 1991.
- 趙剛、侯念祖, <認同政治的代罪羔羊父權體制及論述下的眷村女性>。台灣社會研究季刊, n°19, 1995, 頁125-163. Chao Kang, Hou Nien-Tsu, « The Scapegoat of Identity Politics: Women under Patriarchal Discourse in Local Community », *Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies*, n°19, 1995, pp.125-163.
- 陳映真, <序文>, 藍博洲、橫地剛、曾健民編, <文學二二八> 台北, 台灣社會科學出版社, 2004. Chen Yin-zhen, « Préface », In *La littérature 2.28*, Lan Bo-zhou, Heng Di-gang, Ceng Jian-min (dir.), Taipei, Maison d'Édition de la Sociologie Taïwanaise, 2004.
- 陳陸輝, <中國國民黨黃復興黨部輔選效果之研究>, 國立政治大學, 碩士論文, 1995. Chen Lu-hui, *La recherche d'effet de l'aide électorale de cellule du parti "Huang Fu-xing"*, National Chengchi University, Le mémoire du master, 1995.
- 陳志柔 林國明 (主編) <社會學與台灣社會>, 台北, 巨流圖書, 2021. Chen Zhi-rou, Lin Guo-ming (rédacteur) *Sociologie et société taïwanaise*, Taipei, Ju-liu-tu-shu, 2021.
- 陳明德, <飲食文化>, 台中, 華格那企業, 2019. Chen Ming-de, *La culture alimentaire, Taichung*, Wagners Entreprise, 2019.
- 陳其南, <台灣的傳統中國社會>, 台北, 允晨文化, 1987. Chen Chi-nan, *La société chinoise dans la tradition taïwanaise*, Taipei, Yun-chen-wen-hua, 1987.
- 陳奇祿, <民族與文化>, 台北, 黎明文化, 1984. Chen Qui-lu, *La nation et la culture*, Taipei, Li-min-wen-hua, 1984.
- 陳紹馨 <台灣的人口變遷與社會變遷: 1906-1966>, 台北, 聯經, 1979. Chen Shao-xin, *Le changement démographique et le changement social : 1906-1966*, Taipei, Lian-jing, 1979.
- 陳緯華、張茂桂, <從大陳義胞到大陳人社會類屬的生成、轉變與意義>, 台灣社會學, 27期, 2014, 51-95. Chen Wei-Hua, Chang Mau-kuei, «From Dachen Righteous Compatriots to Dachen People: The formation and transformation of Social Category and Its Meaning», Taipei, *Taiwanese Sociology*, n° 27, 2014, pp.51-95.
- 范麗娟, <台灣原住民教育：社會學想像>, 台北, 松慧有限公司, 2010. Fan Li-juan, *L'éducation des aborigènes taïwanais : l'imagination sociologique*, Taipei, song-hui-you-xian-gong-si, 2010.
- 范雲, 張晉芬, <再探台灣高教育成就的省籍差異>, 台北, 台灣社會研究季刊, 2010, 第79期, 頁259-290. Fan Yun & Chang Chin-fen, *L'effet de la position structurelle sociale dans la différence ethnique de la concrétisation d'une haute éducation à Taïwan*, Taipei, La revue trimestrielle de la recherche sociologique à Taïwan, n° 79, 2010, pp.259-290.
- 范雲, <台灣共識如何可能？一個來自公民社會的觀點>, in <文明的呼喚：尋找兩岸和平之路>, 徐斯儉、曾國祥編, 台北, 左岸出版社, 2012, 頁233-251. Fan Yun, « Le

- consensus taiwanais est-il possible ? Un point de vue de la société civile ». In : *Un appel de la civilisation : la recherche de la voix pacifique entre les deux côtés du détroit*. Xu Si-jian & Ceng Guo-xiang (dir.), Taipei, zuo-an-chu-ban-she, 2012, pp.233-251.
- 范郁文, <婚姻與軍隊戰鬥士氣：國家管制下大陸籍士官兵的男子性 (1950-1960)>, 台灣社會學會年會, 2006. Fan Yu-wen, « Le mariage et le moral des troupes : La masculinité des soldats continentaux sous le contrôle de la nation », Le séminaire annuel de l'association sociologique à Taïwan. 2006.
- 傅仰止, 林本炫, 蔡明璋, 廖培珊, 謝淑惠, <台灣社會變遷基本調查計畫第七期第四次>, 台北, 中央研究院社會所, 2018. Fu Yang-zhi, Lin Ben-xuan, Cai Ming-zhang, Liao Pei-shan, Xie Shy-hui, *le sondage basique du changement social à Taïwan*. Taipei, L'Academia Sinica, 2018.
- 郭宛平, <眷村媽媽的自我與認同研究>, 清華大學碩士論文, 2003. Guo Wan-ping, *La recherche de soi-même et le processus d'identification des femmes taiwanaises de souche dans le village militaire*, mémoire de master, l'université Nationale Tsing-Hua, 2003.
- 郭哲銘, <古寧碧血甲子安魂：古寧頭戰役六十週年紀念>, 金門縣, 金縣文化局, 2009. Guo Zhe-ming, *L'anniversaire des soixante ans de la bataille de Guningtou*. Jinmen, Le Bureau de la Culture de Jinmen, 2009.
- 洪永泰、李俊仁、孫瑞霞, <歷次社會變遷與社會意向調查的籍貫分佈分析>, 宣讀於台灣地區社會意向調查資料運用學術研討會, 中央研究院人文社會科學研究中心主辦, 1993年3月15日至17日. Hong Yong-tai, Li Jun-ren, Sun Rui-xia, « L'analyse de la distribution du lieu de naissance dans le changement social précédent et le sondage de la volonté sociale », Lecture pendant le séminaire de l'Application des données de sondage de la volonté sociale à Taïwan. L'institut de la science sociales et des humanité de l'Academia Sinica, 15-17/03/1993.
- 蕭阿勤, <去流亡的文化政治 - 一九七〇年代臺灣的回歸現實世代、文學、與歷史> in <三代台灣人百年追求的現實與理想>, 台北, 讀書共和國, 2017, 頁402-439. Hsiao A-chin, *La politique culturelle de de-réfugier – la génération de 1970 et son génération de retour à la réalité, la littérature et l'histoire*, in *La réalité et la rêve que les Taïwanais de souche de trois génération*, Taipei, La République de lecture, 2017, pp.402-439.
- 蕭阿勤, <世代認同與歷史敘事：台灣一九七〇年代回歸現實世代的形成>, 台灣社會學, 第九期, 台北, 2004, 頁1-58. Hsiao A-chin, « Generational Identity and Historical Narrative : The Emergence of the “back-to-Reality” Generation in 1970s Taiwan ». in *Sociologie Taïwanaise*. n° 9. Taipei, 2004, pp.1-58.
- 蕭阿勤, <流亡與時間、敘事認同與知識建構：重探龍冠海與中國現代化的社會科學研究>, in 蕭阿勤、汪宏倫〈族群、民族與現代國家經驗與理論的反思〉。南港, 中央研究院社會學研究所, 2016, 117-179. Hsiao A-qin, « L'exil et le temps, identification narrative et la construction de connaissance : la remise en cause de la recherche scientifique de la sociologie entre Lung Guan-hai et la modernité chinoise de

- la nation. In Ethnicity», in *Nation, and the Modern State: Rethinking Theory and Experience in Taiwan and China*, Hsiao A-qin, Wang Hong-lun (dir.), Nangang, l'Academia Sinica, 2016, pp.117-179.
- 胡台麗,<媳婦入門>,台北,時報文化 1997,. Hu Tai-li, *L'entrée des belles-filles*, Taïpei, Shi-bao-wen-hua, 1997.
- 胡台麗 <芋仔與番薯-台灣榮民的族群關係與認同>中央研究院民族學研究所集刊, 第69期, 1990, 頁107-131. Hu Tai-li, « Pomme de terre et patate douce - le rapport des groupes ethniques et l'identité des vieux soldats », *Le recueil de l'Institut de la Nation de l'Academia Sinica*. Vol. n°69, 1990, pp.107-131.
- 黃金麟,<戰爭、身體、現代性：近代台灣的軍事治理與身體(1895-2005)>. 台北市, 聯經出版, 2009. Huang Jin-lin, *La guerre, le corps et la modernité : La gestion militaire et le corps de Taïwan contemporain. (1895-2005)*, Taïpei, Lian-jing-chu-ban, 2009.
- 黃翔瑜,<富國島留越國軍史料彙編, 入越交涉>,台北,國史館,2006. Huang Xiang-yu, *Recueil historique sur l'Armée nationale emprisonnée sur l'île Phú Quốc du Vietnam*, 1. Négociation, Taïpei, Bureau de l'histoire nationale, 2006.
- 黃嫣梨,<文化省察與婦女省覺>,香港天地圖書,2003. Huang Yan-li, *L'examen de la culture et la conscience des femmes*, Hong Kong ,Tian-di-tu-shu, 2003.
- 漆高儒,<蔣經國的一生>.台北:傳記文學出版社,1991. Ching-kuo, *La vie de Chiang Ching-kuo*, Taïpei, chuan-ji-wen-xue-chu-ban-she, 1991.
- 瞿海源,<第四次社會科學研討會論文集>,南港,1985. Ju Hai-yuan, *La recherche d'une mesure subjective du statut des carrières à Taïwan*, Recueil du 4e séminaire de sociologue scientifique. Nangang, L'institut de recherche de San-min-zhu-yi. 1985.
- 瞿海源,<地區職業地位主觀測量之研究>,第四次社會科學研討會論文集,南港,中央研究院三民主義研究所,1985. Ju Hai-yuan, « La recherche d'une mesure subjective du statut des carrières à Taïwan », *Recueil du 4e séminaire de sociologue scientifique*. Nangang, L'institut de recherche de San-min-zhu-yi. 1985.
- 賴和,<惹事>,遠流出版社,2005. Lai He, *Provoquer les troubles*, Taïpei, Yuan-liu-chu-ban-she, 2005.
- 賴聲川、王偉忠,<寶島一村>,台北,PAR 表演藝術雜誌,2013. Lai Sheng-chuan, Wang Wei-zhong, *Le village militaire n°1 de Baodao (Baodaoyicun)*, Taïpai, PAR Magasine de l'Art de Spectacle, 2013.
- 李亦園,<從若干儀式行為看中國國民性的一面><中央研究院民族研究所『專刊』乙種之四>,1972,頁175-199. Lee Yi-yuan, « Observer le caractère chinois à travers les activités dans des rituels », Taïpei, recueil de l'Academia Sinica, institut d'ethnologie. 1972, pp.175-199.
- 李福井,<八二三炮戰 - 兩岸人民的生命故事>,台北,五南出版社,2018. Lee Fu-jing, *Le bombardement du 23 août - l'histoire de la vie des peuples des deux côtés du détroit*. Taïpei, Wu-nan-chu-ban-she, 2018.

- 李廣均等,〈眷村的空間與記憶〉,台北,文化部文化資產局,2015. Lee Guang-jun, etc., *La mémoire d'espace du village militaire*, Taipei, Le bureau de propriété du Ministère de la Culture, 2015.
- 李廣均,〈從過客到定居者:戰後臺灣(外省族群)形成與轉變的境況分析〉,in〈來去台灣〉,許雪姬編,台北,國立台灣大學出版中心,2019,頁367-390. Lee Guang-jun, « De passant à habitant: l'analyse sur la formation et le changement du groupe ethnique waisheng d'après-guerre ». in *Aller à Taïwan*, Xu Xue-ji (redacteur), Publication de Université Taïwan, 2019, pp.367-390.
- 李英儒,〈春節文化〉,太原市,山西古籍出版社,2006. Lee Ying-ru, *La culture de la fête du printemps*, Taiyuan, Shan-xi-gu-ji-chu-ban-she. 2006.
- 李靜婷,〈台灣選民政治認同之世代分析 1992-2008〉,台灣大學碩士論文,2010. Lee Ching-ting, *A cohort analysis of political identity in Taiwan (1992-2008)*, Le mémoire de master de l'Université de Taïwan, 2010.
- 李佩霖,〈台灣的後眷村時代:離散經驗與社會想像的重構〉,台北,翰蘆,2019. Lee Pei-lin, *Post-âge du village militaire à Taïwan: reconstruction de l'expérience de diaspora et l'imagination sociale*. Taipei, Han-lu, 2019.
- 李鑒等,〈國語運動百年史略〉,台北,國語日報社,2012. Lee Xian, etc., Taipei, Le Journal de La Langue Nationale, 2012.
- 梁世武,〈台灣族群通婚與族群認同之研究〉,問題與研究,48/3期,2009,頁33-62. Liang Shi-wu, « La recherche du mariage mixte et l'identification des groupes ethniques », *Problème et Recherche*, Vol. 48, n° 3, 2009, pp.33-62.
- 林孝庭,〈困守與反攻:冷戰中的台灣選擇〉,北京,九州出版社,2016. Lin Xiao-ting, *La défense ou la reconquête: le choix de Taïwan de la guerre froide*. Beijing, Jiuzhou-chu-ban-she, 2016.
- 林佳瑛,〈台灣近代中南部地區私塾教育〉,國立台灣師範大學,博士論文,2018. Lin Jia-jing, *L'éducation contemporaine de l'école privé au centre et au sud de Taïwan*. National Taiwan Normal University, La thèse, 2018.
- 林麗雲,〈變遷與挑戰:解禁後的台灣報業〉,新聞學研究,第九十五期 2008,頁183-212. Lin Li-yun, « Le changement et le défi: les journaux à Taïwan après la levée des restrictions », *La recherche de journalisme*. n° 95, 2008, pp.183-212.
- 林茂生著,〈日本統治下台灣的學校教育:其發展及有關文化之歷史分析與探討〉,台北,新自然主義出版,2000. Lin Mao-sheng, *Public education in Formosa under the Japanese administration: a historical and analytical study of the development and the cultural problems*. Taipei, Xin-zi-ran-zhu-yi, 2000.
- 劉克智,〈台灣人口與經濟發展〉,台北,聯經出版社,1975. Liu Ke-zhi, *l'augmentation démographique et le développement économique*, Taipei, Lian-jing, 1975.
- 劉兆隆,〈過客心態與台灣自我認同的建構〉北京,文化縱橫期刊,文化縱橫雜誌社,2010,頁99-102. Liu Zhao-long, « La mentalité de passant et la construction

- d'identification en soi à Taïwan », Beijing, *La publication périodique de Wen-hua-zong-heng*, Wen-hau-zong-heng za-zhi-she. 2010, pp.99-102.
- 劉鳳翰, <日軍在台灣:1985-1945的軍事措施與主要活動>, 台北新店, 國史館, 1997. Liu-feng-han, *Les militaires japonais à Taïwan : les facilités militaires et les activités principales (1985-1945)*, Taïpei, Guo-shi-guan, 1997.
- 劉建修, <1950年代台灣白色恐怖檔案>, 台北, 劉建修, 2014. Liu Jian-xiu, *Les archives de la terreur blanche dans les années 1950*, Taïpei, Liu Jian-xiu, 2014.
- 落帆, <我欲三遷>, 台北, 暢流, 一卷四期, 1950. Luo Fan, « Je veux déménager trois fois », Taïpei, Le Magazine Chang-Liu, 1950.
- 馬之驩, <中國的婚俗>, 台北, 經世書局, 1985. Ma Zhi-xiao, *Les coutumes chinoises du mariage*, Taïpei, Jing-shi-shu-ju, 1985.
- 毛洪亮, <一枕黃粱: 蔣馮閻中原大戰>, 合肥, 安徽人民出版社, 2008. Mao Hong-liang, *Yi-zhen-huang-liang, La bataille entre Chiang, Feng et Yan*, Hefei, An-hui-ren-min-chu-ban-she, 2008.
- 小笠原欣幸, <台灣總統選舉>, 台北, 遠足, 2021. OGASAWARA Yoshiyuki, *L'élection présidentielle à Taïwan*, Taïpei, Yuan-zu-wen-hua, 2021.
- 彭林, <家教與門風>, 上海, 上海文藝出版社, 2015. Peng Lin, *L'éducation et les mœurs de la famille*, Shanghai, Shenghai-wen-yi-chu-ban-she, 2015.
- 彭瑞金, <葉石濤評傳>, 高雄, 春暉, 1998. Peng Rui-jin, *La biographie commentée de Ye Shi-tao*, Kaohsiung, Chun-hui, 1998.
- 青夷選編, <我從眷村來>, 台北, 希代, 1986. Qing Yi (compilé), *Je viens du village militaire*, Taïpei, Xi-dai, 1986.
- 芮逸夫, <中國民族及其文化論稿(中冊)>臺北: 藝文印書館, 1968. Ruey Yih-fu, *La nation chinoise et sa culture*, Taïpei, Yi-wen-yin-shu-guan, 1968.
- 司馬遼太郎, <臺灣紀行>, 台北, 台灣東販, 2011. Ryotaro Shiba, *Le voyage à Taïwan*, Taïpei, Taiwan-dongfan, 2011.
- 沈一凡著 <繪圖麻雀牌譜>, 台北, 時務書館, 1914, (上海游藝社1924年重印). Shen Y-fan, *l'Enseignement graphique de Maijian*. Taïpei, Shi-wu-shu-guan, 1914 (Shanghai-you-yi-che, republication en1924).
- 施正鋒, <族群政治與政策>, 台北, 前衛, 1997. Shi Zheng-feng, *Les affaires et mesures politique du groupe ethnique*, Taïpei, Qianwei, 1997.
- 瘦菊子, <燃燒、少棒, 七〇年代, 理想繼續燃燒>, 台北, 時報文化, 1994. Shou ju-zi, *l'embrasement, le base-ball junior, dans les années 70, l'embrasement idéal continu*, Taïpei, Le Quotidien de la Culture Contemporaine, 1994.
- 司方維, <認同與解構>, 北京, 中國社會科學出版社, 2017. Si Fang-wei, *L'identité et la déconstruction*, Beijing, Édition de La Science Sociale Chinoise, 2017.
- 高格孚, <風和日暖, 台灣外省人與國家認同的轉變>, 允晨文化, 2004. Stéphane Corcuff, *Vent doux, soleil léger. Les Continentaux de Taïwan et la transition de l'identité nationale*, Taïpei, Yun-chen-wen-hua, 2004.

- 蘇珈瑤，〈從地方貨幣到國幣：台幣地位相關爭議及其影響(1945-2000)〉，台灣師範大學碩士論文，2013。 Su Jia-yao, *De la monnaie locale à la monnaie nationale : les problématiques et l'influence sur le statut du dollar taïwanais.(1945-2000)*, National Taiwan Normal University, Le mémoire de maîtrise. 2013.
- 蘇瑤崇，〈試論二二八事件中的外省人傷亡〉，in 〈二二八事件真相與轉型正義報告〉，上冊，財團法人二二八事件紀念基金會，2021，頁651-702。 Su Yao-chong, «Discussion sur les blessés et les morts waisheng pendant les événements 2.28», in *Le rapport de la vérité et la justice transitionnelle*, Vol, La Fondation commémorative des événements 2.28, 2021, pp.651-702.
- 撒光漢，〈異域故事集〉，撒光漢，桃園，2011。 Sa Guang-han, *Le recueil des histoires dans les pays étrangers*, Sa Guang-he, Taoyuan, 2011.
- 蘇芊玲、蕭昭君主編，〈大年初一回娘家：習俗文化與性別教育〉，台北，女書文化事業有限公司，2005。 Su Qian-ling, Xiao Zhao-jun, (rédacteurs) *Rendre visite aux parents de femmes mariées le premier jour du Nouvel An : La culture, la coutume et l'éducation du sexe*. Taïpei, Nu-shu-wen-hua, 2005.
- 唐賢龍，〈台灣事變內幕記（又名台灣事變面面觀）〉，時英出版社，2016。 Tong Xian-long, *Les points de vue différents sur l'incident taïwanais*. Taïpei, Shi-Ying-chu-ban-she, 2016.
- 王甫昌，〈由地域意識到族群意識：論台灣人族群意識的內涵與緣起1970-1989〉。In 〈族群、民族與現代國家：經驗與理論的反思〉，台北南港，社會學研究所，2016，頁181-256。 Wang Fu-chang, *De la conscience régionale à la conscience du groupe ethnique : recherche sur le contenu et l'origine de la conscience du groupe ethnique (1970-1989)*, in *Le groupe ethnique, la nation et l'état moderne : réflexion sur l'expérience et la théorie*, Taïpei, Nangang, L'institut de la sociologie, 2106, pp.181-256.
- 王甫昌，〈由文化地域到族群：再論當代台灣客家族群意的現代性〉，In 〈客家移民與在地發展〉，莊英章、黃宣衛主編，南港，台北：中央研究院民族學研究所，2018，頁234-283。 Wang Fu-chang, *De la région culturelle au groupe ethnique : réflexion sur la modernité de la conscience du groupe ethnique hakka*, In *Les immigrants hakka et le développement*. Chuang Ying-zhang, Huang Shiun-wei (rédacteurs), Taïpei, Nangang, L'institut de l'ethnologie, 2018, pp.234-283.
- 王甫昌，〈由中國省籍到台灣族群：戶口普查籍別類屬轉變之分析〉，台灣社會學第九期，2004，頁59-117。 Wang Fu-chang, *Du registre de l'état civil de la province chinoise au groupe ethnique taïwanais, l'analyse des transformations de catégorie du recensement général*, Sociologie Taïwanaise, n° 9. 2004, pp.59-117.
- 王甫昌，〈福佬人(或河洛)人，台灣全志-住民志〉南投，國史館台灣文獻館，2011，頁183-294。 Wang Fu-chang, *Holo dans le recueil de Taïwan - le recueil des habitants*, Nan-tou, Guo-shi-guan-tai-wan-wen-xian-guan, 2011, pp.183-294.

- 王甫昌，〈族群同化與動員：台灣民眾政黨支持之分析〉，中央研究院民族研究集刊，第77期，1994年，頁1-34. Wang Fu-chang, « L'assimilation et la mobilisation du groupe ethnique : l'analyse du soutien des Taïwanais au parti politique », *Le recueil de l'institut sociologique de l'Academia Sinica*, n°77, 1994, pp.1-34.
- 王甫昌，〈省籍融合或隔離？：台灣企業經理人員的省籍組成，1978-1988〉，中國社會學刊，第十四期，1990，頁117-152. Wang Fu-chang, « L'intégration et la séparation du groupe ethnique ? La composition de groupes ethniques parmi les managers des entreprises taïwanaises (1978-1988) », *La revue de sociologie chinoise*, n°14, 1990, pp.117-152.
- 王甫昌，〈族群接觸機會還是族群競爭 本省閩南人族群意識內涵與地區差異模式之解釋〉，台北，台灣社會學第四期，2002，頁11-74. Wang Fu-chang, « L'occasion ou la concurrence ? le contenu de la conscience du groupe ethnique des Minnan et l'explication sur la différenciation régionale ». Taipei, *La revue de Sociologie Taïwanaise*, n° 4, 2002, pp.11-74.
- 王甫昌 〈光復後台灣漢人族群通婚原因與形式初探 中央研究院民族學研究所彙刊第76期，南港 1993，頁43-96. Wang Fu-chang, « La cause et la mode du mariage mixte entre les groupes ethniques de Han après la récupération de Taïwan », Nangang, *Le recueil de l'Academia Sinica*, n° 76, 1993, pp.43-96.
- 王甫昌，〈族群通婚的後果：省籍通婚對於族群同化的影響〉，中央研究院人文社會科學研究中心。1993，頁231-267. Wang Fu-chang, « Conséquence du mariage mixte sur le groupe ethnique : l'influence du mariage mixte sur l'assimilation du groupe ethnique ». L'institut des sciences sociales et des humanités , L'Academia Sinica, 1993, pp.231-267.
- 王甫昌，〈台灣的族群通婚與族群關係再探〉，〈社會轉型與文化變貌：華人社會的比較〉，香港，香港中文大學亞太研究所，2001，頁 393-430. Wang Fu-chang, « La recherche de rapports entre le mariage mixte du groupe ethnique et les relations des groupes ethniques à Taïwan », dans *Le changement social et le paysage culturel : la comparaison de la société chinoise*, Hong Kong, L'institut de l'Asie pacifique de l'Université Chinoise de Hong Kong, 2001, pp.393-430.
- 王甫昌 〈省籍融合的本質〉 收錄於 〈族群關係與國家認同〉，台北，業強出版社，1993，頁 42-100. Wang Fu chan, « La nature de l'intégration des groupes ethniques » dans *le rapport des groupes ethniques et l'identité nationale*, Taipei, Ye-qiang-chu-ban-she. 1993, pp.42-100.
- 王甫昌，〈聯合國族群議題宣言與台灣族群相關概念的發展〉，in 〈當代族群關係〉，商鼎，2011，頁23-25. Wang Fu-chang, « La déclaration sur le sujet du groupe ethnique de l'ONU et le développement de la notion sur le groupe ethnique à Taïwan ». In *La relation du groupe ethnique contemporain*, Taipei, Shang-ding, 2011, pp.23-25.

- 王甫昌，〈光復後台灣族群意識的形成〉 in 〈社會變遷下的台灣族群關係〉，歷史月刊，1998.12，頁30-40。 Wang Fu-chang, « La formation de la conscience du groupe ethnique à Taïwan après la récupération ». In « La relation du groupe ethnique à Taïwan dans le changement social ». *Revue d'histoire*, 1998.12, pp.30-40.
- 王甫昌，〈族群政治議題在台灣民主化轉型中的角色〉，台灣民主季刊第五卷，第二期，2008年6月，頁89-140。 Wang Fu-chang, « Le rôle du sujet de politique du groupe ethnique dans le processus de transformation démocratique », *La revue de la démocratie taïwanaise*, n° 5, 2008, pp.89-140.
- 王甫昌，〈台灣族群關係研究〉，收錄於〈台灣社會〉(王振寰)，台北，巨流，2002，頁233-247。 Wang Fu-chang, « La recherche sur la relation du groupe ethnique », in *La société taïwanaise* (Wang Zhen-huan), Taïpei, Ju-Liu, 2002, pp.233-247.
- 王甫昌，〈族群意識、民族主義與政黨支持：一九九〇年代台灣的族群政治〉，台灣社會學研究，第二期，1998，頁1-45。 Wang Fu-chang, « La conscience du groupe ethnique, le nationalisme et le soutien au parti : la politique du groupe ethnique dans les années 1990 à Taïwan ». *La recherche de la sociologie taïwanaise*, n°2, 1998, pp.1-45.
- 王甫昌，〈台灣族群政治的形成及其表現 1994年台北市長選舉結果之分析〉，in 〈民主轉型？台灣現象〉。台北，殷海光基金會，1998，頁143-229。 Wang Fu-chang, « La formation et la performance dans la politique du groupe ethnique, l'analyse du résultat de l'élection pour la mairie de Taïpei en 1994 ». *Démocratie & Transformation ? Le phénomène taïwanais*. Taïpei, Yin Hai-guang Fondation, 1998, pp.143-229.
- 王甫昌，〈移民社會的特性〉 in 〈台灣的社會〉，台北縣，願景出版社，2004，頁8-37。 Wang Fu-chang, « Le caractère de la société immigrante », In *La société taïwanaise*, Nouveau Taïpei, Yung-jing-Chu-Ban-Che, 2004, pp.8-37.
- 王甫昌，〈族群政治議題在台灣民主化轉型中的角色〉，台灣民主季刊第五卷，第二期，2008年，頁89-140。 Wang Fu-chang, « Le rôle du sujet de politique du groupe ethnique dans le processus de transformation démocratique », *La revue de la démocratie taïwanaise*, n° 5, 2008, pp.89-140.
- 王甫昌，彭佳玲，〈當代台灣客家人客語流失的影響因素之探討〉，全球客家研究，2018,11月第11期，頁1-42。 Wang Fu-chang, Peng Jia-ling, « L'analyse des facteurs de faiblesse du dialecte hakka à Taïwan ». *La recherche de Hakka global*, n° 11, 2018, pp.1-42.
- 汪宏倫，〈我們能和解共生嗎？反思台灣的轉型正義與集體記憶〉，思想42期，2021，頁1-61。 Wang Hong-luen, « Can we live together ? La réflexion sur la justice transitionnelle et la mémoire collective ». *La pensée*, N° 42, 2021, pp.1-61.
- 汪宏倫主編，〈戰爭與社會：理論、歷史、主體經驗〉，台北，聯經，2014。 Wang Hong-lun (rédigé), *La guerre et la société : la théorie, l'histoire, l'expérience*, Taïpei, Lianjing, 2014.

- 汪宏倫，〈台灣歷史認識問題初探：史觀、戰爭、框架〉，21世紀東亞社會學，第6期，2014，頁72-94。 Wang Horng-luen, « The historical perception problem in Taiwan : viewpoints, war, and frame », *Le sociologie de l'Asie de l'Est de 21ème siècle*, n°6, pp.74-94.
- 王昇，〈領袖與國家〉，台北，中正，1968。 Wang Sheng, *Le leader et l'état*, Taipei, Zhongzheng, 1968, chapitre 6.
- 王詩琅，〈日本殖民地體制下的台灣〉，台北，台灣風物雜誌社印行，1978。 Wang Shilang, *Taiwan sous le régime colonial du Japon*, Taipei, Le magazine de panorama taiwanais, 1978.
- 王文興，〈家變〉，台北，洪範，2015。 Wang Weng-sing, *Jiabian*, Taipei, Hongfan shudian, 2015.
- 汪知亭，〈台灣教育史料新編〉，商務印書館，1978。 Wang Zhi-ting, *Nouveau recueil de l'histoire de la formation taiwanaise*, Taipei, Shang-wu-yin-shu-gua, 1978.
- 吳哲良，〈殉道狀態：“受難正義”迴圈裡佚失的白色恐怖話語〉，台灣社會研究季刊，第一〇三期，2016。 Wu Che-liang, « State of Martyrdom, The voicelessness of the 1950s' White Terror History within the Loop of “Exodusical Justice” », *La recherche sociologique taiwanaise* », n°103, juin, 2016.
- 吳俊瑩，如何稱呼台灣史上的日本時代？兼論戰後日式紀年與意象的清除與整理，台灣文獻65卷第3期，2014。 Wu Chun-ying. « Japanese Rule or Japanese Occupation? A review on the Era Name of Colonial Taiwan and Uprooting Japan in Post-War Taiwan ». *Les archives taiwanaises*, n° 65, Vol. 3, 2014.
- 王泰升/阿部由理香/吳俊瑩，台灣人的國籍初體驗：日治台灣與中國跨界人的流動及其法律生活，台北，五南出版社，2015。 Wu Jun-ying, *L'expérience première de la nationalité taiwanaise : La vie juridique et la mobilité humaine entre Taïwan, sous la colonisation japonaise, et la Chine*. Taipei, Wu-nan-chu-ban-she, 2015.
- 吳乃德，〈書寫民族創傷：二二八事件的歷史記憶〉，思想，第八期，2008，頁39-70。 Wu Nai-de, « L'écriture et le traumatisme national : La mémoire historique des événements 2.28 ». *La pensée*, n°8, pp.39-70.
- 吳乃德，〈檳榔和拖鞋，西裝及皮鞋：台灣階級流動的族群差異及原因〉，中央研究院民族學研究所〈台灣族群關係的社會基礎〉研討會發表論文，1995，頁137-167。 Wu Nai-de, « La noix de bétel et la sandale, costume et chaussure : la différence de groupes ethniques et la cause de la mobilité hiérarchique à Taïwan », dans le séminaire intitulé : « la base sociale de la relation des groupes ethniques à Taïwan » à l'Academia Sinica, 1995, pp.137-167.
- 吳人華，〈台灣光復初期教育轉型研究〉，福州，福建教育出版社，2008。 Wu Renhua, *La recherche sur les transformations de l'éducation pendant la période de la restauration à Taïwan (1945-1949)*, Fuzhou, Fu-jian-jiao-yu-chu-ban-she, 2008.

- 吳叡人，〈三個祖國：戰後初期台灣的國家認同競爭〉 in 蕭阿勤、汪宏倫〈族群、民族與現代國家經驗與理論的反思〉。南港，中央研究院社會學研究所，2016，頁23-82。 Wu rui-ren, « Trois patries : le conflit identitaire de la Nation d'après-guerre ». In *Ethnicity, Nation, and the Modern State: Rethinking Theory and Experience in Taiwan and Chine*, Hsiau A-qin, Wang Hong-lun, Nangang, l'Academia Sinica, 2016, pp.23-82.
- 武之璋，〈二二八的真相與謊言〉，台北，風雲時代，2017。 Wu Zhi-zhang, *la vérité et le mensonge sur les événements 2.28*, Taïpei, feng-yun-shi-dai, 2017.
- 胥文玲，〈家族教育的歷史傳承：以閩北地區為例〉，北京，社會科學文獻出版社，2014。 Xu Wen-ling, *l'héritage historique d'éducation familiale : Les exemples dans le nord de la province de Fujing*. Beijing, L'édition des documents de la sociologie, 2014.
- 許雪姬〈台灣光復初期的語文問題〉，思與言 1991。 Xu Xue-ji, « Le problème de la langue au début de la rétrocession de Taïwan », *Pensée et Parole*, 1991.
- 徐正光,宋文里,〈台灣新興社會運動〉，台北市巨流圖書公司，1990。 Xu Zheng-guang et Song Wen-li, *Nouveau mouvement social à Taïwan*, Taïpei, Ju-liu-tu-shu-gong-si, 1990.
- 許義宗，〈台灣貨幣圖說〉，台北，作者自印，1999。 Xu Yi-zong, *L'illustration de la monnaie taïwanaise*, Taïpei, Zuo-zhe-zi-yin, 1999.
- 閻連科，〈情感獄〉，天津人民出版社，第三章，2012。 Yan lian-ke, *L'enfer de l'émotion*, Tianjin, Tian-jin-ren-min-chu-ban-che. Chapitre 3, 2012.
- 楊嘉（主編）〈民歌四十（1975-2015）：再唱一段思想起〉，大塊文化，台北，2015。 Yang Jia (rédacteur), *Les 40 années de chansons populaire (1975-2015) : Chanter encore un morceau de "mémoires"*, Da-kuai-wen-hua, Taïpei, 2015.
- 台灣教授協會,〈中華民國流亡台灣60年及戰後台灣國際處境〉，台北，前衛出版社，2010。 L'association des professeurs taïwanaise, *Soixante ans en exil de la République de la Chine et la situation internationale de Taïwan d'après-guerre*. Taïpei, Qian-wei-chu-ban-xhe, 2010.
- 楊孟軒，〈五零年代外省人中下階層軍民在台灣的社會史初探〉，收錄於〈中華民國流亡台灣六十年及戰後台灣國際處境〉，台北，前衛出版社，2010，頁524-599。 Yang Meng-xuan, « La recherche de l'histoire sociale taïwanaise sur les civils et les militaires de classe moyenne et inférieure dans les années 50 », recueil dans *La République de la Chine, qui s'est réfugiés à Taïwan pendant soixante ans après la Seconde Guerre mondiale*. Taïpei, Qian-Wei-Chu-Ban-Che, 2010, pp.524-599.
- 余幸娟，〈離開大陸的那一天〉，台北，九大文化，1987。 Yu Xing-juan, *Le jour du départ de Chine*, Jiu-da-wen-hua, 1987.
- 朱天文，〈家，是用稿紙糊起來的〉，〈黃金盟誓之書〉，台北，INK 印刷出版有限公司。2008，頁74-78。 Zhu Tien-wen, « *Le logement est fait par les papiers* » in *Le texte du serment d'or*, Taïpei, Éditions de INK. 2008, pp.74-78.

朱天心，〈想我眷村的兄弟們〉，台北縣，麥田出版 1992. Zhu Tian-xin, *Je pense à mes frères des villages militaires*, Mai-tian-chu-ban-she, 1992.

左玄，吳漫沙述，〈養女在台灣〉，台北，東方文化供應，1952. Zuo-Xuan, Wu Man-sha, *La fille adoptée à Taïwan*, Taïpei, Dong-fang-wen-hua-gong-ying-she, 1952.

1. Sources des revues et médias

管仁健，〈從兩個小燕看王偉忠的外省人優越感〉，新頭殼新聞，17/9/2021. Guan Ren-jian, « Le sentiment de supériorité de Wang Wei-zhong, du point de vue de deux artistes dans le domaine de télévision ». *New talk*, 17/9/2021.

龍應台，〈以記憶還給記憶，以尊嚴還給尊嚴〉，聯合報，2019/02/13. Long Ying-tai, « Rendre la mémoire à la mémoire, rendre la dignité à la dignité », *United News*, 2019/02/13.

郭冠英，〈兩岸史話：彭孟緝、柯遠芬與二二八〉. Guo Guan-yin, « Le récit des deux côtés du détroit », Peng Meng-ji, Ke Yuan-fen et 2.28.
http://blog.sina.com.cn/s/blog_6b0a5e7e0102w98b.html. Consulté le 9 octobre, 2020.

2. Les rapports

黃煌雄、葛永光，〈國軍眷村文化保存調查報告〉，台北，監察院，2014. Huang Huang-xiong, Ge Youg-guang, « Le rapport d'investigation de la conservation culturelle du village militaire ». Taïpei, Yuan d'investigation, 2014.

〈昭和10年國勢調查報告〉，內閣統計局[編]東京，內閣統計局，昭和11[1936]. *Le rapport national de 1935*, Tokyo, Le ministère statistique, 1936.

〈立法院公報〉，第八十一卷，第二期，中華民國八十一年一月四日. Communiqué du Parlement, Vol. n° 81, n° 2, le 4 janvier 1992.

Annexes

1. La liste d'enquête
2. La liste des questions
3. La carte de séjour de « Chinois d'outre-mer » : Fu Qiu-zi (傅求子), masculin, 32 ans, arrivé en 1920, enregistré en 1931
4. La carte de séjour de « Chinois d'outre-mer »: Fu Si-mau (傅四毛), masculin, 59 ans, arrivé en 1928, enregistré en 1931
5. Le village militaire de guérilla
6. La Une du journal : le reportage des huit héros
7. Les huit héros anti-communiste
8. L'ancienne école sino-française qui s'appelle l'École lumière aujourd'hui (光明中學)
9. La lettre familiale entre les deux rives de détroit
10. La maison de thé Tien-Ma (天馬茶房)
11. L'indépendance taïwanaise est l'ingrédient naturel de la jeune génération (台獨是年輕世代的天然成分).
12. Le qipao (旗袍)
13. La fête des flambeaux (火把節)
14. La cérémonie collective de mariage (集團結婚)
15. L'opéra taïwanais (歌仔戲)
16. L'esprit tutélaire du village (tudigong, 土地公)
17. La fête des fantômes (中元普渡)
18. Le temple des ancêtres du village (ci-Tong, 祠堂)
19. Une plaque japonaise (神宮大麻, じんぐうたいま)
20. Tirage au sort (zhi-jiao, 擲筊)
21. Les foires dans le temple (廟會, miaohui)
22. Luopan (羅盤), une sorte de boussole
23. Le rapport de *Business Today* (今周刊) sur les touristes taïwanais au Japon
24. Monsieur Liu a rapporté une centaine d'urnes funéraires d'anciens combattants en Chine

1. La liste des enquêtes – la première génération

La grille des enquêtes (2017-2018)

La 1er génération

Le mari (nom fictif)	Général Hu	Shanghai Zhang	Capitaine Zheng	Colonel Chang	Chauffeur Lieu	Lieutenant Lu, référence
Naissance/Âge	1922/95	1928/89	1932/85	1925/92	1931/86	1931/86
Lieu de naissance	Anhui 安徽	Shanghai 上海	Beijing 北京	Jiangxi 江西	Hunan 湖南	Sichuan 四川
Statut familial	riche	riche	riche	pauvre	pauvre	moyenne
l'année d'arrivée	1949	1949	1949	1949	1949	1948
La cause	recul	recul	voyage (a)	recul	recul	pour calmer le 2.28
Les dialectes locaux	Non	Non	Non	Non	Oui (b)	Non
logement	village militaire	quartier civil	quartier civil	village militaire	village militaire	quartier civil
l'année du mariage	1959	1962	1975	1963	1958	
l'identité d'origine	Chinois	Chinois	Chinois	Chinois	Chinois	Chinois
L'identité du parti	KMT	pantbleu	KMT	KMT	KMT	KMT
L'identité nationale	La République de Chine					
L'identité culturelle	La culture chinoise					

(a). *Rendre visite à son frère militaire qui a travaillé sur la base militaire de Tai nan, Tai wan comme commandant.*

(b). *Il a commencé à chanter Karaoké quand il avait presque 80 ans. C'est sa motivation d'apprendre le dialecte minnan.*

La femme	Mme Hu (Hakka)	Mme Zhang	Mme Zheng	Mme Chng	Mme Lieu	Mme Lu
Naissance/Âge	1933/85	1941/76	1945/73	1945/73	1940/77	19928/89
Lieu de naissance	Bindong 屏東	Tainan 台南	Jiayi 嘉義	Jiayi	Jiayi	Guangxi 廣西
Statut familial	grand propriétaire	pauvre	aisé	pauvre	moyen	pauvre
Niveau d'éducation	Lycéen	l'école primaire	lycéen	l'école primaire	l'école primaire	l'école primaire
Rencontre	par intermédiaire	par intermédiaire	par intermédiaire	par intermédiaire	voisin	par intermédiaire
Mandarin	courant	courant	courant	courant	courant	courant
l'identité d'origine	Chinois	Chinois	Chinois	Chinois	Chinois	Chinois
L'identité du parti	KMT	pantbleu	KMT	KMT	KMT	KMT
L'identité nationale	La République de Chine					
L'identité culturelle	La culture chinoise					
Religion	évangéliste	croissance populaire	croissance populaire	croissance populaire	croissance populaire	non-croyant
Logement	le village militaire	quartier civil	quartier civil	village militaire	quartier civil	quartier civil
Enfant	un fils et deux filles	deux filles	un fils et une fille	un fils et une fille	deux fils et une fille	deux filles
l'identification d'enfant	identique au père	identique	identique	identique	identique	identique

1. La liste des enquêtes – la troisième génération

La 3ème génération		M. Tu, designer 1979/39	M. Guo, fonctionnaire 1980/37	M. Ku, chercheur 1984/34	M. Ho, ingénieur 1984/34	M. Jiang (référence) 1984/34
Le mari		Jiangsu	Shandong	Guangdong	Guangdong	Shandong
Naissance/Âge		1949	1949	1949	1949	1949
Pays natal de grand-père		moyen	moyen	moyen	moyen	moyen
Mariage des parents		mariage interne	mariage mixte	mariage mixte	mariage interne	mariage interne
l'année d'arrivée de grand-père		1949	1949	1949	1949	1949
Statut familial		moyen	moyen	moyen	moyen	moyen
Niveau d'éducation		l'institut supérieur	master	diplômé universitaire	diplômé universitaire	l'institut supérieur
Logement		village militaire	quartier civil	quartier civil	quartier civil	village militaire
Dialecte minnan		courant	courant	pas bien	non	non
l'année du mariage		2013	2012	2014	2014	2011
l'identité d'origine		Chinois	Chinois	Chinois/Taïwanaise	Chinois/Taïwanaise	Chinois
L'identité du parti		Panbleu	KMT	Non	KMT	KMT
L'identité nationale		La République de Chine	La République de Chine	La République de Chine	La République de Chine	La République de Chine
L'identité culturelle		La culture chinoise	La culture chinoise	La culture chinoise	La culture chinoise	La culture chinoise
La femme		Mme Tu	Mme Guo	Mme Ku	Mme Ho	Mme Jiang (référence)
Naissance/Âge		1982/36	1980/37	1975/43	1986/31	1983/35
Lieu de naissance		Tainan	Keelung	Gauxiong	Taïpei	Tainan (Hobei, père)
Statut familial		moyen	moyen	moyen	moyen	moyen
Niveau d'éducation		l'institut supérieur	master	diplômé universitaire	master	diplômé universitaire
Dialecte minnan		moyen	bien	bien	Non	Non
Rencontre		Par intermédiaire	Par intermédiaire	Par intermédiaire	Par intermédiaire	Par intermédiaire
La position politique du père		l'indépendantiste	l'indépendantiste	bleu	l'indépendantiste	bleu
l'identité d'origine		Chinois/Taïwanaise	Taïwanaise	Chinois/Taïwanaise	Chinois	Chinois
L'identité du parti		neutre	Neutre	Neutre	Neutre	bleu
L'identité nationale		La République de Chine	La République de Chine	La République de Chine	La République de Chine	La République de Chine
L'identité culturelle		La culture chinoise	La culture chinoise	La culture chinoise	La culture chinoise	La culture chinoise
Religion		évangéliste	bouddhiste	évangéliste	non-croyant	non-croyant

2. La liste des questions

Sujet	Question
Rencontre et mariage	Naissance, lieu, année. L'histoire de la migration. L'histoire de la rencontre (le lieu, l'âge). L'attitude des parents sur le mariage mixte La raison du mariage. La condition du mariage : la position culturelle et économique ? L'obstacle du stéréotype sur les Waishengren ? L'influence des événements 2.28. La cérémonie de mariage et la dot. Les obstacles entre les nouveaux migrants et les anciens. L'influence du groupe ethnique sur le mariage. Avez-vous eu une mauvaise expérience de xénophobie ?
L'assimilation culturelle	Le langage au sein du couple d'un mariage mixte. Le langage entre le mari et les beaux-parents. Le langage familial entre les enfants de la deuxième et la troisième génération et leurs parents. Le niveau de minnanyu (dialecte du minnan). Les habitudes alimentaires (riz, nouilles, ravioli, épicé, etc.) La cuisine préférée. Les plats des différentes fêtes. Les techniques de cuisine. L'influence culturelle du village militaire. L'influence culturelle en raison du mariage mixte. La différence entre les Waishengren issus des familles d'un mariage mixte et d'un mariage interne endogame. La différence entre les Waishengren habitant dans le village militaire et le quartier civil. Les traditions ou les coutumes auxquelles vous avez des difficultés à vous adapter. Qu'est-ce qui constitue la culture taïwanaise selon vous ? Qu'est-ce qui constitue la culture du village militaire selon vous ? En ce qui concerne la conservation de la tradition, quelle est la différence entre Waishengren et Taïwanais de souche ? La cuisine préférée. Existe-t-il une culture japonaise chez les Benshengren nés avant 1945 ? L'assimilation entre les deux groupes de migrants est-elle naturelle ou forcée ?

Avez-vous un sentiment de supériorité de votre culture par rapport à la culture taïwanaise ?

Où sont les lieux d'échange culturel ?

Existe-t-il des différences culturelles entre les couples d'un mariage interne de Waishengren venus de provinces différentes ?

Le langage au sein du couple d'un mariage mixte.

Le langage entre le mari et les beaux-parents.

La valeur
traditionnelles

Perpétuer le nom familial.

Le statut familial de la femme bensheng.

(Le droit de recevoir l'éducation, héritage, etc.)

L'éducation familiale.

La coutumes
traditionnelles

L'enveloppe rouge.

Baibai (le culte aux ancêtres et aux dieux).

Les funérailles.

La célébration des fêtes traditionnelles.

Les coutumes du Nouvel An chinois.

Le nettoyage des tombes.

Divertissement

Les festivals du temple.

L'opéra taïwanais et l'opéra chinois.

Les croyances
populaires

Le médiateur des divinités, le diseur de bonne aventure.

Le géomancien.

Existe-t-il une différence fondamentale entre les cultures waisheng et bensheng après la massification de l'éducation ?

L'attitude des femmes bensheng envers la désinisation.

Quelle est la coutume ou la tradition avec laquelle le couple d'un mariage mixte a eu du mal à s'adapter ?

Quel est le choix des femmes bensheng d'un mariage mixte pour faire face à la différence culturelle ?

Quel rôle les femmes bensheng ont joué en tant que transmetteuses culturelles ?

La femme bensheng est-elle une transmetteuse neutre de la culture ?

Quelles sont les superstitions dans la société taïwanaise ?

La mémoire
collective

La chanson populaire dans les années 1970.

La mémoire sur le village militaire.

Quels sont les livres, chansons, films et opéras qui provoquent de la nostalgie ?

L'identification

Quels sont l'événement et la personne dont vous gardez le souvenir le plus marquant ?

Quel est le symbole des vieux soldats pour vous ? Positif ou négatif ?

Que représente la mémoire transmise pour vous ?

Avez-vous subi des expériences de discrimination ?

Que représente la mémoire collective pour vous ?

La mémoire du pays natal.

L'influence des feuilletons historiques de la télé.

Quelle est la mémoire collective des Waishengren ?

Quel est l'événement le plus inoubliable pour vous ?

Quelle est la signification du village militaire ?

L'identité d'origine.

L'identification à la nation (Sino-centré, Taïwano-centré).

Les facteurs qui ont influencé la construction identitaire.

La relation entre l'esprit réfugié et le sentiment d'appartenance à Taïwan.

Le changement identitaire après le mariage mixte. Pourquoi ?

L'appellation de Waishengren est-elle inconfortable pour vous ?

Acceptez-vous l'appellation de " Nouveau Taïwanais " ?

"Je suis à la fois Taïwanais et Chinois" : Que signifie cette phrase pour vous ?

Qu'est-ce qui est plus important pour vous : "la République de Chine" ou "la culture chinoise" ?

Quelle est la chose la plus importante pour maintenir le mariage, l'identité culturelle ou l'identité politique ?

Existe-t-il une frontière de groupe ethnique pour la troisième génération ?

Existe-t-il une identité unilatérale entre le couple du mariage mixte ?

Quelle est la différence entre les enfants du mariage interne du Waishengren et du mariage mixte s'agissant de la transmission culturelle et identitaire ?

Pensez-vous que vous êtes Waishengren de la troisième génération ?

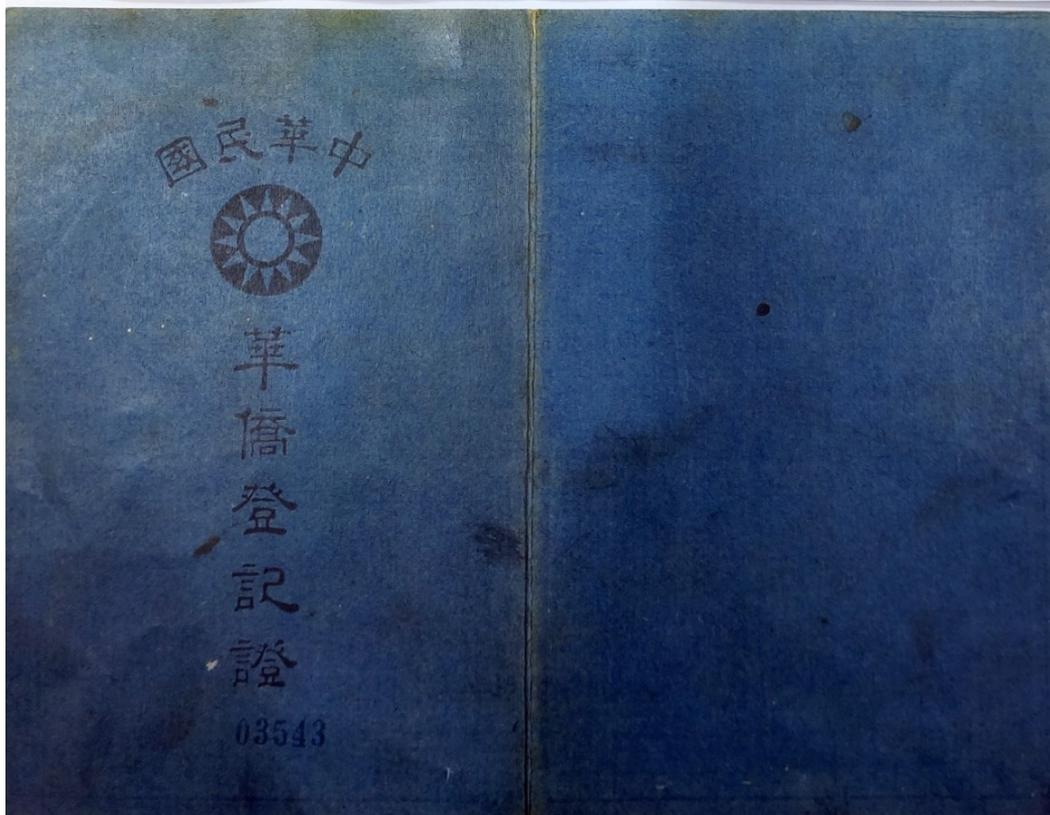
L'appellation de "Waishengren" est-elle devenue un tabou chez la troisième génération ?

Pensez-vous qu'un Taïwanais est aussi un Chinois si son identité est taïwanaise ?

Quelle est l'influence des manuels scolaires sur l'identité culturelle et nationale ?

Quel est le symbole des Waishengren ?

3. La carte de séjour de « Chinois d'outre-mer » : Fu Qiu-zi (傅求子), masculin, 32 ans, arrivé en 1920, enregistré en 1931



4. La carte de séjour de « Chinois d'outre-mer » : Fu Si-mau (傅四毛), masculin, 59 ans, arrivé en 1928, enregistré en 1931.

CERTIFICATE OF REGISTRATION

This is to certify that M _____
is a citizen of the Republic of China and has been
registered at this _____

1. Name and _____
2. Age _____
3. Nationality _____
4. Place of Birth _____
5. Present Residence _____
6. Profession _____
7. Date of Arrival _____
8. Date of Issue _____
9. Name of Wife or _____
10. Names of Children _____

Date of issue _____
Expired on _____





中華民國廿一年六月八日

本登記證有效期間一年期滿後應請換領新證

發給 收執

華僑登記證

國民政府華僑登記規則請求登記合行發給登記證以資保護此證

計開

一 姓名及性別 傅四毛 男 二 年 歲五十九

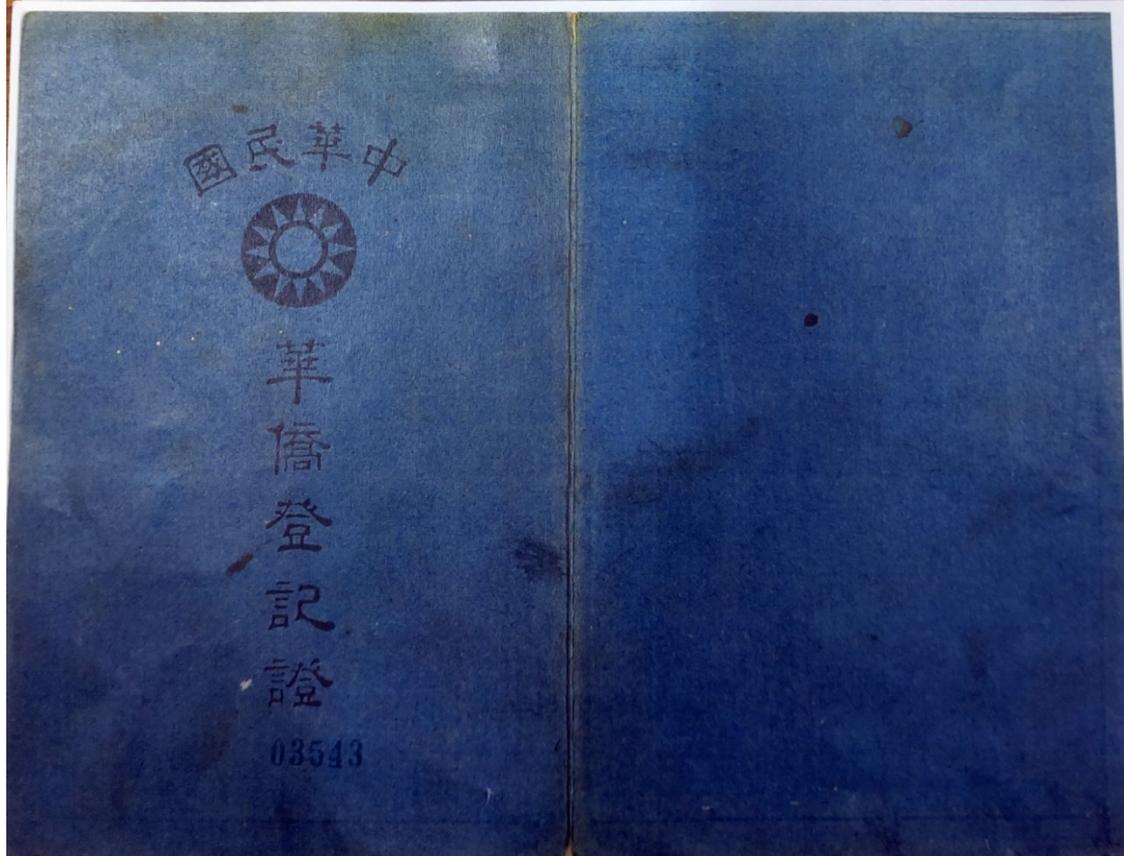
三 籍貫 福建南安侯船 四 出生地 原籍

五 現在居所 在書新町三三一 六 職業 業茶工

七 商號 _____ 八 何時入境 五九年

九 夫妻或妻號 _____ 子 傅振興 女 _____

右發給傅四毛



5. Le village militaire de guérilla



6. La Une du journal : le reportage des huit héros

新華日報 中華民國三十四年九月九日

新八義圖

出埃及·一葦渡江去 奔蓬萊·八仙過海來

八位自由青年·逃出人間地獄 怒海孤槳遠航·幾經艱險流離

住不關幕鐵重千
州臺出影帆片一



九位自由青年，在重慶鐵幕下，經過艱辛的鬥爭，終於在八月二十五日，逃出人間地獄，乘一葉扁舟，渡江而去。這八位青年，分別是：張子清、李維新、王德勝、趙子龍、劉子雲、孫子雲、周子雲、吳子雲。他們在重慶鐵幕下，經過艱辛的鬥爭，終於在八月二十五日，逃出人間地獄，乘一葉扁舟，渡江而去。這八位青年，分別是：張子清、李維新、王德勝、趙子龍、劉子雲、孫子雲、周子雲、吳子雲。

走吧、走吧、走吧 甚麼也不怕 船出石浦·奔向太陽 冒着寒風·衝破巨浪

望渴·心決 不自由·毋甯死 避匪船·遇救

逃出來 打回去 義士宿願已 青年壯心

（右側插圖）

7. Le bateau nocturne à Formosa (寶島夜船): Les huit héros anti-communiste

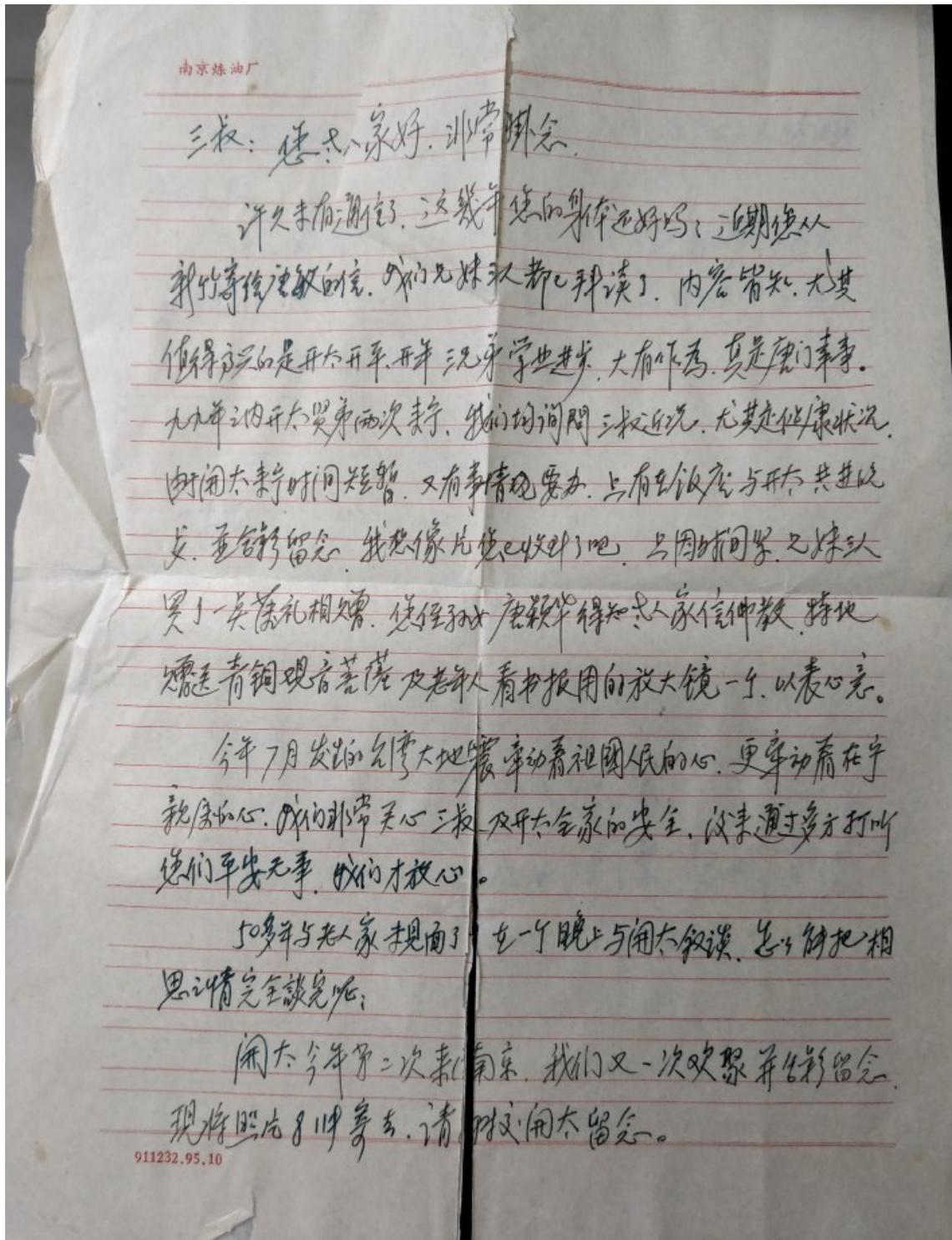


8. L'ancienne école sino-française qui s'appelle l'École lumière aujourd'hui

(光明中學)



9. La lettre familiale entre les deux rives de détroit en chinois simplifié



今天定 99年12月22日冬至我们儿媳将于晚上为过世上人烧纸钱
以表哀思。

再过几天就要到廿一世纪了。再过一个多月跨世纪第一春节
就要到了。在此我们儿媳家提前向您老人家拜个早年。祝愿
老人家身体安康。幸福阖家永远安好。

敬祝

福安

侄女 唐敏

侄女 唐洁 唐敏 敬上

一九九九年十二月

10. La maison de thé Tien-Ma (天馬茶房)

臺中農業五年計畫 增加農產及水果 田地將達一千三百甲

【本報訊】本市農業五年計畫，自九十二年七月起，至九十六年六月止，共計五年。據農林局長林德榮表示，五年內農產總產值將增加百分之五十，水果總產值將增加百分之六十。田地總面積將達一千三百甲。五年內將增加農田一千三百甲，其中一千一百甲為新墾，二百甲為整理。五年內將增加農產總產值一億五千萬元，水果總產值一億二千萬元。五年內將增加農產總產值一億五千萬元，水果總產值一億二千萬元。五年內將增加農產總產值一億五千萬元，水果總產值一億二千萬元。

基隆湘災賑賑 賑委會派員月底結束

【本報訊】基隆湘災賑賑委員會，自成立以來，對於賑濟湘省災民，極為踴躍。該會派員分赴各縣，視察賑濟情形。據該會表示，湘省災情嚴重，災民流離失所，急需賑濟。該會將繼續努力，爭取早日結束賑濟工作。

舞場撤廢 業者磋商呈請展期

【本報訊】本市舞場撤廢工作，業經市政府決定。但業者以撤廢後，將影響其營業，呈請展期。市政府已准其展期，並由業者與市政府磋商，尋求妥善解決辦法。

彰化市國語競賽 教育局派員指導

【本報訊】彰化市國語競賽，業經教育局派員指導。該項競賽，旨在提高市民國語水平，促進社會進步。教育局將派員分赴各區，指導市民參加競賽。

台中市參議會 定期召開會議

【本報訊】台中市參議會，業經決定定期召開會議。該項會議，將討論本市各項重要提案，並向市政府提出建議。

新埔初中遷定校址 教育局派員視察

【本報訊】新埔初中遷定校址，教育局已派員視察。該校原址狹窄，不敷使用，現已遷至新址。教育局將派員視察新址環境，確保教學質量。

廈門有輪來臺 歡迎台中縣遷治

【本報訊】廈門有輪來臺，歡迎台中縣遷治。廈門輪船公司表示，將增加班次，方便市民往來。台中縣政府亦表示，歡迎各界人士遷居台中，共同建設美好家園。

台北市清潔聯合社 明舉行成立大會

【本報訊】台北市清潔聯合社，明舉行成立大會。該社旨在加強市民清潔意識，改善城市環境。屆時將邀請各界人士參加，共同探討城市清潔問題。

南國之夏在廣東 有喫不完的存米

【本報訊】南國之夏在廣東，有喫不完的存米。廣東省糧食儲備充足，足以應付夏季需求。市民可放心購買，無須擔心糧食短缺。

文化如止水 無恥流氓冒同姓

【本報訊】文化如止水，無恥流氓冒同姓。社會應加強文化建設，提高市民素質。同時，應嚴厲打擊流氓行徑，維護社會風氣。

水泥工廠損壞 向美訂購機器

【本報訊】水泥工廠損壞，向美訂購機器。該工廠因設備老化，生產效率低下。現已向美國訂購先進機器，以期提高生產力。

嘉義市 虎疫侵入嘉義市

【本報訊】嘉義市虎疫侵入，市民應注意預防。衛生局已發出公告，提醒市民注意環境衛生，防止虎疫傳播。

來台國語教師 須經甄選核准

【本報訊】來台國語教師，須經甄選核准。教育局將對來台教師進行嚴格甄選，確保教學質量。

八堡大圳增水租 復舊工程漸推行

【本報訊】八堡大圳增水租，復舊工程漸推行。水利局表示，將根據水租標準，調整水租。同時，將積極推行復舊工程，改善灌溉設施。

無恥流氓冒同姓 要求公業之租合

【本報訊】無恥流氓冒同姓，要求公業之租合。市民應提高法律意識，維護自身合法權益。

嘉義市教育研究會 國民教育研究會

【本報訊】嘉義市教育研究會，國民教育研究會。該會將舉辦教育研討會，探討國民教育問題。

日春破獲盜賊 日本白糖大批

【本報訊】日春破獲盜賊，日本白糖大批。警方表示，已破獲盜賊集團，追回大批日本白糖。

花港港成立 公共事業委員會

【本報訊】花港港成立，公共事業委員會。該委員會將負責管理花港港公共事業，提高服務質量。

無恥流氓冒同姓 要求公業之租合

【本報訊】無恥流氓冒同姓，要求公業之租合。市民應提高法律意識，維護自身合法權益。

無恥流氓冒同姓 要求公業之租合

【本報訊】無恥流氓冒同姓，要求公業之租合。市民應提高法律意識，維護自身合法權益。

改號及移轉啓事 新店號新新藥行

【本報訊】改號及移轉啓事，新店號新新藥行。本藥行因業務需要，現已改號為新新藥行，並遷至新址營業。特此啓事。

天馬茶房 西臺茶莊

【本報訊】天馬茶房，西臺茶莊。本茶房經營各類名茶，品質優良，價格公道。歡迎各界人士光臨。

輪 商輪專門工廠

【本報訊】輪，商輪專門工廠。本工廠專業生產各類商輪，技術先進，質量可靠。

明 明目藥

【本報訊】明，明目藥。本藥具有明目功效，適用於各類眼疾。歡迎購買。

MIN MIN

【本報訊】MIN，MIN。本藥房經營各類藥品，批發零售，一律歡迎。



商輪專門工廠
輪
本工廠專業生產各類商輪，技術先進，質量可靠。

輪
本工廠專業生產各類商輪，技術先進，質量可靠。

輪
本工廠專業生產各類商輪，技術先進，質量可靠。

輪
本工廠專業生產各類商輪，技術先進，質量可靠。

輪
本工廠專業生產各類商輪，技術先進，質量可靠。

輪
本工廠專業生產各類商輪，技術先進，質量可靠。

11. L'indépendance taïwanaise est l'ingrédient naturel de la jeune génération (台獨是年輕世代的天然成分).

小英：台獨是年輕世代天然成分



民進黨主席蔡英文。(資料照，記者朱沛雄攝)

2014/07/20 06:00

今開全代會 蔡蘇反對凍結

【記者李欣芳／台北報導】民進黨今天召開全代會，將討論凍結台灣黨綱等提案，黨主席蔡英文與前主席蘇貞昌昨都表態不贊成凍結。蔡英文指出，台灣黨綱是民進黨創黨時期所揭示的目標，也是這一代民進黨人及台灣人民的追求與理想，隨著台灣的民主化，我們建構了深厚的「台灣意識」，這個認同台灣、堅持獨立自主的價值，已經變成年輕世代的「天然成分」，這樣的事實、這樣的狀態，如何去「凍結」？如何去「廢除」？

蘇貞昌昨認為民進黨應對凍結「即時清楚表態」，以避免誤解；蔡英文隨即發出新聞稿。

蔡：台灣人理想 如何凍結

蔡英文昨在Google好問平台回應凍結議題表示，最近不應該凍結台灣黨綱成為一個話題，理由不外是「民進黨若不放棄台獨就無法處理好兩岸關係」，這是一個迷思，大家必須思考這些媒體所講的「台獨」，究竟是由「誰」來定義？我們難道不是主權獨立的國家？強化主權、爭取實質的國際參與，難道不是絕大多數台灣人民的期待？

蔡英文表示，目前「台灣前途決議文」成為民進黨內部對台灣主權、台灣前途，以及兩岸定位的共識，甚至已經成為台灣人民的共識，在這個共識基礎上，民進黨希望兩岸有更穩定、更優質的互動，能增加彼此瞭解、建立互信，所以，民進黨在作法及態度上，會更自信、積極、務實，同時展現出穩定與一致性。

12. Le qipao (旗袍)



13. La fête des flambeaux (火把節)



14. La cérémonie collective du mariage (集團結婚)

海軍舉辦集團結婚 現場喜氣洋洋

20:53 2017/11/03 | 中時 | 呂素麗



2017.11.03 高雄市 ▲海軍陸戰隊指揮部3日下午在桃園戰史公園舉辦「海軍官兵聯合婚禮」。(海軍陸戰隊提供)



15. L'opéra taiwanais (歌仔戲)



16. L'esprit tutélaire du village (tudigong, 土地公)



17. La fête des fantômes (中元普渡)



18. Le temple des ancêtres du village (Citong, 祠堂)



19. Une plaque japonaise (神宮大麻, じんぐうたいま)



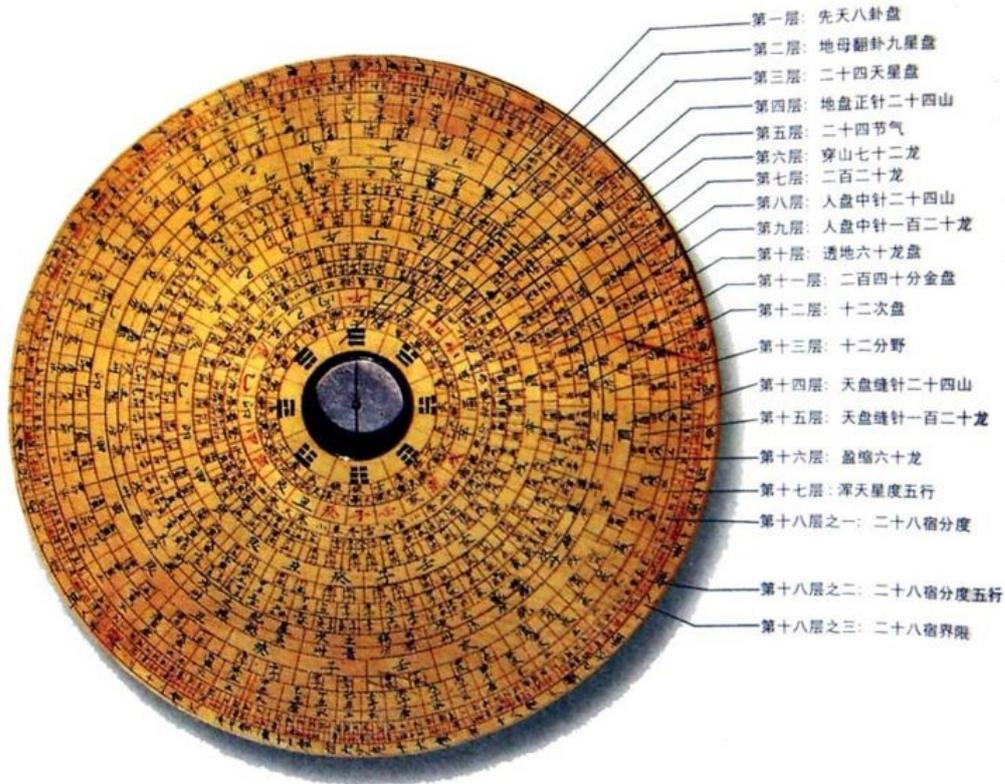
20. Tirage au sort (zhijiao, 擲筊)



21. Les foires dans le temple (廟會, miaohui)



22. Luopan (羅盤), une sorte de boussole



23. Le rapport de Business Today (今周刊) sur les touristes taiwanais au Japon.

日觀光局調查：台灣「重度重遊客」最多且愈買愈多



+A

-A

★ 加入收藏



日本向來是台灣民眾出國首選，近日，日本觀光局（JNTO）公布的調查數據中，顯示今年7月赴日旅遊的台灣旅客人數為46萬500人，持續穩定成長，更指出台灣旅客赴日旅遊超過10次的「重度重遊客」相當多，消費力也隨著到訪次數逐漸增加。

從日本觀光局公布數據中可見，今年7月訪日外國旅客共計283.2萬人，較去年同期增加5.6%，創下歷年7月新高；今年1至7月訪日旅客共1873萬900萬人，較去年多出13.9%。其中，韓國、中國及台灣旅客居多。

調查中並發現，2017年有6成1的旅客為「重遊客」，其中以南韓及台灣人數最多，分別占3成、2成5；而赴日旅遊多達10次以上的「重度重遊客」，則以台灣、香港人數最多，占總數2成。

調查中還指出，台灣「重遊客」的年齡多分布在30歲至40歲之間，且平均每人的旅行支出都較第一次訪日的旅客要多出2至4成。

另，調查中也提及，多數台灣旅客初次訪日都以造訪遊樂園、採購日用品為目的，平均支出約11.9萬日圓，二次訪日者則多以滑雪、觀賞運動比賽為主，且前往地方城市、單獨旅行者人數也會增加，「重度重遊客」則會改買非日用品的商品，平均消費約14.6萬日圓。

24. Monsieur Liu a rapporté une centaine d'urnes funéraires d'anciens combattants en Chine

影／一諾千金！ 高雄里長劉德文奔波兩岸
15年 背老兵骨灰「回家」

21

讚



高雄市左營區祥和里長劉德文護送老兵的骨灰罈回大陸20幾省無數次。(本報系資料照片)

2003年春的一天，有位年過九旬的老兵拎着兩瓶酒走進了劉德文的辦公室，並請劉德文去自己的房間坐一坐。

那天，老兵意味深長地對劉德文說：“我十幾歲就離開了家鄉，再也沒有回去過。里長，我能不能拜託你一件事，等我死了請你將我的骨灰帶回大陸的老家，埋在我父母的墳前，讓我盡盡孝道。”

說完這句話，老人用誠懇的眼神看着劉德文，劉德文心裏一陣酸楚，隨即想都沒想就答應了老兵的請求。



不久之後，這位老兵就去世了，料理完老兵的後事，劉德文想到了老兵的臨終囑託，他覺得自己“責無旁貸”。

幾經輾轉，劉德文終於聯繫到了老兵在大陸的親人，並於2004年自費攜着老兵的骨灰，跨越海峽前往湖南，完成了老兵最後的遺願。

從此後，越來越多的老兵找到劉德文，將自己生命最後的歸宿託付給他。面對老兵的請求，劉德文沒有理由拒絕。

此後連續17年，他帶着老兵們最後的囑託，一次次將他們的骨灰鑲背在胸前，踏上通往大陸的路途，把這些漂泊異鄉的遊魂送回生命的原點。



但其實，這條路並不好走，首先就遇到了來自家人的不理解。因為一家人全靠妻子一人的工資生活，而劉德文此舉又都是自費，這無疑是讓本不富裕的家庭更加艱難。

為了讓妻子理解這件事的意義，2006年，劉德文帶着妻子一起運送老兵骨灰回鄉，他們輾轉來到了山東萊陽。

當時，那位去世老兵的弟弟已經90歲高齡，他見到哥哥的骨灰後，竟然跪下來用長滿老繭的雙手接過骨灰罐涕淚橫流，並感謝劉德文夫婦將哥哥帶回家。

這一幕劉德文夫婦終身難忘，妻子也理解了他的堅持，從此後她無條件支持丈夫的行為，並對兒子說，有一天你父親走不動，你就要繼續做這件事情。

