

Entre communauté et société, le citoyen pluriel. Cambodgiens à Rennes, en Bretagne

Between community and society, the pluralistic citizen: Cambodians in Rennes, Brittany

Entre comunidad y sociedad, el ciudadano plural. De Cambodia a Rennes, en la Breaña

Ida Simon-Barouh

Numéro 31 (71), printemps 1994

Identités et nouveaux rapports sociaux dans les sociétés
pluriethniques

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1033777ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1033777ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Lien social et Politiques

ISSN

0707-9699 (imprimé)

2369-6400 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Simon-Barouh, I. (1994). Entre communauté et société, le citoyen pluriel. Cambodgiens à Rennes, en Bretagne. *International Review of Community Development / Revue internationale d'action communautaire*, (31), 33–46.
<https://doi.org/10.7202/1033777ar>

Résumé de l'article

Le tournant « pluriel » des années soixante, conjugué à la récession économique, a fait surgir en France plusieurs types de questions. Ainsi, on perçoit chez les autorités politiques une tentative de prise en considération d'une certaine pluralité, tentative cependant contrebalancée par une volonté de repliement nationaliste français, de retour à l'assimilation (quand elle est jugée possible) et d'exclusion. Une autre interrogation concerne l'identité : être Français, qu'est-ce que c'est ? Et lorsqu'on naît de parents venus d'ailleurs, qu'est-on ? Comment les collectivités étrangères se définissent-elles ? Comment vivent-elles au quotidien les aléas de la politique migratoire et nationale française ? L'auteure raisonne à partir de l'exemple particulier des Cambodgiens installés à Rennes, en Bretagne.

Entre communauté et société, le citoyen pluriel. Cambodgiens à Rennes, en Bretagne

Ida Simon-Barouh

Note méthodologique

Notre connaissance des Cambodgiens à Rennes remonte au début des années quatre-vingt. Elle prolonge des études anthropologiques entreprises en 1965 sur les populations originaires des pays de l'Asie du Sud-est en France, essentiellement les Vietnamiens alors.

Le souhait de mettre en évidence une quotidienneté particulière dans une situation de transplantation — c'est-à-dire de relations interethniques — conduit à étudier les phénomènes classiques de l'accommodation, de la transmission culturelle et de l'ethnicité tout en éclairant la prise de conscience de la pluralité ethnique dans un pays comme la France.

C'est la compréhension « de l'intérieur » que nous privilégions, autant que faire se peut dans le contexte urbain, en vivant le plus près des gens, appliquant là les méthodes de l'ethnologie traditionnelle ainsi que celles léguées par l'École de Chicago et les Lynd par exemple, nous attachant au détail significatif que l'observation problématisée nous livre par le regard, l'écoute, etc. De même procédons-nous pour les réunions de l'Association, que nous fréquentons assidûment. Cette inclusion la plus fréquente possible dans la vie de tous les jours et dans les moments exceptionnels (individuels et collectifs) qui la ponctuent est complétée par des conversations (libres et semi-dirigées) auprès

du plus grand nombre de personnes — les leaders ou le « tout un chacun » — à travers lesquelles l'histoire, l'appréhension culturelle du pays que l'on a quitté, du pays où l'on s'est installé se révèlent dans le souvenir et la construction, nous permettant de mieux saisir les cadres du passé, de situer le présent et de mesurer l'adéquation entre le dit et le vécu.

En 1981, l'organisatrice d'une table ronde sur les relations interethniques soulignait, à propos de la France, le faible nombre des études et la discrétion de la recherche sociologique et anthropologique en ce domaine, reliant cette lacune à un blocage très français qui est de concevoir la diversité culturelle au sein de l'État national (voir Morin, 1982-1983).

Depuis, les articles et les livres, d'intérêt inégal, se sont multipliés. Ce développement des écrits sur « les autres », ou à leur propos, après une longue période d'ignorance s'inscrit dans deux mouvements, contradictoires en apparence. L'un, dans les années soixante, révolutionne cette volonté d'ignorer la pluralité ethnique française en faisant admettre cette dernière. L'autre, passée l'éclipse des années d'après-guerre, est marqué par l'expression politique ouverte de la xénophobie et du racisme à partir de la fin des années soixante-dix. Prenant appui sur ces deux points, nous allons très brièvement voir dans une première partie comment ils conduisent en France à une déstabilisation identitaire et à des redéfinitions. Puis nous nous interrogerons sur la manière dont les réfugiés du Cambodge et leur

descendance, installés à Rennes, en Bretagne, citoyens français ou non, ressentent quotidiennement cette situation et l'aménagent.

Approche socio-politique de la pluralité ethnique en France

Unité nationale

On sait, pour parler vite, que la France a cette particularité d'être un État national centraliste — et centralisateur —, homogénéisateur des citoyens depuis, surtout, le règne des Jacobins et de Bonaparte. Quelles que soient les intentions « civilisatrices » qui ont conduit à cette volonté d'unification, on trouve ici la manifestation d'une force très puissante, négatrice de l'altérité ethnique. Malgré tout, l'assimilation n'a pas vraiment posé de problèmes puisque les Bretons, Basques, Corses, Occitans, etc., dénommés plus tard « minoritaires de l'intérieur », sans conscience de l'être alors, se sont coulés dans le moule, l'institution de l'école primaire gratuite et obligatoire à la fin du dix-neuvième siècle et la guerre de 1914-1918, notamment, ayant fortement contribué à l'adhésion nationale de l'ensemble des citoyens, ou de presque tous. Quant aux immigrés qui s'installèrent au dix-neuvième siècle et pendant toute la première moitié du vingtième, ils recherchèrent dans leur grande majorité la naturalisation, marque d'une promotion pour eux et leurs enfants : la culture française, il faut s'en souvenir, était alors une culture très forte, très valorisée. Ils n'avaient aucune raison de ne pas vouloir y être incorporés, même si cela ne se fit pas sans mal ni heurts. L'idéologie nationale a finalement bien fonctionné.

Pluralité ethnique

Les premières grandes secousses sont venues dans les années 1960, non pas des immigrés, paradoxalement, mais des Français de longue date, des « minoritaires de l'intérieur ». Ils demandaient — ou du moins leurs porte-parole — que soient reconnues à part entière leurs cultures, qu'on les prenne en considération avec leurs différences¹, avec leurs langues, leurs manières de vivre, leurs musiques, etc., et voulaient que leurs régions fassent l'objet de politiques de développement afin qu'au lieu de prendre le chemin de l'exil vers Paris ou les grands centres industriels, ils puissent rester « vivre et travailler au pays ». La France, jusqu'alors perçue comme homogène et voulue telle, sûre de son identité nationale, en fut tout ébranlée. Depuis la fin des années soixante, le doute est jeté sur l'homogénéité culturelle interne et l'appartenance nationale unique. En demandant qu'on les accepte dans leur pluralité de citoyens français (de nationalité basque, bretonne, etc.), ils menaçaient ce que deux cents ans d'histoire avaient tenté de forger : l'État national ou la coïncidence entre la nationalité et la citoyenneté.

Avec le « réveil des minorités de l'Hexagone », on est passé d'une pluralité largement inconsciente, étouffée, à une revendication de reconnaissance. Ce qui a permis à bien des minoritaires de l'intérieur de vivre désormais, sans agressivité et comme quelque chose de normal, une situation de fait : la pluralité collective au sein de la société nationale et la pluralité individuelle des identités (pour qui le souhaite). Ce fut là une des premières libertés concernant l'identité ethnique, sauf pour les enfants d'immigrés



sur lesquels, une décennie plus tard, la suspicion d'identité française a été jetée. Attitude qui révèle le trouble profond qu'éprouvent certains Français et leurs dirigeants, de droite et de gauche. Ils craignent que cette pluralité ne conduise à des redéfinitions identitaires complexes (être Français, qu'est-ce que c'est ? Comment l'est-on ?) et ne remette en question la cohésion nationale dans son fondement même : la République française une et indivisible.

Xénophobie

Ce changement coïncide, par ailleurs, avec le début de la crise économique des premières années soixante-dix et la focalisation des regards sur les travailleurs immigrés. Diverses mesures, en apparence contradiction les unes par rapport aux autres, sont prises pour à la fois limiter leur nombre en France et y humaniser leur vie. D'une part, on les invite à rentrer chez eux avec un pécule de réinstallation, et dans le même temps un dispositif est mis en place, au sein des écoles, d'apprentissage des langues et cultures dites d'origine, afin que leurs enfants se réinsèrent, le jour venu, plus facilement là-bas. D'autre part, en 1974, on ferme officiellement la France à l'immigration, sauf aux épouses et aux enfants de travailleurs immigrés, jusqu'alors restés au pays, et aux réfugiés. Ainsi se fixent des familles qui, en principe, n'avaient pas vocation à rester et qui ne retournent « au pays » qu'au moment des vacances.

Par ailleurs, alors que jusqu'à présent peu de personnes depuis la Seconde Guerre mondiale osaient afficher ouvertement leur racisme², l'affirmation en est devenue possible grâce à un porte-parole, Le Pen, venu débiter cette réticence, et à une tri-

bune politique médiatisée à l'occasion de diverses élections dont le thème central des discours est l'obsession des étrangers, présentés comme causes de tous les maux. On refuse l'« autre », sauf s'il repart chez lui.

Ce qui, par contrecoup, donne naissance à un mouvement anti-raciste assez puissant au début des années quatre-vingt et à une politique ambivalente du gouvernement de gauche de contrôle des flux migratoires en même temps que d'intégration des étrangers et de leurs enfants. Il est demandé à ces derniers, par exemple, de se déterminer sur leur appartenance « nationale » : Français *ou* Algériens, Français *ou* Marocains, etc., eux qui *culturellement* se sentent un peu l'un et l'autre, et d'ailleurs sans véritable souci de l'unicité puisqu'ils vivent la pluralité quotidienne. Le mouvement « beur » conduit, alors, bien des enfants de travailleurs immigrés à refuser le choix qui leur est demandé pour se revendiquer « doubles » sinon mixtes. Position exploitée par la droite comme un refus d'intégration à la société française, comme une affirmation insolente de la qualité d'étranger.

Ainsi, l'assimilation telle qu'elle s'était opérée — par les enfants, surtout — pendant toute la première moitié du vingtième siècle a cessé de s'accomplir. Non seulement parce que les individus éprouvent cette pluralité interne et souhaitent parfois que, plus ou moins marquée, elle vive, mais parce que les motivations à s'identifier à « la France » se sont émoussées depuis la Seconde Guerre mondiale (certes, elle reste un grand pays, mais son aura s'est quelque peu effilochée) ; non seulement parce que l'intégration socio-économique est plus difficile faute de travail et que la dilution ne s'opère plus du

fait du développement des « banlieues ghettos », mais aussi parce que le regard que les majoritaires portent sur eux est ambigu, quand il n'est pas franchement hostile. Regard influencé par tout un fond de racisme colonial, intégré de manière plus ou moins passive. Images qu'une excitation verbale par des démagogues n'a pas de mal à réactiver.

S'ajoute, par ailleurs, la rencontre de systèmes culturels avec des valeurs parfois opposées³. La situation n'est certainement pas nouvelle. Du moins n'avait-elle pas la même ampleur qu'à présent. On rencontre aujourd'hui des « majoritaires » qui, par peur d'être soupçonnés de racisme (ou par « paternalisme scientifique », aurait dit Roger Bastide), justifient la relativisation de valeurs jusque-là tenues pour universelles, contribuant ainsi, au nom d'une forme de tolérance, à douter des règles de vie dans une société laïque et démocratique, à en saper les repères.

Tel est un des aspects de la situation qu'un certain pouvoir de droite, musclé, maniaquement préoccupé de l'étranger, voudrait aujourd'hui exploiter. Non pas en aménageant la pluralité de fait, mais en restreignant les droits : limiter l'accès à la citoyenneté française et l'entrée sur le territoire français ; reconduire à la frontière les personnes en situation irrégulière démasquées par des contrôles d'identité à tout propos. La xénophobie, même si d'aucuns politiques s'en défendent avec vigueur, est entrée dans les institutions, banalisée dans les bouches officielles et parfois active dans la rue. D'une hostilité envers l'« autre », ne glisse-t-on pas subrepticement, dans le pays des Droits de l'Homme, vers le racisme officiel ?



Comment être citoyen pluriel en France ? Le cas cambodgien

Comment réagissent ces « autres » (qui ne sont pas tous forcément des étrangers au sens juridique du terme, on vient de le voir, mais sont identifiés ainsi dans une société à dominante nationale) à une telle situation ? Quelle part prennent-ils dans la réalisation des rapports sociaux ? Quelles sont alors les situations vécues ? Conflictuelles, de soumission, de retrait ?

Si les processus généraux qui entrent en ligne de compte dans les relations interethniques ont été décrits et mis en évidence pour quelques collectivités ethniques⁴, analysés, conceptualisés par des sociologues et des anthropologues, on sait mal, en revanche, comment cela se passe dans le quotidien de la

grande majorité des autres, transplantées de par le monde et pour lesquelles surtout nous n'avons ni de tableau d'ensemble ni, *a fortiori*, de possibilités de comparaison situation par situation (ce qui permettrait, en retour, de poser un autre regard sur les sociétés d'accueil⁵). Il est vrai qu'une telle entreprise doit être entourée de précautions si l'on veut éviter qu'elle soit dénaturée. En effet, caractériser une culture nous conduit momentanément à figer, le temps d'une description, les gens dont on parle. D'aucuns ont vite fait de réduire le propos à une tradition immobile, éternellement perpétuée par une « communauté ». On sait combien cette vision des choses, si elle arrange les idéologues de l'immuable, n'a rien à voir avec la réalité. La continuité culturelle est le résultat d'une osmose variable de collectivité à collectivité, produite par le mouvement de la reproduction, du contact, des influences réciproques, des compromis. Bien qu'il faille se garder de tomber dans le piège d'une vision partielle, sans finesse et stéréotypée de ces gens, dont les rapports sont d'une extrême complexité, on ne peut malgré tout éviter la schématisation. Nous sommes en face d'une contradiction qu'il vaut mieux mentionner si nous ne voulons pas être taxée de simplisme alors que nous cherchons à saisir l'essentiel d'une culture dans laquelle il nous semble que réside une partie des réponses aux relations qu'ils vivent et aux éventuelles tensions qu'ils rencontrent.

Quelques brefs rappels historiques vont nous permettre de situer les Cambodgiens : quels rapports, d'une part, se sont tissés depuis près d'un siècle et demi entre la France et le Cambodge ? quelles circonstan-

ces, d'autre part, ont conduit des centaines de milliers de personnes à fuir leur pays ? Enfin, quel est le contexte local dans lequel ils vivent désormais.

Le passé colonial français et la présence américaine

La recherche des voies d'accès à la Chine pour le développement du commerce explique partiellement la colonisation de cette partie de l'Extrême-Orient que forment le Cambodge, le Laos et le Viêt-Nam. Cette exploration avait été précédée aux dix-septième et dix-huitième siècles par les missions catholiques et la conversion de villages (en particulier au Viêt-Nam). Elle fut véritablement mise en œuvre sous la Troisième République avec le noble idéal d'aller répandre la Civilisation chez les peuples lointains qui n'étaient pas encore parvenus à ce stade de l'évolution.

La réalité se traduit par une exploitation de la main-d'œuvre locale en même temps que furent entreprises de grandes réalisations : développement du réseau routier et création d'un réseau ferroviaire, installation des systèmes sanitaires, scolaires et universitaires, fouilles archéologiques et restaurations monumentales (Angkor étant l'exemple le plus marquant). Mais aussi, renforcement d'une classe de possédants et des inégalités sociales et développement des rébellions. La colonisation française, qui avait commencé en 1858, prit fin avec les Accords de Genève sur le Viêt-Nam, en 1954, après une guerre particulièrement dure.

Le colonisateur a, pendant ce temps, affiché un grand mépris pour ces peuples, et un racisme virulent — particulièrement au Viêt-Nam — s'est développé dans la seconde moitié du dix-

neuvième siècle⁶, qui revient, mais de façon très atténuée, en France, avec des images où l'Asiatique mystérieux, malin, voire roublard, pas franc (« on ne sait jamais ce qu'ils pensent ») domine. Néanmoins, une manifestation comme l'exposition coloniale de 1928 à Paris avait contribué en « métropole » à mitiger les opinions, en particulier pour le Cambodge, à travers la reproduction des temples d'Angkor, qui suscitèrent l'admiration des visiteurs parisiens et provinciaux de toutes catégories sociales. Mais là, à vrai dire, s'est arrêtée la connaissance. Jusqu'au début des années soixante-dix, Français et « Asiatiques » ne se fréquentaient guère.

Quelles qu'aient été les formes de l'exploitation (très dures au Viêt-Nam, bien moindres au Cambodge et au Laos, où les colons furent, en réalité, peu nombreux), le passage des Français a marqué le paysage et les mentalités : outre les constructions coloniales et l'organisation des villes, c'est un système administratif particulier qui a été introduit ainsi que la langue française, couramment pratiquée encore jusqu'aux années soixante-dix.

Il est nécessaire de tenir compte de cette toile de fond coloniale et des rapports qui se sont tissés par le passé pour comprendre les images que les « Asiatiques »⁷ ont de la France : même ceux qui la combattirent pour établir des États indépendants ont toujours eu une admiration pour le pays de la Révolution française. Mais (au contraire de ce qui se passe pour l'Algérie, avec laquelle les attaches et la séparation restent toujours douloureux), il n'y a généralement ni rancœur, ni agressivité à l'encontre de l'ancien colonisateur, et pas non plus d'identité contradictoire : les liens

avec la métropole furent, il est vrai, assez ténus.

Les Américains prirent la relève des Français en 1954 et, afin d'empêcher les pays de l'Indochine française d'entrer dans le « bloc communiste », ils menèrent une guerre sans merci à ceux qui leur résistaient. On sait qu'ils finirent par se retirer et que des régimes communistes prirent place en 1975, entraînant de ce fait une immense fuite hors de chez elles des populations, qui demandèrent asile aux pays d'Occident qui voudraient bien les accepter.

Beaucoup demandèrent à être accueillis en France et le gouvernement français ouvrit largement les frontières pendant les cinq premières années, en souvenir (en réparation ?) des liens historiques que la France avait eus avec le Cambodge, le Laos et le Viêt-Nam⁸. Une partie d'entre eux sont passés par la Bretagne.



Le contexte local en France : Rennes

Ils vinrent grossir le nombre des étrangers pourtant assez faible dans cette région⁹. En effet, la Bretagne n'a jamais eu besoin de faire appel à de la main-d'œuvre extérieure. Au contraire, c'est elle qui en fournissait depuis le dix-neuvième siècle, à partir des campagnes, aux villes bretonnes,

mais surtout aux autres régions de France (à Paris essentiellement). Certains partirent aussi en Amérique du Nord... Rennes, la capitale, longtemps ville bourgeoise et petite-bourgeoise (petits industriels, commerçants, magistrats, universitaires, militaires, ecclésiastiques), a pris un essor nouveau en 1953, avec l'implantation des usines Citroën. Depuis le début des années soixante-dix, les pôles universitaires et de recherche se sont développés, ainsi que le secteur tertiaire.

Une étude effectuée en 1985 sur les attitudes des Rennais à l'égard des étrangers nous a montré que beaucoup de Rennais, qui sont aussi dans leur grande majorité des Bretons conscients de l'être, affirment sans agressivité leur appartenance à un ensemble particulier. Bretons et Français, ils ne cherchent ni à ghettoïser les « autres », ni à les assimiler. Ils les respectent dans leur altérité pourvu qu'ils se soumettent aussi aux normes environnantes. Souhaitant, dans leur grande majorité, leur intégration dans le milieu d'accueil, ils dressent toutefois des barrières dès que la proximité se voudrait trop intime. Néanmoins, cette compréhension est hiérarchisée et les Cambodgiens (les « Asiatiques » en général) sont préférés aux « Africains » et aux « Maghrébins ».

On peut se demander si ces ex-émigrés de l'intérieur (ou leurs enfants, dont les attaches avec le milieu paysan restent fortes), nouvellement enracinés dans la ville, ne ressentent pas, au contact des étrangers, une proximité de situation qui les amène à peut-être mieux les comprendre.

Ainsi, Rennes est une ville sans conflits majeurs où, quelles que soient les orientations politiques de la municipalité — hier de centre-droit, aujourd'hui socia-

liste —, l'esprit d'ouverture vers « les autres » et la longue expérience d'aide aux démunis que sous-tend un vieux fond de catholicisme social ont toujours primé.

Pluralité et coexistence : les Cambodgiens

La culture cambodgienne¹⁰

Avant de souligner quelques-uns des traits principaux que l'on retrouve dans la migration, disons tout d'abord que l'ancrage paysan de cette culture d'un pays non développé induit tout un système de rites agraires liés à de fortes croyances populaires, elles-mêmes combinées au bouddhisme (du Petit Véhicule). Si on voulait la caractériser en peu de mots, nous dirions qu'elle présente le paradoxe d'allier la fermeté et la souplesse, avec des règles qui paraissent toujours être suivies sans contrainte ni contestation. Très fortement intégratrice, elle fait avec (et non pas contre) l'élément étranger qui y pénètre : soit elle l'absorbe, soit elle s'y adapte (acculturation matérielle)¹¹. Cet aspect général résulte d'apprentissages sociaux qui résistent, pour l'instant, à la transplantation.

1. La famille élargie et les relations qui la régissent forment un des principaux foyers culturels

(quasi-égalité des hommes et des femmes ; respect des aînés dans une hiérarchie aînés-cadets formalisée par le vocabulaire des appellations ; matrilocalité au mariage ; ordre domestique qui donne une place prépondérante à la femme aînée, dont l'autorité, reconnue par tous, s'exerce par accord tacite ; solidarité entre tous les membres).

2. La multiplicité des références ethniques, les compatibilités religieuses diverses ont formé les individus à la coexistence¹², à son aménagement en tout cas.

3. Le rapport au temps est celui selon lequel rien ne presse. L'encadrement horaire de la vie techno-bureaucratique s'installe, certes, aujourd'hui, dans un pays en pleine mutation, touchant par la force des choses les administrations, les administrés et ceux qui y travaillent. Mais la grande majorité des Cambodgiens rythment le cours des jours au gré des actes non minutés, prévus et imprévus. La part du hasard est là, certes inconsciente pour la plupart d'entre eux, qui fait qu'un acte accompli aurait pu ne pas l'être... ou que celui qui ne l'a pas été le sera plus tard, éventuellement. Ainsi s'accomplit le *karma*. Ce qui fait dire aux Occidentaux qu'« ils sont fatalistes ».

4. Bien d'autres traits, plus difficiles à décrire, marquent encore cette culture, qui consistent d'une part en techniques du corps, d'autre part en attitudes relationnelles dans lesquelles la forme du rapport est essentielle à l'intérieur de la famille et encore plus avec les membres extérieurs.

Les règles de vie conduisent à éviter — hors de l'intimité — les contacts corporels entre adultes ; à ne pas exprimer en public les sentiments individuels (de peine ou de douleur, de joie, d'amour, etc.) par le verbe ou une attitude

immédiatement manifeste. Ce que d'aucuns, mal informés des manières de se comporter, traduisent par « apathie », voire absence — ou atrophie — de sentiments ; d'autres diront que c'est de la pudeur.

Éviter aussi dans la relation verbale, par exemple, de s'affronter en un échange brutal, ou de se montrer curieux. Cela se combine, en revanche, avec la plaisanterie, à travers laquelle une remarque, une opinion s'expriment sans que l'interlocuteur perde la face. De la même manière, les conflits interindividuels sont résolus soit par la négociation, soit par le retrait. Très rarement par la lutte¹³.

Nous limiterons à ces quelques traits notre approche culturelle des Cambodgiens, chez lesquels le silence — qui ne signifie pas le désintérêt — et la souplesse occupent une grande place.



Des Cambodgiens à Rennes

Venus, pour les premiers, depuis 1976 (seul un couple de médecins résidait dans cette ville avant l'afflux des réfugiés, si l'on excepte quelques jeunes hommes, ex-étudiants célibataires ou mariés à des Françaises), tous ont fui le régime des Khmers rouges (1975-1979) ou le régime communiste pro-viêtnamien (qui a chassé le précédent et s'est

installé depuis [1979-1992]). Massivement arrivés jusqu'au début des années quatre-vingt, un dispositif d'accueil les a pris en charge pendant les premiers mois de leur vie en France, dans des centres provisoires d'hébergement ouverts un peu partout dans le pays. Quelque cinquante mille Cambodgiens y sont, maintenant, installés, dont cinq cents personnes, environ, à Rennes.

Réfugiés d'une part, « Asiatiques » de l'autre, ils furent tout de suite perçus favorablement et longtemps considérés comme de « bons étrangers » (ne sont pas bruyants, ne se font pas remarquer, ont des enfants gentils, soigneux, polis, qui travaillent bien à l'école, etc.). Aidés par la collectivité nationale et locale, ils se fondent, aujourd'hui, dans l'ensemble des « autres », au sein de cette ville, on l'a dit, assez peu cosmopolite, mais où la variété ethnique est grande. Les Cambodgiens ont, par ailleurs, et malgré le régime des Khmers rouges sur lequel ils tentent de refermer la parenthèse, une bonne image du reste de leur histoire et de leur culture qu'à aucun moment ils ne dévalorisent, fût-elle de paysans pauvres. Ces aspects positifs de part et d'autre influent sur leurs modes de vie en France.

Ils ont ressenti leur arrivée puis leur installation dans un pays tiers comme une libération. Si la rupture avec le Cambodge fut vécue par certains en termes de perte (socio-économique et de statut), elle le fut pour d'autres, qui venaient des zones rurales traditionnelles, comme une accession valorisante à l'urbain. Tous, néanmoins, ont rencontré les mêmes problèmes de transplantation et de domination culturelle et ressentent (eux aussi) la crise économique d'aujourd'hui.

Sans structure à laquelle s'adosser en tant que collectivité au début, ils ont créé en 1978 une association (l'Association khmère d'Ille-et-Vilaine, AKIV) qui, en tant que telle, joue un rôle de relais avec la société d'accueil (institutions, associations, population rennaise) et les autres « étrangers », ainsi que d'organisation, de solidarité et de socialisation entre Cambodgiens. Cela étant, leurs relations à titre individuel avec les Rennais (en dehors du travail et des organismes sociaux) sont, pour la grande majorité, très limitées, même lorsqu'il y a des mariages mixtes et qu'ils ont acquis la nationalité française.

L'exemple des Cambodgiens nous paraît intéressant parce qu'il est un des cas de situation non conflictuelle avec la société d'accueil. À ce titre, il mérite attention. La plupart du temps, les relations minorités-majorité sont étudiées à partir du conflit, sans que celui-ci soit pour autant mieux compris ni résolu. L'examen attentif de la situation inverse est-il plus éclairant ? Quels éléments créent le calme, le rendent possible ? Se trouvent-ils chez les minoritaires ou dans la société d'accueil ? En France, les Cambodgiens ne sont pas négativement racisés comme le sont les Algériens ou l'ensemble des « Maghrébins » et ils sont, de ce fait, moins déstabilisés qu'eux. Le passif de l'histoire coloniale est également beaucoup moins lourd. Cependant, les lois dites « Pasqua » de 1993 sur l'immigration et la nationalité et les discours actuels dévalorisants sur « les étrangers » les touchent tout autant que les autres. Même naturalisés français — donc juridiquement protégés — ils n'en éprouvent pas moins des inquiétudes qu'ils canalisent vers un renforcement de l'image que de

toute façon ils cherchent à donner d'eux-mêmes, de respectabilité individuelle et de cohésion d'ensemble.

Les formes de la relation hors de la famille

En effet, ne pas se faire remarquer sauf pour être « bien vu » est une de leurs préoccupations majeures. Cette attitude ne résulte pas seulement de l'action de l'Association, où jeunes et moins jeunes qui y adhèrent apprennent les règles de la société d'accueil et sont invités à s'y conformer, mais aussi d'un souci de l'accueillant, c'est-à-dire du pays dont les portes se sont ouvertes et auquel on doit gratitude et respect. Aussi aménagent-ils leur vie privée, semi-publique et publique de manière à ne pas déranger, tout en cherchant à se faire connaître.

— Les enfants et l'école

L'un des soucis majeurs des parents réside non seulement dans le souhait de la réussite scolaire (autant des filles que des garçons) mais aussi dans la bonne conduite des enfants hors de chez eux. À l'école particulièrement, où tous les discours des enseignants s'accordent avec le stéréotype (englobant d'ailleurs tous les enfants « asiatiques », aussi bien ceux des Cambodgiens que ceux des Lao, Hmong et Vietnamiens) qui les qualifie de studieux, disciplinés, gentils, polis, propres, bons élèves, sans problèmes.

Si ces stéréotypes recouvrent une certaine réalité, il est sûr que celle-ci ne s'explique pas par les gènes... L'éducation joue un très grand rôle dans l'affirmation de cette image¹⁴. Tous les Cambodgiens, mais avec des fortunes diverses, œuvrent à cette réussite. Ceux qui obtiennent les meilleurs résultats sont les

enfants dont les parents avaient reçu une certaine formation scolaire au moins dans l'enseignement secondaire au Cambodge, qui parlent, lisent et écrivent le français, ne sont pas au chômage et consacrent beaucoup de temps (particulièrement les pères) au travail que l'enfant (fille comme garçon) doit accomplir à la maison. Quitte, souvent, à leur en donner en supplément et à devancer l'enseignement des maîtres. Ils sont donc très attentifs à leurs enfants, et ceux-ci se plient à la sévère discipline parentale. En général, les rapports enfants-parents sont bons ; les enfants ont une admiration affectueuse pour leurs parents qui ne les flattent guère lorsque les résultats sont très positifs, de peur que les éloges ne détendent leur ardeur au travail. En revanche, là où les parents ne lisent ni n'écrivent le français — et bien que leur attention soit tout aussi soutenue que chez les autres —, leur intervention s'avère inefficace puisqu'ils n'exercent aucun contrôle réel. Et si les enfants, dans les autres domaines de la vie quotidienne, restent déferents et obéissants, ils éprouvent d'autant plus les limites de leurs aînés que, la plupart du temps, les pères sont au chômage. Toute tentative pour pallier les manques scolaires par des aides extérieures (cours particuliers

payants, et de ce fait en nombre insuffisant pour permettre un travail efficace, fréquentation des séances « d'aide aux devoirs ») échoue. Ces enfants s'ajoutent aux nombreux autres élèves en difficulté.

Malgré tout, l'image que les enseignants ont de ces enfants continue de demeurer positive et sans nuance. Peut-on expliquer cette attitude par les rapports que les enfants de Cambodgiens entretiennent avec tous à l'école et qui gommeraient l'image moins bonne due aux difficultés scolaires de certains : respect envers les adultes, absence d'imitié et d'agressivité ? Ils n'ont pas d'ennemis, car, comme leurs aînés, ils composent, négocient ou, en cas de difficulté particulière, se retirent.

— Groupe familial, voisinage et cohabitation immédiate

L'on sait, par exemple, combien les questions de cohabitation dans les tours, les immeubles et les quartiers peuvent être envenimées par le bruit — l'un des critères le plus fréquemment désignés comme source de conflits —, par la saleté, les regroupements de gens et surtout de jeunes... Disons rapidement que dans les ménages cambodgiens, les bruits sont systématiquement étouffés (tel celui du pilon dans le mortier de pierre, qu'on isole du sol avec des pièces de tissu superposées, ou celui des pas, puisque tout le monde marche — comme traditionnellement à la maison au Cambodge — pieds nus). Quant au registre de la voix, lui-même codifié, il ne peut être élevé que par les parents qui, ici, le maîtrisent.

Les enfants, d'autre part, ne jouent pas bruyamment. Ce que les parents français notent quand, parfois, il arrive à leur pro-

pre enfant de faire venir chez eux des enfants de Cambodgiens : « ils ne font pas de bruit et rangent tout avant de partir ». Résultat d'une socialisation qui codifie les moments de la turbulence, pendant les fêtes ou les réunions collectives, hors du foyer lui-même.

Ce souci de l'entourage immédiat contribue à décourager la possible malveillance de voisins parfois revêches. On pourrait multiplier les exemples où la recherche des bonnes relations, limitées toutefois, est systématique.

Limitées à un mets que l'on va offrir à une voisine de palier, celle avec laquelle il arrive qu'on se rende de menus services. Occasion qui permet d'expliquer les odeurs de cuisine, dont on excuse les fumets qui pourraient incommoder les narines peu accoutumées.

Limitées car, malgré tout, les familles cambodgiennes en tant que telles, et dans leur ensemble, préfèrent rester opaques au regard extérieur. Opaques, mais positives, reproduisant ainsi le mode de vie tel qu'il se déroulait au Cambodge.

On a souvent interprété cette attitude comme de l'enfermement, comme une réaction de peur, comme une protection ou un refus de s'intégrer. N'est-ce pas là une rationalisation de majoritaire ? En effet, les minoritaires ne vivent pas en permanence sous leur regard. Ils savent exister aussi par eux-mêmes, non forcément bornés, emprisonnés dans leur culture par les autres, et en particulier par les dominants qui « produiraient » l'étranger, mais parce qu'ils ne la trouvent pas si mal que ça. S'enfermer peut alors signifier le simple souci de goûter l'entre-soi.

— L'Association khmère d'Ille-et-Vilaine (AKIV)

Comme beaucoup d'associations rennaises, l'AKIV est affiliée à la fédération municipale, l'Office social et culturel rennais (OSCR). Ses animateurs la veulent un lieu où les Cambodgiens se retrouvent : pour l'organisation des fêtes et la préparation des mets que cela implique ; pour décider du soutien à une personne démunie ; pour soulever des problèmes intrinsèques à la collectivité (de *leadership* contesté ou jugé trop autoritaire, par exemple) ; pour inciter les jeunes à prendre leur place et leur part de responsabilités dans l'organisation collective et les décisions ; pour déterminer les orientations culturelles (notre culture, qu'est-ce que c'est ? qu'allons-nous donner à voir ?) ; pour discuter des formes de soutien au pays (par exemple l'aide financière à la reconstruction des pagodes dévastées sous les Khmers rouges dans les villages d'où sont originaires les personnes d'ici, l'aide à un hôpital local) ; pour faire le lien avec la société d'accueil, ses institutions (par l'intermédiaire de responsables dont l'aide est très sollicitée), ses codes, ses lois, ses habitants (ils les invitent systématiquement aux grandes fêtes, par déférence, mais aussi pour qu'ils connaissent les Cambodgiens, apprennent à savoir qui vit à côté d'eux, pourquoi ils sont ici, et, par cette démarche, désamorcer une éventuelle hostilité, sinon créer des liens étroits). L'AKIV a un rôle, donc, non pas tant de préservation de l'immuable — car chacun a parfaitement admis qu'on ne peut vivre en France comme au Cambodge — que d'apprentissage relationnel dans la collectivité et hors d'elle.

Ces minoritaires à Rennes qui se font connaître, qui ne

revendiquent rien mais invitent, ont suscité l'intérêt individuel ainsi que la bienveillance de cadres et d'élus municipaux, obtenant de la sorte une véritable reconnaissance.

Les formes de la relation avec la famille

En dehors de l'Association, où, impulsé par quelques personnes dynamiques et inventives, un véritable travail en commun s'accomplit, les Cambodgiens fonctionnent par groupes familiaux très soudés et relativement étanches les uns par rapport aux autres¹⁵. Que les familles soient pauvres ou aisées, monoparentales ou complètes, les enfants devenus adolescents puis adultes — et quels que soient les aléas de leurs itinéraires — restent intimement liés à ce groupe dont ils intègrent les schémas et les codes culturels. Même s'ils manifestent des désaccords, ils adhèrent aux conduites générales parce qu'en définitive, elles leur conviennent. Les règles de la hiérarchie et du respect sont assez puissantes pour être appliquées sans contrainte apparente. Elles vont de soi, y compris pour les enfants nés en France¹⁶.

La contestation, quand elle existe, toucherait à ce que certains ressentent comme inadapté au contexte français (telle certaine pratique religieuse) ou bien comme du folklore : le mariage, par exemple, avec la partie traditionnelle de la cérémonie¹⁷. Mais aucun ne la refuse, y compris quand il s'agit d'une union mixte. Les parents, d'ailleurs, se montrent rarement coercitifs, comme peu inquiets pour la pérennité culturelle, comme assurés que quelque chose demeure, là. Certes, ils préfèrent les mariages endogames et recherchent activement des conjoints cambodgiens pour leurs enfants. Mais

quand ces derniers introduisent dans la famille une personne française, ils l'acceptent et l'insèrent immédiatement dans le groupe. Elle-même, d'ailleurs, comme nous avons pu le constater, sans renier sa propre identité culturelle, s'acculture plus ou moins, adoptant notamment cette forme de sociabilité faite d'attentions, de silences, de déférence, de solidarité telle qu'elle la voit pratiquée autour d'elle. Nous n'irons pas jusqu'à dire que l'individu se fond dans un nous collectif, mais presque. Les ménages mixtes solides le sont parce que le membre français entre dans la culture cambodgienne tout en restant lui-même. C'est là un des paradoxes de la situation minoritaire des Cambodgiens faite de renoncements jamais dramatisés et d'absorptions jamais glorifiées.

Les compromis que les enfants et les parents opèrent constamment, la confiance que les parents manifestent devant les choix de leurs enfants, y compris s'ils conduisent à l'échec (lequel n'est pas vécu dans la culpabilité), permettent que perdure la cohésion familiale.

La religion

Au Cambodge, les enfants, les adolescents et les jeunes adultes ne sont pas tenus à la pratique religieuse¹⁸, étant jugés immatures, incapables d'observer les préceptes. On pense qu'il sera toujours temps pour eux de s'y consacrer lorsque, plus âgés, retirés du travail, la sagesse les y conduira. Néanmoins, petits, ils accompagnent leurs aînés aux différentes cérémonies et baignent ainsi dans les odeurs, les parfums, les couleurs, les sons, les postures, les gestes, dont ils s'imprègnent. Ils apprennent, sans jamais y être obligés. Ainsi en est-il du culte à Rennes. Vient

à la pagode qui veut, quand il veut. Les enfants qui accompagnent leurs parents font quelques apparitions pendant les cérémonies, s'asseyent auprès de leurs parents ou de leurs camarades, regardent en silence, se prosternent à l'occasion, sortent quand ils le souhaitent pour aller jouer dehors. Des adolescents et certains adultes agissent d'ailleurs de même, qui préfèrent attendre dehors, fumant, bavardant, plaisantant, que la cérémonie soit terminée pour venir, ensuite, faire les dons de nourriture et d'argent. On le voit, une pratique très souple qui peut se heurter à l'incompréhension de qui est habitué à des apparences de plus grande assiduité et de ferveur, alors que ce n'est que partie remise, à l'âge de la sagesse.

Dans bien des familles, par ailleurs, on a scolarisé les enfants dans les institutions religieuses. Non par souci d'éducation chrétienne, mais parce qu'un certain nombre d'entre elles, tout en paraissant offrir un enseignement meilleur et plus suivi que les écoles publiques, montraient une image où la discipline et la tenue sont respectées. Ce seul exemple révèle bien des particularités : les parents bouddhistes ne craignent pas l'endoctrinement possible. Un dieu, plusieurs dieux, pourquoi pas ? Il se trouve qu'aucun enfant n'a été

converti¹⁹. Tout est fait, en revanche, pour qu'il soit encadré. De bonnes études garantissent son avenir. Le respect des règles et l'obéissance assurent la cohésion à la maison.

L'identité plurielle

Nous avons insisté, par ces quelques exemples, sur l'aspect plutôt cambodgien des choses afin de mieux percevoir comment se vit quotidiennement l'identité ethnique, chez les plus jeunes particulièrement, eux qui créent, par choix culturels plus ou moins conscients, de nouvelles expressions identitaires à travers lesquelles ils se sentent à l'aise avec eux-mêmes et reconnus par leurs aînés.

Français, beaucoup le sont, par naturalisation. Et ceux qui en ont l'âge accomplissent leur « devoir de citoyen » en allant voter. Cette forme d'exercice de la démocratie est prise au sérieux, c'est un des apports considérables qu'ils reconnaissent à leur installation ici. Ceux qui ont préféré garder la nationalité cambodgienne — croyant sans doute être définitivement protégés par leur statut de réfugiés et connaissant mal les enjeux des présentes lois sur les étrangers en France avec les risques de reconduite à la frontière — ne sentent pas de contradiction à être Cambodgiens et à vivre librement en France²⁰. Les adultes, naturalisés ou pas, ne craignent pas la culture française. Ils se la concilient grâce à la connaissance et à l'ouverture, neutralisant ainsi le formidable rapport de forces qu'ils ont rencontré au départ avec la domination culturelle française, se glissant dans le courant, créant autre chose. Non pas une culture métisse, car il n'y a pas de mélange à proprement parler. Une culture où le contradictoire n'est

pas nécessairement résorbé, mais se trouve dépassé plutôt dans une invention faite de continuités internes et de concessions à l'externe afin de vivre non dans l'idée d'un hypothétique retour, mais ici, aujourd'hui, dans le présent.

Conclusion

La France n'échappe pas à la pluralisation des références, alors qu'elle s'inscrit dans l'Europe et dans la mondialisation de l'économie et que les demandeurs d'asile et de travail affluent. Composée des sédiments des populations « de souche » et des diverses immigrations, elle ne sait plus comment se définir dans ce contexte où les frontières ethniques et nationales se redessinent en pointillés.

Soit frilosité, soit volonté de repli sur soi de la part de certains, les discours et les actes xénophobes ici et là se répètent, dénoncés avec force mais souvent médiatisés comme des attitudes de la société dominante dans son ensemble. Cela entretient une confusion alarmiste qui ne permet pas de bien saisir la diversité des situations dans l'Hexagone, ni leur évolution. Pourtant, il n'y a pas, en France tout au moins, d'attitude *globale* de rejet ni de racisme généralisé. L'un et l'autre s'exercent à l'encontre de certains groupes plutôt que d'autres. L'un et l'autre, il est vrai, peuvent à tout moment s'étendre et être suivis par les foules. C'est là un des premiers points à souligner si l'on veut envisager sérieusement des actions afin qu'elles ne soient pas appliquées à des situations auxquelles elles ne correspondent pas.

Les pivots des relations entre groupes et individus se trouvent à la fois dans l'inégalité (la situation minoritaire) et dans l'ethno-

centrisme²¹. L'une et l'autre sont entretenus ou combattus, exaltés ou attaqués à travers les vecteurs de socialisation interne (la famille, le groupe ethnique le cas échéant) et externes (les institutions, les médias, l'école, les groupes de pairs). C'est dans ce cadre que se définissent les individus, que naissent ou se recréent des identités collectives. On peut se demander alors si tout est déterminé ou si la liberté humaine peut s'exercer.

Les collectivités allogènes nous permettent de cerner cette question, justement parce que les personnes qui les composent — même si elles subissent la domination culturelle et parfois politique — sont amenées à constamment faire des choix, à se situer par rapport à plusieurs registres. On sait que si chacune est, en principe, libre, le poids des groupes est également très pesant, et nécessite, sous peine de rupture, que l'on compose. Mais la tâche paraît assez ardue en France, dans ce pays où, bien que la pluralité politique et la pluralité religieuse par la démocratie et la laïcité aient pu être aménagées, on ne sait raisonner en termes de *pluralisme ethnique* (selon la description de Brewton Berry, que rejoint, à notre sens, ce que Claude Lévi-Strauss appelle la tolérance²²). Un pluralisme grâce auquel, sans ingénuité, sans illusions sur la « bonté humaine », il est possible de parvenir à un meilleur fonctionnement démocratique de la société, où l'ethnocentrisme — qu'on le veuille ou non, qu'on le dénonce ou non, qu'il scandalise et révolte, il n'en reste pas moins une constante, à la fois positive et négative, des collectivités ethniques — doit être domestiqué.

L'exemple des Cambodgiens, bien que singulier, nous a peut-être aidés à mieux voir une

autre des composantes de la société française. La souplesse de la culture cambodgienne — qu'elle puise dans la pluralité (diversité ethnique sans négation de soi ; multiplicité non contradictoire des divinités), dans une forme de tolérance (religieuse par l'absence de prosélytisme) — permet aux individus de trouver une formule intégratrice, transmetteuse de règles qui n'entrent pas en contradiction avec celles de la société dominante (ce qui en suppose une bonne connaissance et donc un esprit d'ouverture), mais dans laquelle s'exprime le libre choix. S'amarant au radeau du sociétaire, les Cambodgiens en goûtent le droit d'expression et se découvrent individus. Se tournant vers le groupe, ils trient parmi les repères et les valeurs qui ne les isoleront pas. Cette souplesse culturelle se heurte, néanmoins, à maints obstacles dans la société dominante, dont le risque le plus grand est de les faire basculer vers l'intolérance pour la défense de soi²³.

Les collectivités dominées ont une grande capacité d'auto-organisation et d'auto-régulation à condition que, compte tenu de l'application des lois, nulle intervention extérieure ne vienne entraver cette capacité créatrice de nouveaux systèmes culturels sans atomisation des individus. Mais, toujours dans le même sens, la dilution — même partielle — de ces groupes est possible (et doit être acceptée) faute qu'ils aient une croyance suffisante en eux-mêmes, ou par simple adhésion à d'autres cultures, en général, celle de la société d'accueil. Faut-il s'y opposer ? Faut-il alors qu'un État-providence s'en mêle, définissant avec quelques personnes des objectifs culturels, artificialisants, folklorisants ? Faut-il, au con-

traire, pénaliser de « rejets éternels » (Jean-Pierre Liégeois) ceux qui préfèrent vivre à côté, tels les Tsiganes ?

La tâche de la société dominante est, justement, de dominer le moins possible, de veiller à l'intégration générale de chacun et donc à la coexistence. Elle reste, malgré tout, la structure à partir de laquelle les collectivités passent plus ou moins densément, plus ou moins joliment des fils de leur trame culturelle, contribuant ainsi non à faire disparaître les unes et les autres dans un métissage indifférencié, mais à dessiner les multiples motifs de la vie diversifiée.

Ida Simon-Barouh
Centre national de la recherche
scientifique (ethnologie)
(Laboratoire Asie du Sud-Est du
CNRS, Paris, et Centre d'étude
et de recherche sur les relations
inter-ethniques et les minorités
[CERIE] de l'Université de
Haute Bretagne, Rennes)

Notes

¹ C'était l'expression consacrée, alors. Cette idée de « droit à la différence », porteuse en son temps de générosité, puisqu'elle revendiquait la reconnaissance de l'« autre », est aujourd'hui rendue, pour nous, inutilisable du fait de sa récupération par les différentialistes de la « nouvelle droite ». Essentialisant cette différence, ils en font un instrument justificateur de ségrégation.

² Même si les occasions de son expression n'ont pas manqué (rappelons par exemple les « ratonnades » contre les Algériens, en France, pendant la guerre d'Algérie).

³ Les droits de l'homme, l'égalité (entre les sexes particulièrement) et la liberté des individus, par exemple. On sait les débats entre penseurs à ce sujet (même à l'UNESCO), où certains invoquent un relativisme culturel qu'ils entendent à leur manière, classant ces valeurs comme occidentales, occidentalo-centristes, donc nulles et non avenues dans d'autres systèmes culturels ;

autrement dit, pour eux, la liberté et l'égalité ne valent que pour l'Occident et ne peuvent donc être universelles.

⁴ Le terme « ethnique » renvoie pour nous à des collectivités humaines diverses (socialement) par la culture, non par la race (c'est-à-dire par le biologique). Nous entendons la culture au sens anthropologique du terme : manières transmises de faire, d'être, d'agir et de penser, différentes d'un groupe à l'autre et susceptibles de transformations et d'interpénétrations. Levons tout soupçon de « racialisation » de la culture, cette équivoque selon laquelle le mot « culture » est le nouvel habillage décent de la « race ». Pour nous, culture est un concept permettant d'appréhender la diversité des groupes humains, de les décrire dans leur histoire, dans leur vie en train de s'accomplir. La culture n'est pas inscrite, répétons-le, dans le biologique (« ils ont la musique, le commerce, etc., dans le sang »). Nous la considérons, pour notre part, en tant que production sociale.

⁵ Notre propos n'étant pas, ici, de développer le thème des études effectuées en France sur « les autres », ni d'analyser les courants ou les oppositions et les complémentarités entre « le savant et le politique », nous renvoyons à quelques repères bibliographiques qui nous paraissent essentiels, même si cette liste ne prétend pas être exhaustive.

⁶ On se rappelle le mépris et l'hostilité manifestés à l'égard des Chinois et des « jaunes » en général, Asiatiques que l'on disait mystérieux, fourbes, cruels et radicalement différents des Occidentaux. La mythologie du péril jaune est riche en images (voir à ce sujet Simon, 1977). Quant aux Vietnamiens (aux « Annamites »), le portrait que l'on colporte à la fin du dix-neuvième siècle est celui d'un peuple coloré (jaune), chétif, laid, sale, couard, voleur, fourbe, paresseux, imprévoyant, inconstant,

menteur, hypocrite, cruel. Les Cambodgiens sont, à la même époque, doux et bons mais mous et paresseux, indolents et apathiques (voir Forest, 1973).

⁷ L'utilisation du terme « Asiatique » est, ici, une facilité de langage pour désigner les seuls Vietnamiens, Cambodgiens et Laotiens. Le mot ne recouvre en rien un ensemble homogène de peuples et de cultures.

⁸ Entre mai 1975 (début de l'arrivée des réfugiés d'Asie du Sud-est) et décembre 1990 (moment où ne sont plus admises que quelques dizaines de personnes chaque année), 125 463 personnes ont été officiellement accueillies en France (soit 47 160 Cambodgiens, 35 609 Laotiens et 42 694 Vietnamiens).

⁹ D'environ 4000 personnes étrangères à Rennes en 1975, il est de 6000 en 1979 et atteint, au recensement de 1990, un peu moins de 10 000 (sur 200 000 habitants). Les Marocains forment la collectivité la plus nombreuse. Les « Asiatiques » sont approximativement 1300, dont environ 500 Cambodgiens. Le nombre des « Asiatiques » a toujours été assez peu élevé : on comptait un Cambodgien et 25 Vietnamiens en 1956, et 19 Cambodgiens, 102 Laotiens, 71 Vietnamiens, 18 Chinois et 18 Japonais en 1974, à la veille de l'afflux des réfugiés d'Asie du Sud-est.

¹⁰ Nous parlons des Cambodgiens en général, bien que cette population soit très diversifiée du fait de la pluriethnicité du Cambodge, sans étanchéité des groupes, particulièrement entre les Khmers (le groupe ethnique dominant) et les Chinois (minorité d'installation ancienne). Quelle que soit la pratique linguistique des familles (qu'elles soient mono- ou plurilingues), l'oreille est habituée au multilinguisme. Quant à la religion de la quasi-totalité des Cambodgiens, le bouddhisme, elle s'accommode fort bien, dans sa forme populaire, de la vénération de divers dieux et génies.

Il semble que la migration ait mis l'accent (et les recherches sur les collectivités « asiatiques » ont amplifié cette tendance), non pas tant sur l'aspect pluriel des individus (le mélange sino-khmer, khméro-vietnamien, etc.), que sur leur « origine » chinoise, allant jusqu'à les appeler « Chinois du Cambodge ». Si ces derniers existent bel et bien, on ne doit pas (pour l'étude des relations interethniques) leur amalgamer tous les groupes issus de mélanges divers, qui réalisent une pluralité culturelle sans problème. Pour eux, leur « origine » n'est pas plus chinoise que khmère ou vietnamienne : le refus

de voir une pluralité aussi criante ne laisse pas d'étonner. Il est vrai que la négation de l'aspect « khmer » de la culture a une longue histoire. Les Cambodgiens ont plutôt été appréhendés dans leur gloire passée (Angkor) que comme porteurs d'une culture vivante. Aujourd'hui, et depuis peu dans la diaspora, la partie « chinoise » de l'ethnicité de certains d'entre eux est valorisée, voire revendiquée et cultivée au détriment de la partie « khmère ». Cette affirmation nouvelle s'aligne sur l'image que le majoritaire leur renvoie d'eux-mêmes.

¹¹ On note toutefois, dans l'histoire coloniale, quelques résistances tenaces : les Cambodgiens ont été réfractaires à l'enseignement des missionnaires, comme les Lao d'ailleurs.

¹² Les pogromes anti-Vietnamiens sont récents et procèdent de l'exacerbation du nationalisme khmer depuis 1970. Quant aux Khmers rouges, qui voulaient retrouver la pureté originelle, ils n'ont pas eu le temps d'éliminer toutes les « impuretés » en quatre années, ni d'éduquer tous les survivants à la langue de bois et à l'intolérance.

¹³ Les colonisateurs avaient rapporté du Cambodge l'image d'un peuple paisible, qui reste exacte aujourd'hui, même si les affairistes — dans les villes surtout — viennent la troubler quelque peu. Il n'empêche que, parfois, au niveau collectif, de grandes bouffées de violence se manifestent, qui retombent dans le calme premier. Au niveau politique, l'élimination physique des individus ne déroge pas ici à une pratique couramment répandue dans le monde.

¹⁴ Quatre facteurs peuvent expliquer ce stéréotype. Il prend naissance, à notre avis, pendant la colonisation française, dans l'entre-deux-guerres et après la Seconde Guerre mondiale, lorsque des enfants boursiers, vietnamiens surtout, sont envoyés par leur famille étudier dans la métropole : 1. ils ont le devoir d'honorer la confiance que leur famille a mise en eux et se doivent donc de réussir ; 2. cette famille exerce, à distance, un pouvoir qui conduit l'enfant à respecter ceux pour qui les études et le savoir ont une importance considérable (n'oublions pas que le jeune diplômé est placé aux échelons supérieurs de l'échelle hiérarchique à son retour, ce qui, dans la société colonisée, n'est pas sans incidence sur la vie des individus et de leur famille) ; 3. les enfants adoptent donc, vis-à-vis de l'école, une attitude de sérieux extrême ; 4. de plus, les jeunes Vietnamiens (et les quelques Cambodgiens et Lao) qui viennent étudier en France — spécialement pendant la colonisation — sont vrai-

ment d'excellents éléments. Les bourgeois, sévèrement sélectionnés, devaient poursuivre leur effort de manière continue pour que leur bourse soit renouvelée d'année en année.

¹⁵ Certaines personnes sont arrivées seules en France, mais des membres de leur famille (retrouvés par des moyens qu'il serait trop long d'exposer ici) les ont rejointes plusieurs mois voire plusieurs années après leur installation. Des familles sont venues aussi, plus ou moins décimées par les morts violentes ou la maladie, mais composées de plusieurs générations : grands-parents, parents, enfants et collatéraux. Si leurs membres ne vivent pas toujours dans la même ville, ils n'hésitent jamais à franchir des kilomètres (quel que soit leur âge) pour se retrouver.

¹⁶ L'image globale que l'on a d'eux, celle des « Asiatiques » en général, est un peu idyllique. Pourtant, tous n'obéissent pas à leurs parents et certains frôlent parfois la petite délinquance ; et si beaucoup s'acharnent à travailler pour réussir en classe, d'autres ont une attitude plus détachée vis-à-vis de leur scolarité. Les jeunes n'ont pas les mœurs dissolues, mais bon nombre sortent du groupe pour trouver un conjoint, de souche française ou autre. Certains s'éloignent de leur famille pendant quelques années à cause d'un désaccord avec leurs parents, puis réapparaissent, chargés d'enfants, sans qu'aucun reproche leur soit fait, englobés de nouveau dans un ensemble qu'ils paraissent avoir eu envie de retrouver.

¹⁷ Elle dure trois jours au Cambodge, moins longtemps ici, où, dans l'espace étroit des appartements, elle est condensée en quelques heures pendant lesquelles le marié et la mariée, conduits chacun par leur mentor, apparaissant séparément ou ensemble, disparaissant, changeant plusieurs fois de vêtements, s'asseyant sur des chaises ou directement sur le sol, objets de soins particuliers, reproduisent, face aux ancêtres, aux anciens, à la famille et aux amis, parfois devant les bonzes, des rites dont peu connaissent la suite « normale » et la signification. Mais ils se prêtent au jeu, et s'y activeront avec bien plus de conviction pour leurs jeunes frères et sœurs, le moment venu.

¹⁸ Le bouddhisme (du Petit Véhicule), redevenu la religion officielle du Cambodge, est pratiqué par la quasi-totalité des Cambodgiens. On peut le définir comme la recherche, par la méditation, de la voie qui mène à l'extinction de tout désir et au nirvana. Non prosélyte, le bouddhisme cambodgien est fondé sur le cycle des renaissances (aboutis-

sant ultimement au nirvana) et l'accumulation des mérites acquis grâce au don : « Ne regrette pas ce que tu donnes, dit un proverbe, car ton aumône sera comptée dans ta vie prochaine ».

¹⁹ Cette tranquillité vis-à-vis de la religion se retrouve dans d'autres domaines. La langue khmère, par exemple, perdue un temps, retrouvée plus tard, à l'âge adulte, pour certains. Mais même son effritement est remplacé dans le courant normal de la vie et de la mort.

²⁰ Avec un geste qui désigne leur visage, certains semblent dire : naturalisé ou non, avec ou sans carte d'identité, « on voit bien que je ne suis pas Français ».

²¹ On sait les débats auxquels cette notion a donné lieu à partir des interventions de Claude Lévi-Strauss, véritable question de fond, en effet, sous-jacente aux relations entre collectivités diverses. Si l'on s'en tient au plan du raisonnement, il faut admettre la généralité et la « normalité » de l'ethnocentrisme. Il est garant de la pérennité d'une culture (même si celle-ci est en constante transformation), de la survie des groupes dans leur diversité.

Une collectivité sans considération pour elle-même n'est-elle pas vouée à mourir culturellement ? Un désir minimal de se protéger des autres ne doit pas être analysé dans les seuls termes du refus d'intégration mais, pour certains, comme un désir de vivre dans une société vraiment plurielle. Ce n'est pas tant la préférence ethnique — si l'on nous permet de passer de l'ordre des faits à l'ordre moral et politique, à la façon de concevoir la coexistence ethnique — qui doit être mise à l'index, que le chauvinisme qu'elle peut entraîner.

²² « La tolérance n'est pas une position contemplative, dispensant des indulgences à ce qui fut ou à ce qui est. C'est une attitude dynamique qui consiste à prévoir, à comprendre et à promouvoir ce qui veut être. La diversité des cultures humaines est derrière nous, autour de nous, devant nous. La seule exigence que nous puissions faire valoir à son endroit (créatrice pour chaque individu des devoirs correspondants) est qu'elle se réalise sous des formes dont chacune soit une contribution à la plus grande générosité des autres » (Lévi-Strauss, 1973 : 421-422).

²³ Et les Cambodgiens, malgré tout, n'y échappent pas qui reprennent à leur compte les images négatives des « Maghrébins », dont ils veulent se démarquer pour garder la considération dont ils sont pour l'instant l'objet.

Bibliographie

BASTIDE, Roger. 1960a. *Les Religions africaines au Brésil. Vers une sociologie des interpénétrations de civilisations*. Paris, PUF, 578 p.

BASTIDE, Roger. 1960b. « Problème de l'entrecroisement des civilisations et de leurs œuvres », dans Georges GURVITCH, dir. *Traité de sociologie*. Paris, PUF, t. 2 : 315-330.

BASTIDE, Roger. 1968. « Les études et les recherches inter-ethniques en France de 1945 à 1968 », *Le Développement et l'organisation des études inter-ethniques en France*, Nice, CERIN, Études préliminaires, 1, octobre : 6-28.

BERRY, Brewton. 1958-1951. *Race and Ethnic Relations*. Boston, The Riverside Press of Cambridge, 559 p.

BODY-GENDROT, Sophie. 1993. *Ville et violence. L'irruption de nouveaux acteurs*. Paris, PUF, 256 p.

CLANET, Claude, dir. 1985. *L'Interculturel en éducation et en sciences sociales*. Toulouse, Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail, 2 t., 341 p. et 417 p.

CLAVAIROLLE, Françoise. 1987. *Bibliographie thématique. Population immigrée et société d'accueil française, 1970-1985*. Classement par thème, 178 p. ; Classement par communautés, 144 p. ; Inventaire et bilan critique, 50 p. + XIX. Paris, MIRE, multigr.

COLLECTIF. 1986. *Les Annales*, 41e année, juillet-août [« Les sociétés plurielles »].

COLLECTIF. 1987. *Situations inter-ethniques. Rapports de voisinage dans quatre quartiers toulousains*. Cahiers du Centre de recherches sociologiques (Toulouse), 7, mai, 271 p.

COLLECTIF. 1991. *Droit et politique de la nationalité en France depuis les années 60. De la communauté française à la communauté européenne*. Aix-en-Provence, Édisud, 223 p.

Colloques et séminaires. 1987. *Vers des sociétés pluri-culturelles : études comparatives et situation en France*. Actes du colloque international de l'Association française des anthropologues, Paris, 9-10 janvier 1986. Paris, éd. de l'ORSTOM, 763 p.

DE RUDDER, Véronique, en collab. avec Michelle GUILLON. 1987. *Autochtones et immigrés en quartier populaire. D'Aligre à l'îlot Châlon*. Paris, CIEMI/L'Harmattan, 234 p.

Ethnologie française. 1993. 2, « Immigration, identités, intégration ».

- Études tsiganes [dir. Jean-Pierre Liégeois, Paris]. Toute la collection.
- FOREST, Alain. 1973. « Les portraits du Cambodgien », *Asie du Sud-Est et monde insulindien (ASEMI)*, 2: 81-107.
- GALLISSOT, René. 1985. *Misère de l'antiracisme. Racisme et identité nationale: le défi de l'immigration*. Paris, Arcantère, 154 p.
- GALLISSOT, René, Nadir BOUMAZA et Ghislaine CLÉMENT. 1994. *Ces migrants qui font le prolétariat*. Paris, Méridiens Klincksieck, 257 p.
- GUILLAUMIN, Colette. 1972. *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*. Paris/La Haye, Mouton, 247 p.
- GUILLAUMIN, Colette. 1992. « La "différence culturelle" », dans Michel WIEWORKA, dir. *Racisme et modernité*: 149-151.
- KEPEL, Gilles. 1991 [1987]. *Les Banlieues de l'islam. Naissance d'une religion en France*. Paris, éd. du Seuil, 431 p.
- LEQUIN, Yves, dir., 1992. *Histoire des étrangers et de l'immigration en France*. Paris, Larousse, 493 p.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1973. *Anthropologie structurale, II*. Paris, Plon, 448 p.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1983. *Le Regard éloigné*. Paris, Plon, 398 p.
- LOCHAK, Danièle. 1985. *Étranger: de quel droit ?* Paris, PUF, 256 p.
- MORIN, Françoise. 1982-1983. « Présentation » de la table ronde des 19 et 20 novembre 1981 à Sèvres, premier colloque international de l'Association française des anthropologues: « Minorités, ethnicité, mouvements nationaux », *Pluriel*: 32-33.
- MOROKVASICK, Mirjana. 1985. *Aspiration au changement des femmes migrantes et vécu des jeunes filles de la seconde génération*. Genève, BIT.
- Mots. Les langages du politique, 33, décembre 1992. Numéro coordonné par Simone BONNAFOUS, Bernard HERSZBERG, Jean-Jacques ISRAËL, « Sans distinction de... race », 398 p.
- NOIRIEL, Gérard. 1988. *Le Creuset français. Histoire de l'immigration, XIXe-XXe siècles*. Paris, éd. du Seuil, 441 p.
- OLENDER, Maurice, dir. 1981. *Pour Léon Poliakov. Mythes et sciences*. Bruxelles, éd. Complexe, 467 p.
- Pluriel Recherches. Vocabulaire historique et critique des relations inter-ethniques, 1, 1993.
- Pluriel-débat, dir. Pierre-J. SIMON, années 1975 à 1983.
- Pluriel/CRISPA. 1984. *La France au pluriel ?* Paris, L'Harmattan/Pluriel, 256 p.
- Revue européenne des migrations internationales, dir. Gildas SIMON, Poitiers.
- SCHNAPPER, Dominique. 1991. *La France de l'intégration. Sociologie de la nation en 1990*. Paris, Gallimard, 374 p.
- SCHORR, Ralph. 1985. *L'Opinion française et les étrangers en France, 1919-1939*. Paris, Publications de la Sorbonne, 761 p.
- SIMON, Pierre-Jean. 1970. « Ethnisme et racisme ou l'École de 1492 », *Cahiers internationaux de sociologie*, XLVIII: 119-152.
- SIMON, Pierre-J. 1977. « Portraits coloniaux de Vietnamiens (1858-1914) », dans P. GUIRAL et E. TÉMIME. *L'idée de race dans la pensée politique française contemporaine*. Paris, Éd. du CNRS: 220-237.
- SIMON, Pierre-Jean. 1993. « Ethnocentrisme, ethnisme, racisme... ». Communication présentée au mini-colloque « Le racisme à la fin du 20e siècle », du Centre d'études ethniques de l'Université de Montréal, 27 janvier. Dans Danielle JUTEAU et Myriame EL YAMANI, éd. *Le Racisme à la fin du XXe siècle: une perspective internationale*. Montréal, CEETUM: 13-22.
- SIMON-BAROUH, Ida. 1993. « Réfugiés du Cambodge et politiques locales: le cas de la ville de Rennes, en Bretagne », dans Micheline BONNEAU et Pierre-André TREMBLAY, dir. *Immigration et région. Nouveaux enjeux, nouvelles perspectives*. Chicoutimi, Presses de l'Université: 157-186.
- SIMON-BAROUH, Ida et Pierre-Jean SIMON, dir., 1990. *Les Étrangers dans la ville. Le regard des sciences sociales*. Paris, L'Harmattan, 436 p.
- TRIBALAT, Michèle, dir. 1991. *Cent ans d'immigration. Étrangers d'hier, Français d'aujourd'hui. Apport démographique, dynamique familiale et économique de l'immigration étrangère*. Paris, INED/PUF, 301 p.
- VERMES, Geneviève, dir. 1988. *Vingt-cinq communautés linguistiques de la France*. T. 1, *Langues régionales et langues non territorialisées*; t. 2, *Langues immigrées*. Paris, L'Harmattan, 422 p. et 342 p.
- WEILL, Patrick. 1991. *La France et ses étrangers. L'aventure d'une politique de l'immigration, 1938-1991*. Paris, Calmann-Lévy, 403 p.