



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

La communauté vietnamienne de Montréal
L'identité ethnoculturelle des jeunes Viéto-Montréalais

Verfasserin

Lan-Chi Maria Tran

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, im September 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 236 346

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Diplomstudium Romanistik Französisch

Betreuer:

o. Univ. Prof. Dr. Georg Kremnitz

À mes chers parents
Huu-Son et Thi-Ngan Hoa

Remerciements

Je veux remercier tous les gens qui ont contribué, d'une façon ou d'une autre, à la réalisation de ce mémoire.

Je tiens à exprimer ma reconnaissance à o. Univ.-Prof. Dr. Georg Kremnitz pour sa gentillesse, sa disponibilité et ses conseils judicieux.

Je veux exprimer mes remerciements aux douze Viéto-Montréalaises et Viéto-Montréalais qui se sont proposés pour faire les interviews. C'est grâce à leur contribution que ce mémoire a pu se réaliser.

Je veux remercier Joannie Privé et « spécialement » Rafael Del Cid Pinto non seulement pour leur grande aide avec les transcriptions, mais notamment pour leur soutien moral et leur encouragement pendant toute la période de ce mémoire, « *tsé* ».

Je veux exprimer ma gratitude à Cindy Yap Newk Pin pour ses commentaires précieux au niveau du style et la relecture soignée du mémoire.

Mes plus profonds remerciements vont à ma famille, notamment à mes parents pour leur patience, leur sollicitude et leur soutien inconditionnel pendant toutes ces années d'études. Merci, de m'avoir toujours soutenue, encouragée à réaliser mes rêves et d'avoir toujours cru en moi.

Cám ơn rất nhiều !

Danksagung

Ich möchte mich an dieser Stelle bei allen bedanken, die auf die eine oder andere Art und Weise, bei der Entstehung dieser Diplomarbeit beigetragen haben.

Ein besonderer Dank geht an o. Univ.-Prof. Dr. Georg Kremnitz für die fachliche Betreuung dieser Diplomarbeit, seine Freundlichkeit und seine wertvollen Ratschläge.

Ich bedanke mich recht herzlich bei den zwölf Vieto-Montrealerinnen und Vieto-Montrealern, die sich zu einem Interview bereit erklärt haben. Dank ihrem Beitrag konnte diese Diplomarbeit realisiert werden.

Meinen Dank geht auch an Joannie Privé und im Besonderen an Rafael Del Cid Pinto, nicht nur für ihre große Hilfe bei den Transkriptionen, aber vor allem für ihre moralische Unterstützung und Ermutigung während der Verfassung dieser Diplomarbeit, „tsé“.

Ein großer Dank geht an Cindy Yap Newk Pin für ihre wertvollen Bemerkungen hinsichtlich des Stils und das sorgfältige Korrekturlesen der Diplomarbeit.

Der größte Dank gebührt aber meiner Familie, insbesondere meinen Eltern für ihre Geduld, Fürsorge und ihre bedingungslose Unterstützung während meines ganzen Studiums. Danke, dass ihr mich immer unterstützt und ermutigt habt meine Träume zu realisieren und auch immer an mich geglaubt habt.

Cám ơn rất nhiều!

TABLES DES MATIÈRES

INTRODUCTION.....	1
1. MÉTHODOLOGIE.....	4
1.1 Approche historique	4
1.2 Entretien semi-directif.....	5
1.2.1 Le schéma des entrevues.....	6
1.2.2 La recherche des interviewés	6
1.2.3 Le portrait du groupe d'étude.....	7
1.2.4 Le déroulement des entrevues.....	9
1.3 Analyse qualitative du contenu	10
2. DÉFINITIONS.....	11
2.1 Communauté, culture et ethnie.....	11
2.2 Identité, culture et ethnie	14
3. MIGRATION : DU VIÊTNAM À MONTRÉAL.....	19
3.1 Quelques éléments d'histoire du Viêtname.....	19
3.1.1 Les dévastations de la guerre et ses conséquences.....	20
3.1.2 Les phases de l'exode des réfugiés : 1975-1980.....	22
3.1.3 Les différentes sortes de départs	24
3.1.4 La situation des camps de réfugiés.....	26
3.2 Vagues de migration vietnamienne à Montréal.....	28
3.2.1 Les premiers immigrants : avant 1975.....	28
3.2.2 Première vague d'immigration : 1975-1976	30
3.2.3 Deuxième vague d'immigration : 1979-1982	31
3.2.4 Troisième vague d'immigration : depuis 1982	33
3.3 Arrivée à Montréal et aide gouvernementale	34
3.3.1 Politique du multiculturalisme	36
3.3.2 Programmes gouvernementaux.....	37

4. LA COMMUNAUTÉ VIETNAMIENNE DE MONTRÉAL	41
4.1 Données sociodémographiques	41
4.2 Niveau de scolarité	46
4.3 Emploi et chômage	48
4.4 Intégration des Viéto-Montréalais	52
4.4.1 Processus d'intégration	53
4.4.2 Quatre formes d'intégration	54
4.4.3 Les problèmes d'intégration.....	56
5. L'IDENTITÉ ETHNOCULTURELLE CHEZ LES JEUNES VIÉTO-MONTRÉALAIS	57
5.1 Histoire de la migration des parents	57
5.1.1 Motifs du départ	57
5.1.2 Premières années à Montréal	58
5.2 Relations avec le Viêtname	59
5.2.1 Image du Viêtname	59
5.2.2 Vivre ou voyager au Viêtname	61
5.2.3 Image des Vietnamiens	62
5.2.4 Contact avec le Viêtname	65
5.3 Langue	69
5.3.1 Connaissances et utilisation du vietnamien	69
5.3.2 Valeur symbolique du vietnamien	73
5.4 Sentiment d'appartenance	76
5.4.1 Mélange des cultures	76
5.4.2 Transformation de la vision	77
5.5 Stéréotypes	79
5.6 Les valeurs et le rôle de la famille.....	80
5.6.1 Relations avec les parents et les frères et sœurs.....	80
5.6.2 Études et succès scolaire comme valeur familiale	85
5.6.3 Relations amoureuses et mariage	89
5.6.4 Comparaison entre la famille vietnamienne et celle des Québécois	90

RÉSUMÉ ET CONCLUSION	95
RÉSUMÉ EN ALLEMAND (ABSTRACT)	99
BIBLIOGRAPHIE	101
ANNEXES.....	107
I. Liste des Tableaux.....	107
II. Schéma des entrevues.....	108
III. Curriculum Vitae	110

INTRODUCTION

Au Viêtnam, les années 1970 sont marquées par un exode de sa population : plusieurs milliers d'individus d'origine vietnamienne ont quitté leur pays natal en quête d'une nouvelle patrie. La majorité d'entre eux sont allés aux États-Unis, en France, en Allemagne, en Australie, ainsi qu'au Canada dans la région de Québec, la province francophone. Différentes raisons expliquent leur départ comme de mauvaises conditions de vie et une situation économique et politique délicate au Viêtnam.

Aujourd'hui, lorsqu'on se promène dans les quartiers de Montréal, la métropole de la province de Québec, on peut y voir une grande diversité culturelle dans laquelle les Vietnamiens¹ forment un groupe ethnique parmi tant d'autres. À présent, on compte près de 26 000 Vietnamiens à Montréal à qui on doit des restaurants tonkinois aux quatre coins de la ville. On trouve également des épiceries et pharmacies vietnamiennes et lorsqu'on arrive au quartier chinois, on intercepte plein de conversations en vietnamien.

Étant donné que je suis une enfant des *boat people* vietnamiens arrivés en Autriche dans les années 1980, j'ai grandi entre deux cultures très différentes l'une de l'autre. Mon histoire personnelle et mon intérêt pour les langues et les cultures étrangères font que je me sens proche de la diversité caractérisant le Canada et le Québec. Il m'importe donc de contribuer personnellement à la recherche sur la « communauté » vietnamienne afin d'avoir une meilleure compréhension de ce groupe ethnique. Grâce à mon séjour universitaire à l'Université de Montréal en 2010-2011, j'ai eu la possibilité de voir la vie de la « communauté » vietnamienne avec une perspective « outre-Atlantique » ce qui a inspiré le thème de mon mémoire de maîtrise.

Ce présent mémoire de maîtrise se penche avant tout sur l'identité ethnoculturelle chez les jeunes Vietnamiens de Montréal. Depuis ces dernières décennies, la question de l'identité culturelle des groupes ethniques est devenue un sujet de recherche récurrent dans plusieurs domaines. Le Canada, dont la population

¹ Il est à noter que pour des raisons de simplifications et de fluidité du texte, le genre masculin employé dans le présent mémoire se réfère également au genre féminin.

dans ses grandes villes, Toronto, Vancouver et Montréal, se veut de plus en plus diversifiée, s'intéresse de près à ce thème.

On doit les principales récentes recherches concernant les Viéto-Montréalais² au professeur Louis-Jacques Dorais de l'Université de Laval, souvent en collaboration avec d'autres chercheurs. Son ouvrage *Les Vietnamiens de Montréal* (en collaboration avec Éric Richard) de l'année 2007 donne un bon aperçu de la « communauté » vietnamienne de Montréal. Malheureusement, les recherches sur l'identité des Vietnamiens du Québec ou du Canada sont très limitées et ne sont plus à jour. Cependant, l'œuvre de Caroline Méthot *Du Viêtnam au Québec : La valse des identités*, qui date de l'année 1995, est très instructive au sujet de l'identité des jeunes Vietnamiens de Montréal.

Ce mémoire est divisé en trois grandes parties et a pour but de savoir comment les jeunes d'un groupe ethnique, les Vietnamiens de Montréal se débrouillent et se définissent dans un environnement canadien et québécois, marqué par une grande diversité culturelle. À cet égard, il faut considérer le rôle de l'histoire du Viêtnam et celui de la situation actuelle de la « communauté » vietnamienne à Montréal au niveau de l'influence sur la formation de leur identité.

Le chapitre 3 forme le cadre historique de ce mémoire dans lequel quelques éléments d'histoire seront analysés. Ces éléments ont sans nul doute contribué et contribuent encore à la formation de l'identité des Vietnamiens. Dans ce chapitre, les questions suivantes seront abordées : pourquoi les Vietnamiens ont-ils quitté leur pays, quels étaient leurs motifs, quel rôle a joué le Viêtnam à cet égard, dans quelles conditions vivaient-ils, et pourquoi les Vietnamiens sont-ils venus au Canada ? De plus, les différentes vagues de migration du Viêtnam au Canada, le déroulement et les conditions de leur départ pour Montréal, leur arrivée à Montréal, et le rôle qu'a joué le gouvernement du Canada et du Québec seront décrits.

Le chapitre 4 dépeint la situation actuelle de la communauté vietnamienne de Montréal (vie sociale, économique, politique, etc.), qui est sûrement déterminante

² Il s'agit d'un néologisme que Dorais et Richard ont introduit lors de leurs recherches de l'année 2007 pour désigner les Vietnamiens de Montréal (cf. Dorais/Richard 2007 : 9).

pour la construction de leur identité. L'analyse se concentrera sur leur intégration à la vie québécoise, ainsi que le processus et les différentes formes de l'intégration des Viéto-Montréalais seront présentés.

Le chapitre 5, le centre d'intérêt du mémoire, abordera la question de l'identité ethnique et culturelle chez les jeunes Viéto-Montréalais. À ce sujet, des entrevues avec douze Viéto-Montréalais âgées de 18 à 27 ans ont été effectuées afin de savoir quels éléments contribuent à forger leur identité. À l'aide de l'analyse qualitative des entrevues, le rôle des langues, de leurs valeurs, de leur vie sociale, familiale, communautaire, culturelle et scolaire sera examiné et interprété dans le but de saisir la construction et la formation de leur identité. Il est évident que ces douze jeunes Viéto-Montréalais ne représentent pas l'ensemble de la communauté vietnamienne. En revanche, leurs expériences, leurs vécus et leurs points de vue nous permettent d'avoir un meilleur aperçu et compréhension de leur identité, qui est un processus dynamique et un phénomène « extrêmement variable, fluide, changeant et dynamique » (Méthot 1995 : 23).

1. MÉTHODOLOGIE

Ce chapitre a pour but de présenter la méthodologie que nous utiliserons dans cette présente étude. Pour nos recherches, nous nous fondons sur deux manières principales pour aborder la thématique de ce mémoire : l'approche historique et l'approche qualitative (à travers des entretiens et l'analyse de ces entrevues).

Tout d'abord, la méthode historique sera présentée. Ce sont principalement des sources secondaires qui nous serviront d'une base pour l'analyse dans les chapitres 3 et 4. Ensuite, nous décrivons la procédure des entrevues qui sera pertinente pour le chapitre 5 (le choix de la méthode, le schéma des entrevues, la recherche des personnes interrogées, le portrait du groupe d'étude, le déroulement des entrevues). Ensuite, nous montrons de quelle manière nous analyserons les entrevues sur l'identité ethnoculturelle des jeunes Viéto-Montréalais.

1.1 Approche historique

Dans les chapitres 3 et 4, nous nous servirons principalement des sources secondaires pour analyser le contexte historique, politique, culturel et social des Vietnamiens.

Le chapitre 3 forme le cadre historique du mémoire dans lequel nous n'utiliserons que des sources secondaires. Ce sont notamment des publications scientifiques du professeur Louis-Jacques Dorais de l'Université Laval, en collaboration avec d'autres chercheurs (Eric Richard, Lise Pilon-Lê, Nguyen Huy, Chan Kwok Bun, etc.) qui se révèlent être particulièrement pertinentes pour ce domaine : *Les Vietnamiens du Québec : profil sociolinguistique* (1984), *Exile in a cold land : a vietnamese community in Canada* (1987), *Les Cambodgiens, Laotiens et Vietnamiens au Canada* (2000), *Les Vietnamiens de Montréal* (2007) (pour ne citer que quelques exemples). De même, les œuvres de Caroline Méthot (1995), de Georges Condominas et Richard Pottier (1982), de Peter J. Opitz (1988 et 1997) et de L. Elliot Tepper (1980) se révèlent être des sources instructives.

Dans le chapitre 4, nous décrirons et analyserons la situation actuelle de la communauté vietnamienne à Montréal. À ce sujet, l'œuvre de Louis-Jacques Dorais et Éric Richard (2007) nous donne de nouveau des informations précieuses, tout comme l'étude de Lise Pilon-Lê (1987) qui est une source importante. De plus, nous nous servons de diverses statistiques du *Statistique Canada* et des documents officiels du gouvernement du Canada et du Québec pour ce chapitre.

1.2 Entretien semi-directif

Aujourd'hui, quant à la collecte de données, les recherches en sciences sociales se servent le plus souvent de l'*interview*, qui est la méthode la plus développée dans ce domaine (cf. Komrey 2002 : 348). Pour l'analyse de l'identité ethnoculturelle des jeunes Viéto-Montréalais (voir chapitre 5), des entretiens *semi-directifs* (Leitfadengespräch) se révélaient être une méthode tout à fait convenable. Schnell et al. soulignent que cette forme d'interview, qui suit un guide d'entretien, assure que tous les thèmes prédéfinis seront abordés au cours de la conversation :

« Ziel und Vorteil von Leitfadengesprächen werden im allgemeinen darin gesehen, [...] daß alle forschungsrelevanten Themen auch tatsächlich angesprochen werden, bzw. daß eine zumindest rudimentäre Vergleichbarkeit der Interviewergebnisse gewährleistet werden kann. [...] Im allgemeinen wird die Ausformulierung und die Reihenfolge der Themenbearbeitung bzw. Fragestellung vom Interviewer geleistet, um einen an den Ablauf des Gesprächs angepaßten „natürlichen“ Interaktionsfluß zu erreichen. » (Schnell et al. 1999 : 335)

Komrey ajoute que ce type d'entretien permet « [...] zu bestimmten Themen genauer nachzufragen, Sachverhalte intensiver oder mehr in die Tiefe gehend zu erfassen » (Komrey 2002 : 378).

D'un côté, les entretiens avec les douze Viéto-Montréalais étaient dirigés par un schéma de questions, qui a structuré la conversation, de l'autre, les interviewés avaient une certaine liberté tout au long de l'entretien. Ils pouvaient donner libre cours à leurs opinions et réflexions. Les interviews ressemblaient donc plus à une conversation qu'à une enquête dans laquelle les participants doivent répondre à un questionnaire strict.

1.2.1 Le schéma des entrevues

Le schéma des entrevues (voir annexe), rédigé en français, est basé principalement sur celui de Méthot (1995) qu'elle avait utilisé lors de ses recherches sur l'identité des Viéto-Québécois en 1995. Quelques questions ont été légèrement modifiées, adaptées ou éliminées pour les entrevues avec les douze Viéto-Montréalais. À l'élaboration du schéma d'entrevue, Méthot s'est inspirée de sources diverses : 1) le *Projet sur les jeunes en milieu immigré* de la professeure Deirdre Meintel, 2) le questionnaire de G. Stoiciu qui a été utilisé pour l'enquête de l'identité des jeunes immigrants, 3) le questionnaire élaboré du sociologue Lê Huu Khoa³ pour ses recherches sur l'insertion et l'identité des Viéto-Français (cf. Méthot 1995 : 52).

Les thèmes principaux abordés lors de l'entrevue avec les jeunes Viéto-Montréalais ont mis l'accent sur leur vision de l'histoire de la migration, leurs connaissances des langues, leurs relations avec le Viêtname et le Canada, leurs valeurs, leurs croyances, leur vie sociale, scolaire, familiale, communautaire et culturelle.

1.2.2 La recherche des interviewés

Afin de trouver des personnes à interroger, la chercheuse a abordé des personnes d'origine vietnamienne à différents endroits de Montréal : à l'Université de Montréal, dans des restaurants vietnamiens ou dans la rue. De même, les amis de la chercheuse l'ont aidée dans cette démarche et ont demandé à leurs propres amis s'ils connaissaient des interviewés qualifiés.

À la première rencontre, la chercheuse s'est brièvement présentée et a informé les gens d'origine vietnamienne de son projet et l'objectif de sa recherche. De même, elle les a informés sur la durée approximative de l'entrevue, que l'interview serait enregistrée au moyen d'un magnétophone, que le *verbatim* serait transcrit après, et elle leur a assuré leur anonymat. Il est intéressant de noter qu'au début les jeunes Viéto-Montréalais se montraient plus réservés, mais dès lors que la chercheuse

³ Voici la bibliographie des sources mentionnées : 1) MEINTEL, Deirdre, 19912. « L'identité chez des jeunes Montréalais d'origine immigrée », dans : *Sociologie et sociétés*, vol. 24, n°2, 73-89 ; 2) STOICIU, Gina, 1985. « L'identité des jeunes immigrants », dans : *Humanitas*, vol. 9, 5-26. ; 3) LÊ, Huu-Khoa, 1985. *Les Vietnamiens en France. Insertion et identité*. Paris : L'Harmattan et CIEM.

mentionna qu'elle était de la même origine ethnique, mais résidante en Autriche, ils sont devenus plus accessibles et ont montré un vif intérêt pour cette recherche. Ils se sentaient plus solidaires et considéraient la chercheuse comme « une des leurs ». La majorité des Viéto-Montréalais a commencé à poser plusieurs questions sur la chercheuse elle-même, son mémoire, sa recherche, sa vie en Autriche, etc.

Trouver des personnes qualifiées à interviewer ne représentait pas un réel problème. Tous les jeunes Viéto-Montréalais ont tout de suite accepté de se faire interviewer. C'était un plaisir pour eux de pouvoir aider la chercheuse. Par la suite, les rendez-vous ont été fixés via courriel ou par appel téléphonique. La chercheuse a rappelé de nouveau les interviewés pour leur expliquer la procédure de l'entrevue.

1.2.3 Le portrait du groupe d'étude

Les deux parents des douze Viéto-Montréalais âgés de 18 à 27 ans, que nous avons interviewés en août 2011, sont d'origine vietnamienne. Étant donné que les recherches ne mettent pas l'accent sur une étude comparative entre les sexes, la répartition filles/garçons n'a pas été prise en compte. Cependant, nous avons noté, pour compléter, que ce groupe d'étude se compose de neuf garçons et trois filles.

Parmi les douze participants, six personnes sont nées au Viêtname, mais sont arrivées dans leur jeune âge (variant de 2 à 8 ans) à Montréal, principalement dans le cadre du programme de réunification familiale. L'autre moitié des répondants font partie de la deuxième génération et sont tous nés à Montréal. De plus, huit personnes habitaient encore avec leurs parents, deux personnes vivaient dans une colocation, une participante vivait avec son conjoint et une autre, avec son mari (c'est également la seule personne mariée dans ce groupe d'étude).

Tous les douze interviewés disent parler (au moins) trois langues : le français, l'anglais et le vietnamien. Ils sont plus à l'aise en français et leur connaissance en anglais varie d'une personne à l'autre. Cependant, aucune des personnes interrogées n'a perdu complètement leur connaissance en vietnamien. Selon leur propre évaluation, certains disent qu'ils maîtrisent bien leur langue maternelle, tandis que

d'autres parlent (un peu) moins bien le vietnamien. Dans le chapitre 5, nous analyserons davantage les compétences linguistiques de nos répondants.

Tableau 1 : Profil du groupe d'étude

Interview n°	1	2	3	4
Prénom ⁴	Van	Phuong	Hoang	Nam
Sexe	masculin	féminin	masculin	masculin
Année	1984	1985	1992	1991
Occupation	Ingénieur junior	Inhalothérapeute	Étudiant	Étudiant
Domaine d'études	Génie civil (Université de Montréal)	Psychologie (Université de Montréal)	Gestion (Cégep)	Construction (Cégep)
Arrivée à Montréal	1991 (âge : 7)	née à Montréal	né à Montréal	1999 (âge : 8)

Interview n°	5	6	7	8
Prénom	Chinh	Anh	Mai	Trung
Sexe	masculin	masculin	féminin	masculin
Année	1993	1988	1989	1993
Occupation	Étudiant	Étudiant	Étudiante	Étudiant
Domaine d'études	Science naturelle (Cégep)	Ergothérapie (Université McGill)	Optométrie (Université de Montréal)	Construction (Cégep)
Arrivée à Montréal	né à Montréal	né à Montréal	1991 (âge : 2)	2000 (âge : 8)

Interview n°	9	10	11	12
Prénom	Khanh	Bach	Giang	Thy
Sexe	masculin	masculin	masculin	féminin
Année	1986	1988	1990	1984
Occupation	Étudiant	Étudiant	Étudiant	Enseignante
Domaine d'études	Pharmacie (Université de Montréal)	Environnement (Université McGill)	Économie (Université de Montréal)	Enseignement (Université de Montréal)
Arrivée à Montréal	né à Montréal	1993 (âge : 5)	1998 (âge : 8)	née à Montréal

Leur niveau de scolarité n'était pas un critère obligatoire pour être un interviewé qualifié, mais il s'est avéré que tous les douze Viéto-Montréalais que nous avons rencontrés faisaient des études (pré-)universitaires ou venaient de les terminer au moment de la collecte de données. Quatre répondants étudiaient au *collège d'enseignement général et professionnel* (cégep), deux personnes faisaient leurs études à l'Université McGill, trois participants étudiaient à l'Université de Montréal, trois étaient déjà sur le marché de travail, mais avaient terminé leurs études à

⁴ Il est à noter que tous les prénoms ont été changés pour garder l'anonymat des personnes interviewées. Il s'agit donc des noms fictifs.

l'Université de Montréal. Leurs domaines d'études étaient principalement en sciences de la santé (ergothérapie, optométrie, pharmacie), de même qu'en enseignement, en économie, en génie civil et en administration. Il est intéressant de noter qu'aucun de ces douze répondants n'étudiait en lettres et sciences humaines.

1.2.4 Le déroulement des entrevues

En août 2011, douze Vietnamiens de Montréal, entre l'âge de 18 à 27 ans, ont été interviewés par la chercheuse au sujet de leur identité ethnoculturelle. Les entrevues se déroulaient en général chez les interviewés, chez la chercheuse ou dans un café à Montréal. Durant les premières minutes de l'entrevue, la personne interviewée et la chercheuse s'entretenaient habituellement et ont fait mutuellement connaissance. Les répondants se sentaient généralement à l'aise, et parlaient ouvertement et sans gêne de leur vie privée, leur sentiment, leurs opinions et leur vécu.

La durée moyenne des entretiens était de 50 minutes et chaque entrevue a été enregistrée avec le consentement de l'interviewé. Toutes les entrevues se sont déroulées sans problèmes en français, parfois les personnes interviewées ont recouru à des mots vietnamiens, lorsqu'ils parlaient des plats vietnamiens, des fêtes traditionnelles du Viêtname, etc.

Après l'enregistrement des entrevues, le *verbatim* a été transcrit afin de procéder à une analyse qualitative de contenu par thématique. Tous les enregistrements étaient de bonne qualité et compréhensibles. Le discours a été transcrit mot à mot afin de préserver l'authenticité et le naturel des entrevues. Il s'agit donc d'une reproduction exacte du vocabulaire des jeunes Viéto-Montréalais. Notons que le « ne », qui indique la négation, n'a pas été ajouté, que les mots non français sont mis en italique (p. ex. *chatter*, *nerd*, *gossip*, etc.) et que les marqueurs discursifs (tels que « tsé », « là », « pis », etc.) n'ont pas été omis.

1.3 Analyse qualitative du contenu

La méthode utilisée pour l'analyse de ces entretiens est basée sur *Die Qualitative Inhaltsanalyse* (Analyse qualitative du contenu) selon Mayring (2002). Cette méthode permet d'analyser le matériel étudié progressivement et propose de classer toutes les unités significatives dans une catégorie : « Qualitative Inhaltsanalyse will Texte systematisch analysieren, indem sie das Material schrittweise mit theoriegeleitet am Material entwickelten Kategoriensystemen bearbeitet » (Mayring 2000 : 114).

Le but de cette méthode n'est pas de généraliser le matériel, mais vise plutôt à interpréter le contenu du texte pour faire ressortir et décrire ses particularités. Bien que cette méthode n'implique qu'une procédure inductive, une procédure déductive ne peut pas être exclue dans cette présente analyse. Pour l'analyse qualitative des entretiens, nous avons approfondi des codes inductifs et déductifs pour les thèmes et sous-thèmes (voir Tableau 2) sur lesquels l'analyse est fondée dans l'ensemble.

Tableau 2 : Résumé des codes

Migration	Motifs du départ	
	Premières années	
Viêtnam	Image du Viêtnam	
	Vivre ou voyager	
	Image des Vietnamiens	
	Contact	Famille
		Musique, films et livres
		« Communauté »
Langue vietnamienne	Connaissances et utilisation	
	Valeur symbolique	
Sentiment d'appartenance	Mélange	
	Transformation de la vision	
Stéréotypes		
Valeurs et rôle de la famille	Relations avec la famille	Conflits
		Comportements
	Études et succès scolaire	
	Mariage	
	Comparaison	

2. DÉFINITIONS

2.1 Communauté, culture et ethnie

Le *Petit Robert* désigne une *communauté* comme un « groupe social dont les membres vivent ensemble, ou ont des biens, des intérêts communs » (Rey/Rey-Debove 2008 : 478). Selon le *Petit Robert*, le terme *ethnie* descend du grec *éthnos* « peuple, nation » et désigne un « ensemble d'individus que rapprochent un certain nombre de caractères de civilisation, notamment la communauté de langue et de culture » (Rey/Rey-Debove 2008 : 946).

L'*ethnicité* est un phénomène social complexe et controversé, par conséquent, ses définitions sont interminables et souvent infructueuses. Le terme *ethnique* est associé aux termes « groupe minoritaire », « race » et « nation », qui ont des acceptations similaires (cf. Devetak 1996 : 203).

D'après Schermerhorn, une *communauté ethnique* est un groupe d'individus, qui est uni en raison de son histoire, de sa mémoire collective et de ses différents éléments culturels :

« An ethnic group is defined here as a collectivity within a larger society having real or putative common ancestry, memories of a shared historical past, and a cultural focus on one or more symbolic elements defined as the epitome of their peoplehood. Examples of such symbolic elements are: kinship patterns, physical contiguity (as in localism or sectionalism), religious affiliation, language or dialect forms, tribal affiliation, nationality, phenotypical features, or any combination of these. A necessary accompaniment is some consciousness of kind among members of the group. » (Schermerhorn 1978 : 12).

Puisqu'il y a plusieurs sortes de *communautés ethniques*, il est difficile de définir ce terme, car on risque de l'homogénéiser (cf. Abuzahra 2011 : 28). Selon Hutchinson et Smith, il existe six caractéristiques principales des *communautés ethniques* :

- 1) *a common proper name* : chaque communauté ethnique dispose d'un nom spécifique qui la caractérise et qui sert à l'identification de ses membres.
- 2) *a myth of common ancestry* : cette caractéristique n'est pas basée sur des faits scientifiques, mais il s'agit plutôt d'un mythe. L'origine commune joue un rôle

important dans la formation d'un groupe ethnique et donne à une ethnie un sentiment de parenté.

- 3) *shared historical memories* : la conscience historique commune est un autre trait caractéristique d'une communauté ethnique. Ce sont les mémoires partagées d'un passé commun, dans lequel des héros, des événements ou des fêtes commémoratives sont au centre d'intérêt.
- 4) *one or more elements of common culture* : plusieurs éléments culturels, tels que la religion, des coutumes ou la langue, peuvent favoriser la construction identitaire d'une ethnie.
- 5) *a link with a homeland* : le rapport avec le pays natal au sens symbolique caractérise une communauté ethnique, car la présence physique n'est pas toujours possible. Plusieurs migrants vivent dans un nouveau pays, mais sont encore très attachés à leur pays d'origine.
- 6) *a sense of solidarity* : l'esprit de solidarité unit les membres d'une ethnie. Ces derniers se solidarisent dans des situations de crise et essaient de s'entraider et de se soutenir (cf. Hutchinson/Smith 1996 : 6).

Juteau-Lee observe que dans les discours sociologiques et de sens commun, le terme *ethnique* ne se limite généralement qu'aux immigrants ou à leurs descendants. Souvent, la définition des *groupes ethniques* est en rapport avec « l'ethnicité, ethnicité attribut, ethnicité-essence, ethnicité-reflet, cette ethnicité renvoyant à la spécificité et à la différence » (Juteau-Lee 1983 : 6). C'est-à-dire que certains individus seraient différents et spécifiques, tels que « leur tempérament, leurs qualités, leurs défauts, leurs traditions, leur nourriture [...] étant ethniques » (Juteau-Lee 1983 : 6), alors que d'autres individus représenteraient la norme et l'ensemble. Elle remet en question la définition générale du mot *ethnique* et nous signale l'exemple au Québec (cf. Juteau-Lee 1983 : 6) :

« [...] s'ils [les Franco-Canadiens] habitent au Québec, ils forment une nation, mais lorsqu'ils déménagent au Manitoba, ils font partie d'un groupe ethnique. Ce qui apparaissait indubitablement ethnique n'est pas toujours ethnique. Et ainsi s'écroulent nos certitudes... Qui est ethnique, qui n'est pas ethnique ? Quand est-on ethnique, quand ne l'est-on pas ? Qui est différent, qui n'est pas différent ? » (Juteau-Lee 1983 : 6)

Juteau-Lee considère donc tous les êtres humains comme porteurs d'ethnicité et expose :

« si l'on accepte [...] que l'ethnie est la forme caractéristique des groupements humains, que le groupe ethnique représente un phénomène historique et que l'ethnicité de chaque être humain reflète l'histoire de la société dont il est le produit, l'on acceptera également que tous les Québécois, qu'ils soient d'origine canadienne-française, canadienne-anglaise, haïtienne, italienne, grecque, etc. soit ethnique. » (Juteau-Lee 1983 : 7)

Selon Juteau-Lee, la désignation *communauté ethnique* n'est pas neutre, car elle énonce, au plan symbolique, « un statut concret de minoritaire » (Juteau-Lee 1983 : 7). Elle ajoute que les traits distinctifs des communautés ethniques ne sont pas au niveau culturel, mais au niveau de leur situation de minoritaire, et que « cette situation se traduisant par un fonctionnement politique qui leur est propre, puisqu'elles cherchent, à l'intérieur d'un espace restreint, à se gouverner sans gouvernement » (Juteau-Lee 1983 : 8).

De surcroît, les groupes ethniques ne sont pas invariables, au contraire, ils se rencontrent et subissent un processus de transformation, de reproduction ou d'assimilation (cf. Juteau 1999 : 13). Juteau distingue deux sortes d'ethnicités, qui possèdent deux faces, internes et externes. L'*ethnicité I* (interne) est assimilée par la socialisation et l'*ethnicité II* (externe), qui « se construit dans le rapport à l'autre que provoquent l'immigration, le colonialisme, l'annexion, l'esclavagisme » (Juteau 1999 : 21).

Dans le cas spécial du Canada et du Québec, la politique du multiculturalisme a encouragé les différentes ethnies à garder l'identité de leur culture d'origine et a donc favorisé la formation des communautés :

« Au Canada et au Québec, le multiculturalisme officiel a fortement incité les migrants originaires d'un même pays ou se rattachant à une même ethnie à préserver leur identité culturelle et à s'organiser en réseaux et en associations aptes à les représenter auprès de la société en général, donc à former des communautés. » (Dorais/Richard 2007 : 69)

Dorais et Richard considèrent donc les Viéto-Montréalais comme une *communauté ethnoculturelle* :

« Les Vietnamiens constituent ce que les médias, les services gouvernementaux et même plusieurs chercheurs appellent une communauté, c'est-à-dire un ensemble de

groupes et d'individus aux intérêts souvent compétitifs, mais qui sont unis par une histoire commune et des relations sociales partagées [...], dont l'interaction entraîne l'apparition de réseaux sociaux et d'institutions spécifiques. » (Dorais/Richard 2007 : 69 et 117)

Ils ajoutent qu'une « communauté peut ainsi être perçue comme un ensemble d'individus et de familles reliés les uns aux autres par des rapports de types divers, et ce, sans solution de continuité, ou presque » (Dorais/Richard 2007 : 71).

Pour Dorais et Richard, les *communautés ethnoculturelles* ne sont pas homogènes, bien au contraire. Leurs membres peuvent différer entièrement les uns des autres et sont de différentes couches sociales, certains sont riches, d'autres pauvres. Par exemple, les membres peuvent avoir des divergences au sujet de leur appartenance politique ou de leur croyance religieuse. Leur volonté ou leur degré d'intégration à la société hôte peuvent également différer (cf. Dorais/Richard 2007 : 69). À ce propos, Dorais et Richard remarquent ce qui suit :

« Ces différences de situations sont souvent fonction d'intérêts économiques, politiques et sociaux divergents, voire opposés. Les membres d'une "communauté" peuvent donc être profondément divisés. Malgré tout, les personnes appartenant à de tels groupes se reconnaissent généralement – et on leur reconnaît aussi – une certaine parenté historique et culturelle liée à leur origine commune et à un parcours migratoire qu'elles partagent en partie. » (Dorais/Richard 2007 : 69)

2.2 Identité, culture et ethnie

En fonction de la discipline, l'intérêt de recherche au niveau de l'identité peut varier. Dans les disciplines telles que la sociologie, l'anthropologie ou les sciences politiques, les chercheurs se penchent notamment sur « le caractère assigné de l'identité, sur l'élaboration et la négociation des différences entre groupes, ainsi que sur la dynamique de groupe révélatrice qui en découle » (Rummens 2010 : 7). En revanche, les recherches en psychologie et en médecine tendent à étudier l'émergence et la formation de l'identité d'un individu et abordent notamment le sujet de « la recherche d'identité, des crises d'identité, du concept de soi et de l'estime de soi » (Rummens 2010 : 7). Les sciences humaines mettent l'accent sur les différentes expressions des identités, tandis que les documents gouvernementaux, les recherches des sciences

politiques ou de la sociologie se concentrent sur la fonction de l'État au plan de la promotion des identités culturelles (cf. Rummens 2010 : 7).

Le phénomène de l'*identité* est très complexe, c'est pourquoi il est difficile de le définir. Haarmann constate que depuis les années 1960, le terme *identité* a pris de l'expansion au niveau de son emploi dans diverses disciplines scientifiques, voire dans l'usage général (cf. Haarmann 1996 : 218-219).

Selon le *Petit Robert*, le terme *identité*, issu du bas latin *identitas* et du mot *idem* « le même », signifie dans le contexte de la *communauté* un « caractère de ce qui est un » et au sens d'une *identité culturelle*, elle désigne d'un côté, un « ensemble de traits culturels propres à un groupe ethnique [...] qui lui confèrent son individualité [et de l'autre, un] sentiment d'appartenance d'un individu à ce groupe » (Rey/Rey-Debove 2008 : 1272).

Taboada-Leonetti indique le concept de la *double appartenance théorique de l'identité*, qui exprime que « l'identité est essentiellement un "sentiment d'être" par lequel un individu éprouve qu'il est un "moi", différent des "autres". [...] il s'agit d'un fait de conscience, subjectif, donc individuel [...], mais il se situe aussi dans le rapport à l'autre, dans l'interactif » (Taboada-Leonetti 1990 : 43). Taboada-Leonetti considère l'identité comme « l'ensemble *structuré* des éléments identitaires qui permettent à l'individu de se définir *dans une situation d'interaction* et d'agir en tant qu'acteur social » (Taboada-Leonetti 1990 : 44). Kretschmer définit l'identité de la manière suivante :

« [...] die Gleichheit zweier Erscheinungen oder wenigstens das, was bei beiden gleich ist verstehen; im engeren Sinn die persönliche Erkenntnis, von Tag zu Tag, durch Lebensabschnitte hindurch der Gleiche zu sein, was neben der unbedachten Evidenz voraussetzt, daß der Mensch eine Vorstellung von sich selbst und seinen Lebensbezügen in Vergangenheit und Zukunft hat. » (Kretschmer 1985 : 210)

Pour Taylor, l'*identité* est l'horizon moral de chaque individu qui définit ce qui est important pour ce dernier et qui forme un attribut personnel et particulier (cf. Taylor 1996 : 348).

Haarmann déclare que plusieurs éléments font partie de l'identité, tels que le « nom » d'un individu, la « couleur de peau », le « mode de vie », les « valeurs morales », le « système juridique » auquel un citoyen est soumis, son « monde de travail », etc. (cf. Haarmann 1996 : 219). Taboada-Leonetti y ajoute d'autres éléments identitaires : la « profession », le « sexe », les « qualités », l'« âge », les « références idéologiques », etc. (cf. Taboada-Leonetti 1990 : 46).

Au sujet de l'*identité collective*, Kremnitz souligne le rôle important de la « langue », de la « nation » et de la « religion », qui peuvent assurer la permanence de l'identité d'un groupe. Kremnitz remarque qu'elle peut se former, se dissoudre et n'existe donc que dans l'espace et dans le temps (cf. Kremnitz 2004 : 89 et 95).

De même, il faut prendre en considération de quelle manière l'identité est en corrélation avec des termes « ethnicité », « culture » ou « langue » (cf. Haarmann 1996 : 219). Cependant, l'identité n'est pas qu'une catégorie, mais plutôt « [...] eine übergreifende Größe, zu der [die Sprache und Kultur] in Abhängigkeit stehen. Kultur- und Sprachfähigkeit sind ohne Identität als ihre Voraussetzung nicht denkbar » (Haarmann 1996 : 219). Selon Haarmann, l'identité est une nécessité pour l'individu et elle indispensable à la formation de groupes :

« Identität ist eine Notwendigkeit für das Individuum, sein Verhalten (d.h. seine Ideenwelt, sein Fühlen und sein interaktives Handeln) auf die Bedingungen seiner Umwelt abzustimmen. Ebenso ist Identität eine *conditio sine qua non* der Gruppenbildung, d.h. der Einbindung von Individuen in eine Gruppenformation, und der Abgrenzung dieser Formation gegenüber anderen Gruppen. » (Haarmann 1996 : 222).

Quant à l'*identité ethnique*, Hutchinson et Smith remarquent ce qui suit : « “Ethnic Identity” [...] refer to the individual level of identification with a culturally defined collectivity, the sense on the part of the individual that she or he belongs to a particular cultural community » (Hutchinson/Smith 1996 : 5).

L'*identité ethnique* n'est pas quelque chose de fixe, d'inflexible ou de constant, bien au contraire. Elle ne cesse de se transformer et la coexistence d'une identité multiethnique est possible (cf. Devetak 1996 : 204). Devetak met en évidence qu'au sein d'une *identité ethnique* « there are often increasingly specific (sub)ethnic

identities nesting vertically one within the other [...], ethnic identity is only one of many identity options » (Devetak 1996 : 204-205).

Au Canada, il y a de nombreuses recherches qui s'orientent particulièrement sur les questions d'identité : l'« identité culturelle », l'« identité sociale », l'« identité linguistique », l'« identité nationale », l'« identité régionale », l'« identité raciale », l'« identité religieuse », l'« identité de groupe », l'« identité ethnique », etc. (cf. Rummens 2000 : 3). La plupart des recherches se concentrent notamment sur l'*identité ethnique*, qui mettent l'accent sur

« [...] les descriptions, l'expression, les récits ou les discours sur l'expérience ethnique. Elle se penche sur l'actualisation de soi ethnique, la prédominance du caractère ethnique, l'ethnicité symbolique, les préférences sociales, ainsi que la portée et le sens sociaux. Il est question dans certains documents des perceptions de l'actualisation de soi et de l'identité sociale, des préférences (sociales ou autres), de l'importance et du sens sociaux ainsi que de l'appartenance à des catégories sociales ; dans d'autres, on s'intéresse à divers schémas d'identification, à l'existence d'identités mixtes et au phénomène de l'identité transnationale. » (Rummens 2010 : 10)

Dans le cas particulier des Vietnamiens de Montréal, Méthot parle d'une *identité ethnoculturelle* au lieu du terme plus courant, *identité ethnique*, car elle énonce non seulement l'appartenance à une ethnie, mais aussi à une culture. Selon Méthot, l'identité indique donc les sentiments d'appartenance lesquels éprouvent un individu et « qui lui permettent de se concevoir, de se définir et de se situer par rapport aux autres (importance ici de l'interaction) » (Méthot 1995 : 45).

Il ne s'agit pas seulement de l'appartenance à une ethnie, mais aussi à une culture, à certaines valeurs, à une structure familiale, à une langue, etc. Méthot stipule que ni les groupes ethnoculturels, ni l'identité ne sont rigides et ils n'ont donc pas de limites fixées (cf. Méthot 1995 : 45). Quant à l'*identité culturelle* et à l'*identité ethnique*, Méthot met en relief qu'il existe deux concepts différents, qui sont en général sous-entendus. Il est donc nécessaire de faire une distinction entre l'*identité culturelle* qui est « mise en acte de la socialisation d'*Ego* dans une culture donnée », alors que l'*identité ethnique* est une « catégorisation de son groupe d'appartenance dans le cadre de rapports sociaux inégalitaires » (Méthot 1995 : 45).

Dans le chapitre 5, nous reviendrons sur l'identité et nous nous verrons en détail la construction et l'expression de l'identité ethnoculturelle avec pour exemple les jeunes Viéto-Montréalais de l'âge de 18 à 27 ans.

3. MIGRATION : DU VIÊTNAM À MONTRÉAL

3.1 Quelques éléments d'histoire du Viêtname

Cette région tropicale, qui se trouve dans l'Asie du Sud-Est orientale, est nommée la République socialiste du Viêtname depuis 1977. Aujourd'hui, elle a une population⁵ de plus de 80 millions et se divise du nord vers le sud en trois grandes régions : Bac Bô, Trung Bô et Nam Bô qui sont équivalents des anciens noms français de Tonkin, Annam et Cochinchine. La capitale Hanoi se trouve au nord du Viêtname, tandis que Saigon (aujourd'hui Hô Chi Minh-Ville) est de l'autre côté, au sud. Le Viêtname est un pays avec de grands contrastes ethniques et il est très riche et complexe sur les plans ethnographiques (cf. Méthot 1995 : 61-62).

Dans le passé, le Viêtname a été plusieurs fois l'objet de nombreuses occupations. De 111 av. J.-C. à 939 de notre ère, il a été occupé par son voisin, la Chine. L'influence de la Chine sur le Vietnam a été très importante pendant cette période. Elle a participé à la formation de sa civilisation. Mise à part des influences religieuses – le confucianisme⁶ (la doctrine familiale et sociale), le taoïsme et le bouddhisme mahayana –, la Chine lui a transmis également l'écriture idéographique, qui a été cependant remplacée par l'alphabet latin au XX^e siècle. En ce qui concerne la langue vietnamienne, mis à part des emprunts chinois du langage littéraire, elle se distingue complètement de celle de la Chine. Après 900 ans (du X^e au XIX^e siècle) d'indépendance du Viêtname sous régime monarchique, elle était la victime du colonialisme européen au milieu du XIX^e siècle. Intéressée par la richesse de cette partie du monde, la France a occupé le Sud-Viêtname en 1859. Par la suite, en 1867, elle y a instauré la colonie de Cochinchine et a choisi Saigon pour la capitale. Dans les années suivantes, le Cambodge (en 1863), le voisin de Cochinchine, le Nord-Viêtname (le Tonkin, en 1883) et le centre du Viêtname (l'Annam, en 1884) devenaient des protectorats français (cf. Dorais/Richard 2007 : 17-18).

⁵ La population se compose majoritairement des *Viêt* ou *Kinh* (Vietnamiens de souche, 88%), des trois minorités *nationales*, les *Khmer Krom*, les *Hoa*⁵ et les *Cham*, et il y a plus de 60 minorités *ethniques* (cf. Méthot 1995 : 61-64).

⁶ Notons que le Viêtname s'est développé dans le monde confucianiste, contrairement à tous les pays du Sud-Est asiatique qui ont eu plutôt une influence hindoue (cf. Willmott 1980 : 77).

À partir de 1940, les révolutionnaires locaux, les *Viêt Minh* (*Viêt Nam Doc Lap Dong Minh*), ont mené une guerre de résistance non seulement contre les Français, mais aussi contre les Japonais. Après la capitulation en août 1945, qui marque la fin de la Deuxième Guerre mondiale, le révolutionnaire vietnamien Nguyễn Ai Quốc (alias Hô Chi Minh, « celui qui éclaire ») a proclamé l'indépendance du Viêt Nam le 2 septembre 1945 à Hanoi (cf. Wurfel 1980 : 114). Peu après, la France a essayé rapidement de récupérer le contrôle de la région, ce qui déclencha une guerre entre les troupes françaises et les *Viêt Minh*. Après huit ans, cette guerre d'Indochine (de 1946 à 1954), qui s'est terminée avec la victoire du *Viêt Minh* à Diên Biên Phu, a mis fin au colonialisme français au Viêt Nam (cf. Chi 1980 : 26). En juillet 1954, l'indépendance du Cambodge, du Laos et du Viêt Nam est consacrée par la Conférence de Genève. Par la suite, le Viêt Nam s'est divisé en deux États indépendants. Au Nord, la République démocratique du Viêt Nam avec Hanoi pour capitale, appuyée par l'U.R.S.S. et la Chine, au Sud, la République du Viêt Nam avec Saigon pour capitale, soutenue par les Américains. En conséquence plus de 870 000 Nord-Vietnamiens (majoritairement des catholiques) ont décidé de s'installer au Sud-Viêt Nam, alors que beaucoup moins de personnes du sud (seulement 155 000) ont fait le voyage inverse (cf. Condominas 1982 : 28).

En 1960, puisque les forces communistes sont restées subrepticement au Sud pour combattre le gouvernement de Saigon, les États-Unis ont pris la décision d'intervenir directement. Ces derniers, qui avaient financé la guerre depuis 1950, ont donc envoyé des troupes américaines au Viêt Nam à partir de 1965. Cette guerre, marquée par des bombardements intensifs des États-Unis au Nord et dans plusieurs régions du sud, a fini par la retraite des troupes américaines en 1973 et par l'invasion des unités nord-vietnamiennes à Saigon en 1975 (cf. Dorais/Richard 2007 : 19-20 ; Méthot 1995 : 73).

3.1.1 Les dévastations de la guerre et ses conséquences

En Indochine, le printemps 1975 est marqué par une période de grands bouleversements politiques et a annoncé en même temps leur entrée dans le monde socialiste : « la victoire des Khmers rouges à Phnom Penh (17 avril), des communistes

vietnamiens à Saigon (30 avril) et du Pathet Lao à Vientiane (11 mai) » (Méthot 1995 : 91). L'instauration des nouveaux régimes a provoqué l'exode d'une première vague de réfugiés à la recherche de leur liberté.

De 1965 à 1973, les forces des États-Unis ont lancé 7,8 millions de tonnes de bombes⁷ sur l'Indochine, tandis que pendant la Deuxième Guerre mondiale trois fois moins ont été larguées sur l'Europe. Le plan Marshall, son haut niveau d'industrialisation et de modernisation ont été une des raisons pour laquelle l'Europe a été capable de se relever de ses ruines. En revanche, la situation au Viêtnam a été différente, car aucune des réparations promises⁸ par Henry Kissinger n'a été réalisée (cf. Condominas 1982 : 53). Les conséquences ont été donc plus graves et destructives, car à part les bombes, il faut aussi ajouter les 71 millions de tonnes de produits chimiques de défoliation qui ont détruit les régions entières au Sud, et la destruction des hôpitaux, des moyens de communication et de la structure industrielle et urbaine au Nord (cf. Pottier 1982 : 97).

Les conditions de vie étaient donc très affectées et le bombardement des campagnes, une des stratégies pour détruire la production agricole, n'a pas facilité la situation. Par conséquent, à partir de 1968, presque 10 millions de Vietnamiens, principalement des paysans, ont été obligés de se réfugier dans les villes et dans les camps qui avaient été créés pour héberger ce grand nombre de réfugiés. En 1964, la ville de Saigon, par exemple, le nombre d'habitants était d'environ 2 431 000, mais en 1974, on comptait plus de 4 millions d'habitants. Durant ce temps, le contraire se passait au Nord-Viêtnam : les bombardements ont causé une évacuation des villes et la population rurale a augmenté. L'économie du Sud- et Nord-Viêtnam a beaucoup souffert à cause des conséquences catastrophiques de cette guerre, entre autres la famine et le grand taux de chômage, et seulement à Saigon, il y avait à ce moment-là plus de 1 million de chômeurs (cf. Méthot 1995 : 92 ; Pottier 1982 : 96-100).

⁷ Il est à noter qu'il s'agit seulement de bombes aériennes. Il faut également considérer l'artillerie, les mines, etc. Selon les experts, jusqu'au début 1974, environ 13,5 millions tonnes d'explosifs ont été utilisés par les forces américaines (cf. Condominas 1982 : 53).

⁸ Au début du février 1973, lors de sa visite éclair à Hanoi, le secrétaire d'État Henry Kissinger promettait de donner 4,2 milliards de dollars pour l'après-guerre (cf. Condominas 1982 : 195).

3.1.2 Les phases de l'exode des réfugiés : 1975-1980

Néanmoins, la guerre ou la situation économique n'ont pas été les seules raisons expliquant l'exode vietnamien. Il faut aussi considérer le nouveau régime instauré par le Nord-Viêt Nam vainqueur et le système économique qu'ils ont établi parallèlement (cf. Pottier 1982 : 96-97). Selon Pottier, il y avait des phases distinctes de l'exode de 1975 à 1980, qu'il présente dans un rapport de synthèse sur les motivations des réfugiés vietnamiens.

De mai 1975 à mars 1978, Pottier note qu'il s'agissait d'une phase de réconciliation nationale qui a été caractérisée par des événements symboliques. La « remise en état de la ligne de chemin de fer Hanoi-Saigon (juin 1976), la réunion des familles séparées pendant la guerre, mise en place d'un gouvernement et d'un parlement uniques (juillet 1976) ; élection générale des Comités populaires à tous les échelons » (Pottier 1982 : 104). Pendant ces années, le gouvernement a établi les Zones d'Économies Nouvelles (Z.E.N.) afin de résoudre le problème du chômage dans les régions urbaines. Les Z.E.N. ont poursuivi le but de déplacer, dans une période de vingt ans, une dizaine de millions de Vietnamiens des régions surpeuplées vers les Hauts-Plateaux, pour le défrichage de terres nouvelles (5 millions d'hectares) à cultiver. Pendant les deux premières années, ils ont cherché à transplanter 2 millions d'habitants de la ville (1 million devait être originaire de Saigon) dans les Z.E.N. Par suite d'une limitation des ressources disponibles, la réalisation des Z.E.N. a été affectée négativement et leur projet a été retardé. Dans la première phase, seulement deux tiers de leur but ont été réalisés : fin 1977, seulement 1,3 million d'habitants de la ville se sont installés dans les Z.E.N., d'entre eux, il y avait 700 000 personnes de Saigon. Dans un rayon de 50 km autour de Saigon, les Z.E.N. semblaient fonctionner, mais au-dehors de ce rayon les colons ont été confrontés avec plusieurs problèmes tels qu'un manque d'eau ou la persistance du paludisme (cf. Pottier 1982 : 104-107). D'après Pottier, la population du Sud-Viêt Nam a conçu le « volontariat » désiré par la politique des Z.E.N. « comme une sorte de châtiment à infliger aux "réactionnaires" » (Pottier 1982 : 107). Les volontaires avaient le « choix » entre les Z.E.N. et la rééducation politique (militaires et fonctionnaires de l'ancien régime, etc.). Les conditions d'installation ont été parfois effroyables, c'est pourquoi quelques colons se

sont vus obligés de rebrousser chemin, car ils n'étaient pas capables de subsister dans les zones où ils avaient été envoyés. Dans la majorité des cas, quand ils arrivaient dans leur ville d'origine, ils ont constaté que leur ancienne maison a été soit donnée à d'autres personnes, soit utilisée pour quelque chose d'autre (cf. Pottier 1982 : 107).

Tous les régimes autoritaires connaissent une période de radicalisation de sa politique. Celle du Viêtnam s'est étendue entre mars et décembre 1978. Ainsi, une *campagne d'abolition du commerce privé* a été promulguée le 23 mars 1978. Ce décret a touché avant tout les *Hoa*, mais aussi beaucoup de Vietnamiens de souche. La vie de la population a été considérablement affectée par la désorganisation des circuits de distribution, parce que les magasins d'État n'étaient pas en mesure de satisfaire la demande. Par conséquent, la population se trouvait dans une situation de pénurie qui a fait apparaître le marché noir, le favoritisme, les passe-droits, les cartes de ravitaillement, etc. La population au Sud-Viêtnam, qui se croyait occupée par les gens du Nord, avait même la conviction que le gouvernement avait l'intention de l'affamer afin de mieux le soumettre (cf. Pottier 1982 : 108-109). Méthot observe que « durant cette période une gestion à la fois autoritaire et inefficace, l'absence de libertés démocratiques, un climat de répression, des limitations à la liberté de circuler, ainsi que l'organisation de la surveillance mutuelle » (Méthot 1995 : 93). Parallèlement, les conflits contre les Khmers rouges et les Chinois se renforçaient. Au moment où les Khmers rouges se sont emparés de Phnom Penh, ils ont commencé à expulser des Cambodgiens d'origine vietnamienne et ont poursuivi entre 1977 et 1978. Au cours de l'année 1978, à peu près 88 700 *boat people* (réfugiés de la mer), dont la grande majorité était d'origine chinoise, ont quitté le pays. Ils avaient peur d'être persécutés par les Vietnamiens pendant la guerre avec la Chine (cf. Pottier 1982 : 109-110).

Au cours des mois de janvier à mars 1979, le Viêtnam se trouvait de nouveau dans une période de conflits militaires. De janvier à février, l'armée vietnamienne a fait la guerre aux Khmers rouges du Cambodge et en est sortie vainqueur. En dépit de sa victoire, le Viêtnam a payé cher pour ses opérations militaires. En raison de son offensive, l'aide internationale, qu'elle recevait des pays tels que le Japon, l'Australie ou la Suède, a été interrompue. Pendant cette période, les départs se sont accélérés à grande vitesse. Du 1^{er} janvier au 31 mars 1979, environ 31 900 *boat people* ont quitté

le Viêtnam, la majorité d'entre eux était sans doute d'origine chinoise. La guerre et ses conséquences ont poussé au départ. D'une part, les jeunes avaient le désir d'échapper à la mobilisation, d'autre part, bien que le peuple vietnamien soit un peuple très courageux, après 30 années de guerre, il se sentait las et avait peur de la Chine.

Les mois suivants, de mars à juillet 1979, a été la période la plus critique pour les réfugiés. Les fonctionnaires vietnamiens ont continué à appliquer contre les *Hoa* des mesures d'expulsion avec plus de sévérité, et sûrement avec un certain désir de vengeance. Finalement, la Conférence de Genève a mis le gouvernement vietnamien face à ses responsabilités internationales et l'a forcé à cesser ses mesures d'expulsion contre les *Hoa* (cf. Pottier 1982 : 110-114).

Comme le montrent les événements, de nombreuses raisons ont fait que les Vietnamiens se sont sentis obligés de quitter leur pays. Selon Méthot, les premiers départs ont été motivés par leurs craintes. Pour certains on comprendra aisément que la rééducation et l'emprisonnement aient poussé au départ (cf. Méthot 1995 : 93). Pour les autres, l'exil s'explique par de mauvaises conditions de vie et une situation économique et politique difficiles :

« [...] le chômage, la misère, l'absence totale de liberté, l'oppression constante, les tracasseries des autorités de quartier ou encore l'absence de perspectives d'avenir pour les enfants des familles bourgeoises, qui se voyaient interdire l'accès à l'université. » (Méthot 1995 : 94)

Condominas ajoute que les motifs des réfugiés ne se résument pas à échapper aux méfaits des communistes, il s'agissait également « de fuyard, anciens collaborateurs des Américains ou individus incapables de se mettre au travail [...] » (Condominas 1982 : 53).

3.1.3 Les différentes sortes de départs

De nombreuses raisons ont motivé les Vietnamiens à quitter le Viêtnam et nombreux sont ceux qui ont pris cette décision. Avant l'arrivée des troupes nord-vietnamiennes, le 29 avril 1975, environ 160 000 Vietnamiens (principalement des *Viêt*) ont quitté

Saigon avec les Américains (cf. Méthot 1995 : 94). Cependant, la bourgeoisie intellectuelle de Saigon a décidé d'y rester : d'un côté, elle espérait la paix et désirait la réconciliation nationale au Viêtname, de l'autre, elle voulait contribuer à l'établissement d'un nouveau Viêtname (cf. Pottier 1982 : 100).

Plusieurs départs ont été organisés par les Américains et par leurs alliés. Les réfugiés, qui appartenaient avant tout à la bourgeoisie urbaine, ont rejoint par avion une base militaire américaine dans l'île de Guam et en Californie (cf. Dorais/Richard 2007 : 19-20). Contrairement à cette première vague de réfugiés qui sont partis par avion, l'expérience des *boat people*, qui ont quitté le pays par la voie maritime, était beaucoup plus pénible.

Selon les statistiques du *Haut Commissariat des Nations unies pour les réfugiés* (UNHCR), les départs par bateaux ont commencé au milieu de l'année 1975 et ont augmenté d'après la gravité des événements (cf. Pottier 1982 : 90 et 105). En 1987, le nombre des *boat people* a augmenté d'un coup (il y avait dix fois plus de réfugiés de la mer que l'année précédente) sûrement à cause de l'abolition du commerce privé et la répression ambiante. La guerre contre la Chine et les Khmers rouges, en 1979, était une raison supplémentaire pour désirer le départ.

Les circonstances des départs n'étaient pas faciles. D'un côté, l'organisation était compliquée, de l'autre, les réfugiés n'avaient pas la garantie d'arriver à destination. À ce propos, Méthot renvoie au rapport sur les réfugiés vietnamiens de Mignot dans lequel ce dernier explique quatre sortes de départs : « les *officiels* (inscrits auprès des autorités), les *semi-officiels* (organisés par un intermédiaire), les *clandestins* (mais sous la protection d'une autorité locale que l'on payait pour assurer sa sécurité au point de départ) et ceux *tout à fait clandestins* » (Méthot 1995 : 94), qui étaient sûrement les plus risqués (cf. Méthot 1995 : 94 ; Mignot 1984). Pourtant tous ces départs représentaient un danger pour les *boat people*. La loyauté des organisateurs n'était pas garantie, les bateaux n'étaient pas fiables. Ils n'étaient même pas à l'abri de se faire enlever par des pirates qui les tortureraient, les violeraient et leur voleraient tous leurs biens.

En dépit des dangers connus, les *boat people* étaient prêts à tout pour récupérer leur liberté (cf. Condominas 1982 : 63). Pour atteindre leur but, Méthot mentionne qu'il fallait passer trois ans dans un camp de rééducation pour essayer de partir, cinq ans pour avoir encouragé quelqu'un à partir et dix ans pour l'organisation d'un départ. Le « programme » de ces camps était composé de cours idéologiques et de travaux durs et pénibles (cf. Méthot 1995 : 94-95). D'après Pottier, probablement plus de 900 000 *boat people* ont quitté, ou ont essayé de quitter le Viêtnam entre 1975 et 1980. Parmi eux environ 25 % étaient des Vietnamiens de souche et 75 % étaient des *Hoa* (cf. Pottier 1982 : 91).

3.1.4 La situation des camps de réfugiés

Entre 1975 et 1980, l'arrivée d'un grand nombre de réfugiés a causé une véritable hémorragie dans les camps des pays sud-est asiatiques. Les dispositions prises par les dirigeants politiques des États concernés comme la Malaisie, à savoir, faire appel aux pays occidentaux, étaient parfois drastiques. Le 15 juin 1979, le vice-premier ministre de Malaisie Dr Mahathir a déclaré que les *boat people* vietnamiens qui descendraient sur leur terre seraient accueillis de coups de fusil. La politique malaisienne cherchait à remorquer les bateaux pour les ramener en pleine mer, après les avoir réapprovisionnés. La Malaisie n'était pas le seul pays à avoir choisi cette politique radicale pour exprimer sa frustration à l'égard d'une situation sans contrôle. D'autres pays de premier asile tels que la Thaïlande et Hong Kong ont adopté la même position à la fin des années 1980 (cf. Stubbs 1980 : 129). Les gros titres de certains journaux reflétaient bien l'opinion politique de cette époque : « Hong Kong rejette ses *boat people* à la mer » (*Libération*, octobre 1989), « Thailand Slams the Door on Refugees » (*Asian Wall Street Journal Weekly*, janvier 1989) et en mars 1989, *Le Monde* écrivait sur la politique thaïlandaise qu'elle était « unilatérale, systématique et brutale de refoulement » (Méthot 1995 : 95).

Uniquement au cours de l'année 1979, le Sud-Est asiatique a été le lieu de la migration de plus de 1,5 million de personnes. Les camps étaient pleins : le Pulau Bidong, en Malaisie, dont la capacité d'hébergement était de 12 000 réfugiés, a

finalement accueilli jusqu'à 25 000 personnes. En 1989, la ville de Hong Kong a logé 56 000 réfugiés vietnamiens, dont 32 000 étaient arrivés la même année.

La situation dans les camps à Hong Kong, mais aussi dans les autres pays sud-est asiatiques, était ignoble et chaotique. Les camps, de vieux hangars, qui à l'origine avaient été construits pour accueillir quelques centaines de personnes, ont accepté plus de 5 000 personnes, majoritairement des enfants. En général, ils étaient situés à la périphérie, loin des agglomérations. De cette manière, les autorités pouvaient contrôler plus facilement les entrées. L'hébergement des réfugiés était de gros baraquements dépouillés qui étaient clôturés de barbelés, voire de remblais hauts de plusieurs mètres. Étant donné que l'espace était très limité, les réfugiés étaient littéralement empilés sur des planches d'un mètre sur deux. La vie dans les camps était pénible et épuisante : surveillés par les militaires, les réfugiés devaient suivre des règles strictes et travailler dur. En outre, les viols, la violence et le racisme envers les Vietnamiens y étaient fréquents et faisaient partie du quotidien. Dès l'arrivée de la grande masse de réfugiés, le racisme antivietnamien s'est propagé de plus en plus dans le peuple de Hong Kong ayant écrit sur de grands calicots en anglais et en chinois : « Pas de *Viêt* ici ! » (Méthot 1995 : 95). Il y avait même des manifestations de la population de Hong Kong qui a exigé de les expulser et refouler en mer. Les seules perspectives qui restaient pour les réfugiés vietnamiens étaient restreintes : soit ils avaient de la chance d'immigrer dans un pays tiers, dont le Canada, mais la probabilité de correspondre aux critères de sélection était faible, soit, ils devaient retourner au Viêt Nam (cf. Méthot 1995 : 95-96).

Les expériences vécues par les réfugiés dans les camps les ont sans aucun doute marqués à vie. Il faut donc prendre en compte l'important impact que la vie dans un camp de réfugiés a pu avoir sur leur adaptation au nouveau pays. Tous les réfugiés ont quitté leur pays natal pour retrouver leur liberté et avoir une meilleure vie. Pour la majorité des réfugiés, leur séjour au camp a fait naître une rupture culturelle, comme elle représente un déracinement culturel et émotif (cf. Méthot 1995 : 97) :

« La rupture avec son groupe d'appartenance, l'éclatement de son tissu social, de même que la modification des relations hommes/femmes/enfants ne peuvent, à long terme, que provoquer l'isolement et la perturbation de l'identité personnelle. L'arrivée dans le

pays d'asile est une fin heureuse, mais aussi le début d'une nouvelle vie où d'autres difficultés seront à surmonter. » (Méthot 1995 : 97)

3.2 Vagues de migration vietnamienne à Montréal

Avant 1975, des Vietnamiens de la classe favorisée avaient émigré et vivaient éparpillés à l'étranger, principalement en France. Depuis les bouleversements tragiques survenus en 1975 en Indochine, c'est-à-dire après la chute du Sud-Viêt Nam, on est passé à une migration forcée ; des milliers d'Indochinois ont quitté chaque année leur pays à la recherche d'une nouvelle patrie (cf. Chan 1987 : 119).

Les Vietnamiens étant très attachés à leur terre natale et vivre à l'étranger, à la façon des *Viêt Kiêu* (Vietnamiens d'outre-mer), étant mal vu, peu d'entre eux vivaient hors du Vietnam avant la chute de Saïgon en avril 1975. Néanmoins, en raison de la situation politique et socioéconomique difficile qui a affecté l'Asie du Sud-est à la fin de la guerre du Viêt Nam, plus d'un million de Vietnamiens et de *Hoa* ont décidé d'abandonner leur patrie afin de chercher refuge et sécurité à l'extérieur du Viêt Nam. Les provinces canadiennes, notamment l'Ontario et le Québec, sont depuis quelques décennies des lieux d'asile importants pour les réfugiés et immigrants d'origine vietnamienne (cf. Dorais/Richard 2007 : 21-22).

Pottier remarque que les Vietnamiens possédant de meilleures connaissances en français qu'en anglais ont généralement décidé d'aller au Canada plutôt qu'en France : d'un côté, à cause du traumatisme lié au communisme, et de l'autre, ils avaient peur de la possibilité d'une prise de pouvoir du parti communiste en France. Ils estimaient que les pays européens étaient plus menacés par les communistes que l'Amérique du Nord ou l'Australie. Les Vietnamiens allaient en France pour des raisons familiales ou pour l'obtention d'un visa d'entrée pour les pays nord-américains (pour ceux qui se sont déjà établis en France) (cf. Pottier 1982 : 173).

3.2.1 Les premiers immigrants : avant 1975

À partir de 1950, il y avait quelques dizaines d'étudiants, en majeure partie des hommes issus de familles de la classe moyenne supérieure, qui se sont établis au

Québec. Ils ont profité des subventions payées par l'Église catholique ou des bourses canadiennes autorisées dans le cadre du Plan Colombo⁹. Ces arrivées ont continué pendant les années 1950 et 1960. Étant donné que leur deuxième langue était souvent le français (la langue imposée par l'ancien colonisateur), ils se sont inscrits aux universités francophones du Québec : l'Université Laval à Québec et l'Université de Montréal. Dans quelques rares cas, ils ont complété leur formation dans des institutions du Canada anglophone (cf. Dorais 1987 : 92-93 ; Dorais/Richard 2007 : 22 et 168).

En 1954, en conséquence de la prise de pouvoir par les communistes au Viêtnam du Nord, une vingtaine de religieuses carmélites de Hanoi ont rejoint les étudiants vietnamiens déjà installés au Québec. Ils ont reçu l'asile politique au Canada et se sont établis dans un couvent de la région du Lac-Saint-Jean (cf. Dorais/Richard 2007 : 22).

Il y avait aussi des centaines d'étudiants vietnamiens de la classe supérieure qui ont choisi le Canada pour leurs études. Étant donné que le Sud-Viêtnam a interdit les études en France dans les années 1960, ils ont fait leurs études dans les universités francophones du Québec. À la fin de leurs études, plusieurs étudiants vietnamiens sont rentrés au pays pour transmettre les connaissances acquises à l'étranger, mais la plupart d'entre eux ont décidé de rester au Québec, entre autres, pour éviter les conditions difficiles que vivait le Viêtnam (cf. Méthot 1995 : 97). Ils se sont donc arrangés pour rester au Québec et, en général, ils ont trouvé des postes de professeurs universitaires, ingénieurs ou hauts fonctionnaires. Certains se sont mariés, souvent avec des femmes franco-canadiennes, et se sont établis au Québec (cf. Dorais 1991 : 554). À la fin de 1974, quelques mois avant la chute de Saïgon, environ 1 500 habitants d'origine vietnamienne vivaient au Canada. Nous précisons que la majorité d'entre eux était au Québec. Il s'agissait principalement d'étudiants, d'anciens étudiants et de leurs enfants nés au Canada.

⁹ C'est « un programme international visant à former des jeunes Asiatiques, qui devaient ensuite retourner dans leur pays pour contribuer à son développement » (Dorais/Richard 2007 : 22). En 1950, le Plan Colombo a été établi à Londres par l'Australie, le Canada, l'Inde, Sri Lanka, la Nouvelle-Zélande, le Pakistan et le Royaume-Uni. En 1951, le Sud-Viêtnam s'est affilié à ce programme (cf. Huy/Louder 1987 : 144).

En 1975, près de 800 Vietnamiens sont venus à Montréal, dont la plupart se sont installés autour de l'Université de Montréal. En 1964, l'Association des étudiants vietnamiens à Montréal a été fondée. Son but était d'aider les étudiants à s'adapter facilement à la vie universitaire et d'organiser occasionnellement des rencontres, entre autres pour célébrer des fêtes vietnamiennes traditionnelles, par exemple, le *Têt*, le Nouvel An lunaire (cf. Dorais/Richard 2007 : 22).

3.2.2 Première vague d'immigration : 1975-1976

Le début de la principale immigration a été déclenché par l'effondrement de la République du Sud-Viêt Nam au printemps 1975. Par conséquent, lors de la prise du pouvoir communiste, environ 130 000 Vietnamiens du Sud, paniqués, ont quitté leur pays et le premier groupe de réfugiés politiques arrivait à Montréal (cf. Weggel 1997 : 166). Au fil des prochains mois pendant les années 1975 et 1976, le gouvernement canadien a recueilli plus de 3 000 Vietnamiens. Selon Dorais et Richard, lors de la première vague il y avait quelque 6 500 réfugiés politiques qui sont immigrés et qui avaient en général moins de 30 ans. Parmi eux se trouvaient surtout des professionnels, fonctionnaires et commerçants en majeure partie des classes moyennes supérieures urbaines¹⁰. Il s'agissait donc d'un groupe assez homogène, car la majorité d'entre eux a poursuivi des études avancées (cf. Dorais/Richard 2007 : 21-22). La plupart étaient également des « dirigeants (civils et militaires) proches du pouvoir du Viêt Nam du Sud [qui ont été] évacués, souvent en catastrophe, par les forces armées américaines » (Dorais/Richard 2007 : 23). Les réfugiés venaient rejoindre des enfants, frères ou sœurs qui étaient déjà établis au Canada, notamment au Québec (65 %). La majorité était donc instruite, économiquement à l'aise et parlait le français ou l'anglais (cf. Méthot 1995 : 97-98).

Après la dissolution de l'Association des étudiants vietnamiens le 2 mai 1975, quelques-uns des 4 000 réfugiés vietnamiens, qui sont arrivés entre mai et septembre à Montréal, ont fondé un nouvel organisme fin 1975 : *l'Association des ressortissants vietnamiens au Canada (Hoi Viêt Kiêu Canada)* qui a changé de nom quelques années

¹⁰ Le 18 mai 1975, *La Presse* de Montréal écrit un article sur les réfugiés vietnamiens, déjà arrivés à Montréal en 1975 : « On compte des professeurs, des médecins, des pharmaciens, des pilotes d'avion, un juge et même un ancien ministre de travail [...] certains ont pu sauver quelques diamants ; l'un d'entre eux a même en sa possession pour un million de dollars vietnamiens en bons du gouvernement de Saïgon » (Huy/Louder 1987 : 123).

plus tard pour devenir l'actuelle *Communauté vietnamienne nationaliste région de Montréal* (*Cong Dong Ngươi Việt Quốc Gia vùng Montréal*). Durant les premières décennies, la Communauté s'est dévouée à la lutte anticommuniste et elle avait le but de promouvoir le sentiment nationaliste chez les Viéto-Montréalais. En 1978, elle a organisé pour la première fois la célébration du *Têt* qui a eu lieu dans un centre commercial du centre-ville de Montréal, le Complexe Desjardins. La célébration n'était pas seulement destinée aux Vietnamiens, elle s'adressait également au public (cf. Dorais/Richard 2007 : 24).

3.2.3 Deuxième vague d'immigration : 1979-1982

La deuxième vague d'immigrants, la vague des *boat people* – bien plus importante que la précédente quant au nombre de réfugiés – était très différente de la première vague en ce qui concerne ses origines ethniques et ses caractéristiques socioéconomiques.

Selon l'UNHCR, il y avait encore 21 000 réfugiés vietnamiens en 1976 et 1977. Après une petite pause, l'émigration de masse a repris en automne 1978, a compté alors 285 000 nouveaux réfugiés supplémentaires. Les premiers qui ont quitté le Viêtnam étaient principalement des *Hoa*. D'après Méthot 30 à 70 % des réfugiés étaient d'origine chinoise, tandis qu'Opitz est d'avis qu'au moins 90 % étaient des *Hoa*. Étant donné que quelques Vietnamiens ont prétendu être Chinois¹¹ pour émigrer plus facilement, il est difficile de proposer un pourcentage exact (cf. Méthot 1995 : 98 ; Opitz 1988 : 177).

Puisqu'à la fin de l'année 1978 et qu'au début de 1979 le conflit du Viêtnam avec la Chine – en raison de l'invasion du Cambodge par les troupes vietnamiennes – a rendu les Vietnamiens d'origine chinoise *personae non gratae* dans leur pays de résidence, ils se sont vus obligés de quitter le Viêtnam (cf. Dorais/Richard 2007 : 24-25, Méthot 1995 : 98). Dans la perspective d'une guerre contre la Chine, les autorités de Hanoi ont considéré les *Hoa* comme une « cinquième colonne ». À la suite des

¹¹ Wurfel rapporte qu'il y avait quelques Vietnamiens de souche qui ont proposé des pots-de-vin en 1976 pour obtenir de fausses cartes d'identité de *Hoa*. En temps plus ordinaires, cet acte aurait été une infamie pour la majorité des Vietnamiens (cf. Wurfel 1980 : 125).

mesures de la nationalisation au printemps 1978, les *Hoa* ont perdu leurs moyens de subsistance. De surcroît, après l'éclatement du conflit sino-vietnamien, tous les Chinois vivants au Viêtnam ont été exposés à des discriminations graves. Plus de 275 000 *Hoa*¹² se sont enfuis par la frontière nationale en Chine, mais des dizaines de milliers d'autres se sont enfuis par voie maritime (cf. Dorais/Richard 2007 : 25 ; Opitz 1988 : 176-177).

Étant donné que les autorités de Hanoi avaient l'intention d'éliminer cette minorité qu'elles ont considérée comme gênante, elles ont autorisé officiellement les départs pour tous ceux qui désiraient quitter leur pays. Ils ont donc organisé ces départs dans les conditions humainement convenables et ont promu les départs semi-officiels par voie maritime (cf. Pottier 1982 : 114). Malheureusement, à cause de la tolérance d'une corruption du côté du régime vietnamien, il fallait payer une « taxe de sortie » semi-officielle. En payant huit à douze taëls d'or (2 400 à 3 600 dollars) au gouvernement ou policières locales, les *Hoa* avaient le droit de quitter le Viêtnam par la mer. Selon l'estimation des experts, environ 20 % de ces réfugiés ont péri ou ont été des victimes des pirates, de la faim ou des maladies (cf. Dorais/Richard 2007 : 20 et 25 ; Wurfel 1980 : 125).

Fin 1978, les trois navires *Southern Cross*, *Hai Hong* et *Huey Fong*, qui étaient chargés des réfugiés (plus de 7 000 personnes), ont essayé de les débarquer dans des ports de Malaysia, Indonésie et Hong-Kong. Comme les administrations portuaires ont refusé de les recueillir, ils ont dû demeurer plusieurs semaines ou même quelques mois à bord. Finalement, les pays tiers (États-Unis, Australie, Canada) se sont proposés pour les accueillir au début de l'année 1979. Le Canada, notamment le Québec, a été fier de son intervention sur le navire *Hai Hong* avec 2 500 réfugiés à bord, sans nourriture et qui a été envahi par les rats. En établissant des programmes de parrainage collectif, le gouvernement canadien a donné l'exemple aux autres pays et a accueilli près de 600 de ces réfugiés. Par la suite, des milliers de *Viêt* ont choisi de suivre le chemin des Vietnamiens d'origine chinoise. Ils sont aussi montés à bord d'embarcations de fortune, dont plusieurs ont disparu en mer. Cette fois toutes les

¹² La plupart de ces *Hoa* étaient du Nord-Viêtnam où ils se sont assimilés beaucoup plus que dans le Sud. Il est également à noter qu'ils étaient presque tous des Cantonais (cf. Willmott 1980 : 86 et 89).

couches sociales sont concernées : des professionnels aux hauts fonctionnaires en passant par les paysans ou pêcheurs. L'exode de plus de 600 000 *boat people* vietnamiens entre 1979 à 1981 est l'un des plus importants connus à ce jour (cf. Dorais/Richard 2007 : 24-26 ; Méthot 1995 : 98).

Contrairement aux arrivants de la vague précédente, le niveau scolaire des nouveaux exilés était inférieur. D'après Méthot, cela pourrait expliquer pourquoi ils sont restés plus longtemps dans les camps : ils ne répondaient pas « aux exigeants critères de sélection de l'immigration canadienne » (Méthot 1995 : 98). Les *boat people* étaient moins fortunés, n'avaient en général pas de parents déjà établis au Québec et étaient moins empreints de la culture occidentale. En majeure partie, ils étaient unilingues (vietnamien ou chinois), seuls certains d'entre eux avaient des connaissances en français ou en anglais. La plupart des *boat people* étaient de jeunes hommes célibataires arrivés sans aucune famille qui pourrait les parrainer un jour. Ils ont été donc parrainés soit par le gouvernement canadien, soit par des parrainages privés. C'est pourquoi les réfugiés se sont sentis obligés de s'installer aux endroits où demeuraient leurs parrains. « La vie difficile et malheureuse sous le communisme, le danger pour la sécurité de la famille, la rééducation sous le régime marxiste, la difficulté à entreprendre des projets, les conflits armés, etc. » (Dorais 1007 : 27) étaient autant de motifs qui avaient poussé les Vietnamiens à partir. La raison principale pour quitter leur pays natal était d'échapper à l'enrôlement dans l'armée et de ne pas participer au combat au Cambodge. Souvent, ces raisons politiques peuvent être liées aux motifs économiques tels que l'avenir de la famille (cf. Dorais et al. 1987 : 17 ; Méthot 1995 : 98).

3.2.4 Troisième vague d'immigration : depuis 1982

Après 1982, le Canada a reçu un grand nombre de Vietnamiens parrainés par des parents déjà établis au pays. Cette démarche visait, entre autres, à encourager la réunification familiale. C'est-à-dire que plus de la moitié des 34 400 Vietnamiens arrivés au Canada entre 1983 et 1986 venaient rejoindre les membres de leur famille : quelques milliers de « professionnels, intellectuels et anciens cadres politiques, administratifs ou militaires » (Dorais/Richard 2007 : 27). La majorité d'entre eux ont

connus les camps de rééducation, établis par Hanoi après 1975, et y avaient été détenus parfois pendant plus de six ans. La réunion familiale a duré près de 20 ans. Du début des années 1980 jusqu'à la fin de la décennie 1990-1999, elle était la source principale d'immigrants vietnamiens qui ont émigré au Canada (cf. Dorais/Richard 2007 : 27-28 ; Méthot 1995 : 98).

La plupart de ces réfugiés ont profité du programme des départs organisés (*Orderly Departure Program*), créé en 1979 à l'initiative des Nations Unies en accord avec le gouvernement vietnamien. De 1979 à 1996, ce programme a permis à plus de 40 000 Vietnamiens d'émigrer de leur pays dans de bonnes conditions. Bien que le parrainage familial existe toujours aujourd'hui, il semble que le gouvernement canadien soutient surtout l'immigration des personnes qui répondent aux besoins économiques du Canada : soit ils sont très qualifiés professionnellement, soit ils apportent des capitaux. Seuls quelques Vietnamiens remplissaient la deuxième condition. C'est grâce à leur éducation scolaire ou universitaire et à leur profession que la majeure partie des personnes ont eu le droit d'immigrer au Canada. Néanmoins, aujourd'hui, le nombre d'immigrants vietnamiens ne dépasse plus les 2 000 par an (cf. Dorais 1984 : 27 ; Dorais/Richard 2007 : 28).

3.3 Arrivée à Montréal et aide gouvernementale

À partir des années 1950, les premiers Vietnamiens sont venus à Montréal faire leurs études et quelques-uns d'entre eux ont décidé d'y rester. Ils ont donc demandé la résidence permanente, avant tout à cause de la situation politique au Viêtnam en 1975. Ensuite, en mai 1975, le Canada reçoit sa première demande externe d'accueil de réfugiés : le gouvernement américain, qui a évacué des dizaines de milliers de Sud-Vietnamiens, lui a demandé de recevoir des réfugiés. Cependant, cela était problématique, car, en 1969, le Canada a adhéré au concept de *réfugié* qui a été défini par la Convention de Genève en 1952 et selon elle, les Indochinois n'étaient pas *officiellement* des réfugiés. Pendant l'année 1975, environ 3 500 Indochinois sont arrivés au Canada et ont été parrainés ou nommément désignés (cf. Dorais et al. 1984 : 26 ; Méthot 1995 : 98).

En dépit de la signature de la Convention de Genève en 1969, le Canada a finalement introduit le statut de *réfugié* dans la législation canadienne, la loi C-24, en 1976, qui a été promulguée en avril 1978. En d'autres termes, le Canada s'est engagé à accepter des individus ou des familles qui se sont enfuis de leur pays d'origine (cf. Dorais et al. 1984 : 26). La nouvelle loi permettait également au gouvernement fédéral « [...] de décider que toute une catégorie de personnes pouvait être définie comme réfugiés pour des considérations de politique générale ou d'ordre humanitaire [...] » (Adelman et al. 1980 : 155) et il a donc créé la *Catégorie désignée d'Indochinois*¹³ en décembre 1978.

Le Québec a joué un rôle particulier dans l'établissement des Vietnamiens au Canada. L'exode des réfugiés de l'Asie du Sud-Est se passait parallèlement lorsque l'entente Couture-Cullen¹⁴ de février 1978 est entrée en vigueur. Avec cette entente, le Québec a donné son accord pour participer avec le Canada à la sélection des réfugiés. Il a demandé que leur adaptation soit uniquement sous la responsabilité de la province du Québec, et s'est vu obligé d'établir son propre programme de parrainage de réfugiés (cf. Huy/Louder 1987 : 121). L'entente Couture-Cullen avait les obligations et les objectifs suivants : « 1) la sélection des personnes qui viennent s'établir au Québec à titre permanent ou temporaire, 2) leur admission au Canada, 3) leur intégration à la société québécoise, 4) la détermination des niveaux d'immigration à destination du Québec » (Gouvernement du Québec 1998). Le Québec avait donc la responsabilité de sélectionner, d'accueillir d'une manière humanitaire et d'intégrer les immigrants, qui répondaient aux critères de sélection du Québec ; il choisissait ceux, qui, de son point de vue, étaient les plus en mesure de s'établir au Québec (cf. Gouvernement du Québec 1998). Vers la fin de 1980, dans le cadre de ce programme le Québec avait accueilli près de 16 000 réfugiés indochinois (cf. Adelman et al. 1980 : 166).

¹³ Parmi cette catégorie comptent les gens qui « a) sont des citoyens ou des résidents habituels d'un pays énuméré à l'annexe, b) ont quitté, après le 30 avril 1975, les pays dont ils ont la citoyenneté ou le pays dans lequel ils avaient leur résidence habituelle, c) ne se sont pas réétablis de façon permanente, d) ne veulent pas retourner dans le pays dont ils ont la citoyenneté ou le pays dans lequel ils avaient leur résidence habituelle ou ne peuvent pas le faire, e) ne peuvent pas se prévaloir de la protection de tout autre pays et f) sont à l'étranger et cherchent à se rétablir au Canada » (Adelman et al. 1980 : 156).

¹⁴ Notons que « Couture-Cullen » sont les noms des ministres qui ont signé cette entente ; son nom officiel est *l'Entente Canada-Québec en matière d'immigration et de sélection des ressortissants étrangers* (cf. Gouvernement du Québec 1991 : 31).

Les réfugiés de la première et deuxième vague d'immigration se sont installés dans un pays, une province et une ville qui sont marqués par le pluralisme ethnique et culturel. Montréal, comme toutes les grandes villes nord-américaines, devient une ville de plus en plus éclectique accueillant des immigrés du monde entier. Le groupe ethnique constitué par les Vietnamiens contribue également à la mosaïque multiculturelle de cette ville.

À l'arrivée, les réfugiés décident généralement de s'installer au quartier Côtés-des-Neiges, dont près de 45 % de ses résidents sont d'origine immigrée. D'un côté, le loyer est meilleur marché qu'ailleurs à Montréal, de l'autre, les résidents de ce quartier ont un accès rapide au centre-ville grâce à l'efficacité du système de transports en commun. C'est un endroit très diversifié pour les immigrants d'un point de vue matériel, fonctionnel et spirituel : on y trouve des commerces spécialisés, des associations ethniques, des services sociaux adaptés, des lieux de culte, etc. Aujourd'hui, environ un tiers des Vietnamiens de Montréal résident à Côte-des-Neiges, soit près de 7 500 personnes d'origine vietnamienne. Dans ce quartier, il y a plusieurs pagodes, un bon nombre de commerces et services vietnamiens, tels que des restaurants, des boutiques, des pharmacies, des épicerie, etc., et des associations viéto-montréalaises (cf. Dorais/Richard 2007 : 28-31).

3.3.1 Politique du multiculturalisme

« Il n'y a pas de culture officielle au Canada », c'est sur les bases de cette déclaration du premier ministre Pierre Elliott Trudeau que la politique canadienne de multiculturalisme a été élaborée. Cette politique, lancée en 1971, a été consolidée et officialisée en 1988 grâce à la Loi sur le multiculturalisme qui énonçait les objectifs suivants (cf. Dorais/Richard 2007 : 32-33) :

« Aider les groupes culturels à conserver et affirmer leur identité ; les aider à surmonter les obstacles qui entravent leur pleine participation à la société canadienne ; promouvoir des échanges fructueux entre tous les groupes culturels au Canada ; aider les immigrants à apprendre au moins l'une des deux langues officielles ¹⁵ . »
(Dorais/Richard 2007 : 33)

¹⁵ La *Loi sur les langues officielles* et la *Charte canadienne des droits et liberté* reconnaissent l'anglais et le français comme langues officielles du Canada (cf. Lindsay 2007 : 12).

Les réfugiés vietnamiens sont arrivés « en pleine période d'implantation et de développement des politiques multiculturelles canadiennes et interculturelles québécoises » (Dorais/Richard 2007 : 34) et ont été encouragés activement par l'État canadien et québécois, comme toutes les autres ethnies, à garder leur identité culturelle d'origine. Sous ce rapport, Dorais et Richard signalent qu'au Canada les immigrants sont nettement mieux intégrés qu'aux États-Unis ou en France, où une idéologie d'assimilation à la culture majoritaire prédomine.

Les réfugiés de la première vague (1975-1976), ensuite les *boat people* de 1979 comprenaient vite qu'ils étaient autorisés à préserver leur culture et leur langue, et ont profité de l'aide financière. Depuis 1976, les Viéto-Montréalais sont subventionnés¹⁶ par le programme du Multiculturalisme canadien afin d'établir et animer une infrastructure associative efficace (cf. Dorais/Richard 2007 : 34-35).

3.3.2 Programmes gouvernementaux

Pendant leur première année au Québec, les réfugiés recevaient une aide précieuse de la part du gouvernement aussi bien d'un point de vue psychologique que matériel. À l'arrivée, il était de coutume que les réfugiés reçoivent un premier chèque pour acheter des biens de première nécessité (des vêtements, des articles ménagers, l'installation du téléphone, etc.). À part l'aide financière, que les politiques gouvernementales ont rendue partiellement possible, ces derniers leur ont également offert une formation professionnelle, une aide à la recherche d'un emploi, des cours de langue, etc. (cf. Gouvernement du Canada 2008). La plupart des problèmes des réfugiés ont été pris en charge par différentes agences spécialisées, entre autres, par le COFI (Centres d'orientation et de formation des immigrants), par la Fraternité multiculturelle (s'occupe de l'accueil des réfugiés), par l'Association des travailleurs immigrants et québécois (responsable des problèmes d'emploi) et par le Centre international des femmes (cf. Dorais 1987 : 114). Dans ce sous-chapitre, deux de ces programmes gouvernementaux qui ont contribué à l'intégration des réfugiés à la vie au Québec seront présentés.

¹⁶ Au début des années 1990, tous les Viéto-Canadiens recevaient 300 000 dollars par année qui étaient subventionnés par le programme du Multiculturalisme (cf. Dorais/Richard 2007 : 35).

3.3.2.1 *Parrainage*

Le parrainage était une des structures d'accueil les plus originales, car pour la première fois, le peuple lui-même pouvait intervenir directement. Il faut souligner que le gouvernement fédéral s'est engagé également au parrainage : pour chaque réfugié qui était parrainé par des individus ou des groupes privés, il était aussi le parrain¹⁷ d'un réfugié ; son objectif était d'accueillir 50 000 réfugiés avant la fin de l'année 1980. De même, la province de Québec s'est décidée au parrainage et a accueilli 10 000 réfugiés. Vers la fin de 1980, il a parrainé près de 16 000 Indochinois (cf. Méthot 1995 : 99-100).

Plein de compassion, plus de 40 000 Canadiens se sont proposés pour subvenir aux besoins essentiels (nourriture, loyer, vêtements, etc.) des réfugiés pendant un an, mais parfois pour une durée beaucoup plus longue dans des circonstances exceptionnelles, ou s'il s'agissait des enfants ou des personnes âgées (cf. Dorais et al. 1984 : 27 ; Gouvernement du Canada 1998). La définition officielle du parrainage, conformément au gouvernement du Québec, est la suivante :

« Programme qui permet à des groupes de résidents du Québec et à des organismes sans but lucratif de manifester concrètement leur solidarité à l'égard de personnes en situation de détresse à l'étranger en s'engageant à faciliter leur intégration et en subvenant à leurs besoins pendant une période d'un an. Ces personnes doivent être reconnues à l'étranger par le gouvernement du Canada [...]. » (Gouvernement du Québec 2011)

Un parrain n'a pas seulement un engagement financier, il a aussi pour responsabilité d'aider son parrainé à s'intégrer à la société et à l'introduire dans la vie québécoise. Le parrainage privé a fait naître de fortes amitiés et a donné aux réfugiés le soutien moral dont ils avaient besoin. Certains cas n'étaient pas heureux, il y avait des parrains qui cherchaient à imposer leurs valeurs et convictions et montraient peu de tolérance envers les différences culturelles (cf. Méthot 1995 : 99-100). Depuis 1980, le parrainage par des groupes privés a diminué et dès lors, ce sont les familles vietnamiennes elles-mêmes qui le prenaient en charge ; désormais, il s'agit donc d'une réunification familiale avec des membres de la famille qui se sont déjà installés au Canada (cf. Dorais et al. 1984 : 27).

¹⁷ Dans ce cas, il s'agit d'un individu qui représente une famille (cf. Dorais et al. 1984 : 27).

3.3.2.2 *COFI et classes d'accueil*

Étant donné que 75 % à 90 % des dernières vagues de réfugiés indochinois ne connaissaient pas les langues officielles (l'anglais et le français) du Canada, le gouvernement fédéral et les provinces ont décidé de subventionner des cours de langue pour les nouveaux arrivants. Au Québec, le concept de l'*interculturalisme* a poursuivi le but de socialiser les immigrants dans la langue du Québec, mais sans négliger leurs langues et leur culture d'origine (cf. Dorais/Richard 2007 : 33-34).

Pour bien comprendre la situation linguistique au Québec, il est pertinent de mentionner le rôle particulier qu'a joué le gouvernement du Québec en promulguant des lois en faveur de la langue française. Dans le passé, les immigrants se sont habituellement joints à la communauté anglophone : d'une part, l'anglais était la langue principale de travail, d'autre part, les non-catholiques n'avaient pas le droit de fréquenter des écoles francophones, qui étaient toutes catholiques. À la fin des années 1960, 85 % des enfants immigrés étaient inscrits à une école anglophone. À partir de 1968, le gouvernement du Québec a pris des mesures législatives afin de franciser les enfants d'immigrants (cf. Dorais et al. 1984 : 28). En 1974, la loi sur la langue officielle (loi 22), « qui, entre autres, rendait obligatoire la présence du français dans l'affichage public tout en permettant le bilinguisme égalitaire français/anglais » (Bourhis/Landry 2002 : 108), était promulguée, et en été 1977, le Parti Québécois a adopté la loi 101. Contrairement à la loi 22, qui permettait la coexistence des deux langues officielles du Canada dans plusieurs domaines, la loi 101 confirmait au français son statut de la seule langue officielle du Québec (cf. Bourhis/Landry 2002 : 109). Par conséquent, les enfants d'immigrants, arrivés après 1977 au Québec, devaient désormais s'inscrire aux écoles francophones, car la loi 101 leur défendait l'accès aux écoles anglophones. Les enfants vietnamiens (arrivés après 1977) ont donc tous fréquenté des écoles francophones (cf. Dorais et al. 1984 : 28).

Dans les années 1970, le gouvernement provincial a établi des COFI¹⁸, des institutions publiques qui initiaient les réfugiés à la langue française et en même temps à la vie québécoise afin de faciliter l'intégration des immigrants à la communauté francophone. En 1981, le gouvernement du Québec gérait dix COFI : six se trouvaient

¹⁸ Les COFI ont existé de 1968 à 2000 (cf. Gouvernement du Québec 2008 : 26).

à Montréal et quatre dans les villes principales de la province (Québec, Trois-Rivières, Sherbrooke et Hull). Ces cours de langue, qui étaient à plein temps et duraient de cinq à trente semaines, s'adressaient aux adultes (cf. Dorais et al. 1984 : 25 ; Dorais/Richard 2007 : 33-35). Néanmoins, l'admission au COFI ne se limitait qu'à certains groupes de personnes :

« 1) ceux qui sont sur le marché du travail ou veulent y entrer ; 2) ceux qui ont besoin d'un cours de français pour travailler ; 3) ceux qui ont un niveau de français "insuffisant" tel qu'évalué par un fonctionnaire fédéral au cours d'une entrevue informelle. » (Dorais et al. 1984 : 38)

Autrement dit, le COFI excluait principalement les immigrants parrainés, les femmes au foyer et les personnes âgées (cf. Dorais 1984 : 38).

En revanche, les enfants d'immigrants suivaient les classes d'accueil qui avaient pour but de faciliter l'acquisition de la langue française et de les préparer à leur insertion à l'école. Ces classes, qui comptaient en moyenne 17 étudiants par classe, duraient six mois. Il faut dire que cette période ne correspondait pas forcément à une année scolaire normale, parce que l'arrivée des enfants était à tout moment de l'année (cf. Dorais 1984 : 29-32). Aujourd'hui, l'efficacité des classes d'accueil est largement confirmée. Selon une recherche de 1987, le parcours scolaire des élèves de classes d'accueil de 1981 – quatre ans après leur insertion à l'école – était équivalent à celui des autres élèves du secteur français. En outre, 70 % des élèves, qui ont fait un stage en classe d'accueil au secondaire, disaient, en 1987, qu'ils avaient été « bien préparés à s'intégrer au milieu scolaire francophone » (cf. Gouvernement du Québec 1991 : 63-64).

4. LA COMMUNAUTÉ VIETNAMIENNE DE MONTRÉAL

4.1 Données sociodémographiques

Dans les années 1979 et 1980, période où l'exode des *boat people* a été le plus important, environ 44 000 personnes originaires du Viêtnam se sont établies au Canada et représentaient 17 % de l'ensemble des immigrants arrivant au pays. En revanche en 1984 et 1985, seulement 11 % des nouveaux arrivants étaient des Vietnamiens et pendant les années 1990, moins de 5 % des immigrants étaient d'origine vietnamienne. En 1994, près de 6 400 Vietnamiens ont immigré au Canada, ce qui représente 3 % de la population immigrante. La tendance s'est inversée entre 1996 et 2001, période pendant laquelle le nombre d'immigrants vietnamiens au Canada a diminué fortement. Seuls 11 000 Vietnamiens, majoritairement venus dans le cadre des programmes de réunification familiale, se sont installés au cours de ces cinq années. Ainsi on constate que la plupart des Vietnamiens qui résident aujourd'hui au Canada sont venus assez récemment. Entre 1981 et 1990, près de 31 % parmi eux ont immigré, entre 1971 et 1980, environ 17 % et avant l'année 1971 moins de 1 % (cf. Dorais/Richard 2007 : 41-42). Aujourd'hui, la « communauté » vietnamienne¹⁹ constitue un des plus grands groupes ethniques non-européens au Canada et il y a près de 150 000 personnes d'origine vietnamienne qui y habitent, soit environ 0,5 % de l'ensemble de la population canadienne.

Les Vietnamiens se sont installés un peu partout au Canada, mais surtout dans les quatre provinces Ontario, Québec, Colombie-Britannique et Alberta. Le Tableau 3 montre la distribution des Viéto-Canadiens par provinces et territoires des recensements nationaux des années 1991, 1996 et 2001. En 2001, environ 96 % d'entre eux résidaient dans une de ces quatre provinces : 45 % habitaient en Ontario, 19 % au Québec, 18 % en Colombie-Britannique et 14 % en Alberta (cf. Lindsay 2007 : 9-10).

¹⁹ En 2001, elle était le cinquième plus grand groupe ethnique non-européen au Canada, après les Chinois, les Indiens (Indes orientales), les Philippins et les Jamaïcains (cf. Lindsay 2007 : 9).

Au Canada, la population vietnamienne habite avant tout dans les plus grandes villes. Le Tableau 4 montre qu'environ 75 % d'entre eux résidaient dans les villes de Toronto, Montréal, Vancouver, Calgary et Edmonton. Nous noterons que de 1996 à 2001, la population vietnamienne de Toronto et Vancouver a augmenté remarquablement, avec une hausse respective de 3 370 et 5 995 de nouveaux arrivants d'origine du Viêtnam (cf. Dorais/Richard 2007 : 44).

Tableau 3 : Distribution de la population vietnamienne au Canada par provinces et territoires, 1991, 1996 et 2001

Provinces et territoires	1991		1996		2001	
	n	%	n	%	n	%
Alberta	15 135	16,1	19 170	14,0	21 490	14,2
Colombie-Britannique	12 595	13,4	21 095	15,4	27 190	18,0
Île-du-Prince-Édouard	0,0	0,0	35	0,03	25	0,02
Manitoba	3 545	3,8	2 930	2,1	755	2,5
Nouveau-Brunswick	250	0,3	435	0,3	235	0,15
Nouvelle-Écosse	645	0,7	670	0,5	790	0,5
Ontario	38 550	40,9	62 055	45,4	67 450	44,5
Québec	21 805	23,1	27 820	20,3	28 310	18,7
Saskatchewan	1 530	1,6	2 090	1,5	870	1,2
Terre-Neuve	65	0,1	110	0,1	0,0	0,0
Yukon	30	0,05	210	0,2	5	0,03
Territoires du Nord-Ouest	120	0,15	190	0,17	75	0,1
Nunavut	n/a	n/a	n/a	n/a	10	0,0
Canada	94 260	100	136 810	100	151 410	100

Source : Dorais/Richard 2007

Au Québec, selon le recensement de 2006, la majorité (90,2 %) des Viéto-Québécois habitaient dans la région métropolitaine de Montréal, dont près de 70 % résidaient dans la région administrative de Montréal, environ 13 % habitaient dans la région de la Montérégie et autour de 7 % dans la région de Laval. C'est-à-dire que la plupart des Vietnamiens résident dans la ville de Montréal (voir Tableau 5). Comparé aux recensements précédents, 90,4 % des Vietnamiens vivaient dans la région métropolitaine de Montréal en 2001 et 91,1 % en 1996.

Tableau 4 : Les cinq principales villes canadiennes habitées par les Viéto-Canadiens, 1991, 1996 et 2001

Villes	1991		1996		2001	
	n	% des Vietnamiens du Canada	n	% des Vietnamiens du Canada	n	% des Vietnamiens du Canada
Toronto	24 550	26,0	41 735	30,5	45 105	29,8
Montréal	19 265	20,4	25 340	18,5	25 605	16,9
Vancouver	10 095	10,7	16 780	12,3	22 865	15,1
Calgary	7 255	7,7	10 110	7,4	11 595	7,7
Edmonton	6 780	7,2	7 775	5,7	8 990	5,9
Total	67 945	72,1	101 830	74,4	114 160	75,4

Source : Dorais/Richard 2007

Tableau 5 : Distribution de la population vietnamienne dans la province du Québec, 2006

Région métropolitaine de recensement (RMR)	2006	
	n	% des Vietnamiens du Québec
Saguenay	45	0,1
Québec	1 190	3,5
Sherbrooke	265	0,8
Trois-Rivières	160	0,5
Montréal	30 510	90,2
Gatineau	660	2,0
Population totale des RMR	32 830	97,1
Population hors RMR	985	2,9
Total	33 815	100

Source : Gouvernement du Québec 2010

Les Viéto-Montréalais sont dispersés partout dans l'île de Montréal, dans les banlieues nord et sud et se trouvent avant tout dans les quartiers Côtes-des-Neiges (voir chapitre 3.3), Rosement, Notre-Dame-de-Grâce, Ville Saint Laurent et Anjou, et aussi dans les villes de Laval (au nord) et de Brossard (au sud). Les Vietnamiens de la classe moyenne supérieure résident également à Hampstead, Ville Mont-Royal, Westmount et Outremont (cf. Dorais/Richard 2007 : 44 ; Gouvernement du Québec 2010 : 8).

Les Canadiens et les Québécois d'origine vietnamienne sont un peu plus jeunes que l'ensemble de la population canadienne. En 2001, 40,8 % des Viéto-Canadiens et 35,7 % des Viéto-Québécois avaient au-dessous de 25 ans comparés à 32,8 % de la

population canadienne dans son ensemble. À l'inverse, la population des Viéto-Canadiens âgée de plus de 44 ans ne représentait que 21,5 %, comparativement à 36,6 % de l'ensemble de la population canadienne. Notons qu'avec 29,6 % la proportion d'individus originaires du Viêtname est légèrement plus élevée au Québec qu'au Canada (cf. Lindsay 2007 : 11). Selon Dorais et Richard cette divergence entre la population des Viéto-Québécois et celle des Viéto-Canadiens peut être s'expliquer par le fait que dans les années 1950 à 1970 les individus d'origine vietnamienne sont venus au Québec pour suivre leurs études universitaires et s'y sont installés (voir chapitre 3.2.1). À l'époque, les étudiants viéto-canadiens vivaient majoritairement au Québec (cf. Dorais/Richard 2007 : 45-46).

Tableau 6 : Distribution de la population vietnamienne au Canada et Québec, et de l'ensemble de la population canadienne par groupes d'âge, 2001

Groupes d'âge	Viéto-Québécois	Viéto-Canadiens	Ensemble de la population canadienne
	%	%	%
- de 15 ans	21,4	25,2	19,4
15-24 ans	14,3	15,6	13,4
25-44 ans	34,7	37,7	30,5
45-64 ans	22,3	16,5	24,4
+ de 65 ans	7,3	5,0	12,2
Total	100	100	100

Source : Dorais/Richard 2007 et Lindsay 2007

En outre, il y a plus de Vietnamiennes que de Vietnamiens au Canada. En 2001, on trouvait 76 585 femmes d'origine vietnamienne (50,6 %) contre 74 825 hommes de même origine (49,4 %) au Canada. En 2006, on comptait 17 410 Viéto-Québécoises (51,5 %) et 16 405 Viéto-Québécois (48,5 %). Il faut noter qu'en 1991, la sex-ratio était de 1,09 homme pour chaque femme dans l'ensemble de la population viéto-canadienne. Cependant, depuis le recensement de 1996, les femmes originaires du Viêtname sont plus nombreuses que les hommes vietnamiens. D'après Dorais et Richard cette différence peut être expliquée par le fait qu'un bon nombre d'hommes ont émigré de leur pays natal sans leur famille et, par conséquent, ils sont venus seuls au Québec. Suite à de nombreuses naissances et à l'immigration récente, il semble que cette tendance ait été inversée (cf. Dorais/Richard 2007 : 46 ; Lindsay 2007 : 11).

En 2001, le bouddhisme était pratiqué par presque la moitié des Viéto-Canadiens (48 %), tandis que 22 % parmi eux ont déclaré être catholiques et 5 % ont mentionné d'être protestants ou faire partie d'un autre groupe chrétien. En revanche un bon nombre de Viéto-Canadiens (24 %) prétendaient qu'ils n'appartenaient à aucune religion, comparés à 17 % de l'ensemble de la population (cf. Lindsay 2007 : 12).

Dans le chapitre 3.3, nous avons constaté que les cours de langues, subventionnés par la politique de multiculturalisme, ont facilité l'intégration des nouveaux arrivants et ont contribué à l'augmentation de leur capital social. La grande majorité des Viéto-Canadiens maîtrisent au moins une des deux langues officielles du Canada. En 2001, 88,1 % d'entre eux savaient parler anglais ou français, tandis que 11,9 % ne parlaient aucune des deux langues officielles. La majeure partie (67,7 %) d'entre eux savaient converser en anglais, seulement 6 % ne parlaient qu'en français et 14,4 % maîtrisaient les deux langues (cf. Dorais/Richard 2007 : 47).

Au Québec, selon le recensement de 2006, la plupart (83,3 %) des Vietnamiens savaient parler français, 53,3 % d'entre eux savaient converser en français et en anglais, et 30 % ne connaissaient que le français (et, bien sûr, aussi le vietnamien). Il y a plus d'hommes que de femmes qui maîtrisent l'anglais et le français, tandis que le nombre de femmes qui ne parlent ni le français, ni l'anglais est plus élevé comparativement à celui des hommes (cf. Gouvernement du Québec 2010 : 5).

Tableau 7 : Connaissance des langues officielles chez les Viéto-Québécois, 2006

Langues officielles	Hommes		Femmes		Total	
	n	%	n	%	n	%
Français seul	4 735	28,9	5 425	31,2	10 160	30,0
Français et anglais	9 480	57,8	8 530	49,0	18 005	53,2
Anglais seul	1 235	7,5	1 400	8,0	2 635	7,8
Ni français ni anglais	960	5,9	2 055	11,8	3 015	8,9
Total	16 405	100	17 410	100	33 815	100

Source : Gouvernement du Québec 2010

Il faut souligner que ce pluralisme est notamment observable chez les moins âgés. Selon Richard et Dorais, le fait que les jeunes Viéto-Québécois soient de plus en trilingues contribue certainement à l'augmentation du capital social de la population viéto-québécoise, mais ce pluralisme linguistique peut compromettre en même temps l'existence du vietnamien. En 2001, seulement 63 % des Viéto-Canadiens moins de 20 ans déclaraient avoir le vietnamien comme langue maternelle, et seuls 53 % d'entre eux parlaient le vietnamien comme langue principale à la maison (cf. Dorais/Richard 2007 : 48).

4.2 Niveau de scolarité

Le niveau de scolarité est assez élevé pour la plupart des Viéto-Québécois et souvent leur éducation formelle leur permet encore d'avoir accès à de bons emplois. Il est intéressant de noter que les Viéto-Québécois sont beaucoup plus scolarisés que leurs compatriotes du reste du Canada. Il existe donc des différences importantes entre les Vietnamiens du Québec et l'ensemble de la population viéto-canadienne. Les Tableaux 8 et 9 montrent que le niveau de scolarité des Viéto-Québécois de 15 ans et plus est plus élevé que celui des Vietnamiens du Canada. En 2001, près de 43 % des Viéto-Québécois avaient commencé ou terminé leurs études à l'université, comparés à 24,8 % de l'ensemble de la population viéto-canadienne et à 35 % de l'ensemble des Québécois. En outre, il n'y avait que peu de Viéto-Québécois qui avaient un niveau de scolarité inférieur à la 9^e année. Selon Dorais et Richard on peut imputer cela à l'immigration des étudiants vietnamiens au Québec venus pour leurs études supérieures, avant même 1975, et à la première vague de réfugiés (composée principalement d'intellectuels et de professionnels) qui s'est établie au Québec (cf. Dorais/Richard 2007 : 52 et 65).

Par ailleurs, selon le recensement de 1996 (les mêmes données ne sont pas disponibles pour celui de 2001) les hommes d'origine vietnamienne étaient plus instruits que leurs compatriotes féminines, et cela est surtout observable au Québec. En général, les Vietnamiennes étaient moins représentées à l'université que les hommes originaires du Viêt Nam et elles avaient plus un niveau de scolarité inférieur à

la 9^e année. Elles étaient donc moins scolarisées et avaient des revenus bien plus inférieurs.

Tableau 8 : Niveau de scolarité des Vietnamiens âgés de 15 ans et plus selon le sexe, Canada 1996 et 2001

	Hommes (1996)		Femmes (1996)		Total (1996)		Total (2001)	
	n	%	n	%	n	%	n	%
Inférieur à la 9^e année	7 135	7,2	11 990	12,1	19 120	19,3	19 790	17,5
9^e à 13^e année	21 460	21,7	20 720	20,9	42 180	42,6	45 165	39,9
sans certificat d'études secondaires	15 715	15,9	14 060	14,2	29 775	30,1	30 905	27,3
avec certificat d'études secondaires	5 750	5,8	6 655	6,7	12 400	12,5	14 255	12,6
Diplôme d'école de métiers	815	0,8	515	0,5	1 335	1,3	1 740	1,5
Postsecondaire	7 635	7,7	6 795	6,9	14 430	14,6	18 475	16,3
sans diplôme	3 395	3,4	3 215	3,2	6 605	6,7	6 935	6,1
avec diplôme	4 240	4,3	3 580	3,7	7 825	7,9	6 520	10,2
Universitaire sans bac ou diplôme	5 970	6,0	5 085	5,2	11 055	11,2	6 765	11,8
Universitaire avec bac ou diplôme	6 580	6,6	4 320	4,4	10 900	11,0	21 260	13,0
Total	49 595	50,1	49 425	49,9	99 015	100	113 200	100

Source : Dorais/Richard 2007

Tableau 9 : Niveau de scolarité des Vietnamiens âgés de 15 ans et plus selon le sexe, Québec 1996 et 2001

	Hommes (1996)		Femmes (1996)		Total (1996)		Total (2001)	
	n	%	n	%	n	%	n	%
Inférieur à la 9^e année	1 150	5,4	2 075	9,8	3 225	15,2	2 710	12,2
9^e à 13^e année	3 005	14,2	3 170	15,0	6 175	29,2	6 205	27,9
sans certificat d'études secondaires	1 870	8,8	1 575	7,4	3 445	16,3	3 505	15,7
avec certificat d'études secondaires	1 135	5,4	1 590	7,5	2 725	12,9	2 700	12,2
Diplôme d'école de métiers	175	1,0	515	0,8	395	1,9	385	1,7
Postsecondaire	1 605	7,5	6 795	7,6	3 200	15,1	3 660	16,4
sans diplôme	695	3,1	3 215	3,3	1 360	6,4	1 515	6,8
avec diplôme	910	4,4	3 580	4,3	1 840	8,7	2 140	9,6
Universitaire sans bac ou diplôme	1 455	6,9	1 370	6,5	2 825	13,4	2 975	13,3
Universitaire avec bac ou diplôme	3 130	14,8	2 205	10,4	5 335	25,2	6 320	28,5
Total	10 555	49,9	10 600	50,1	21 160	100	22 260	100

Source : Dorais/Richard 2007

De surcroît, il y avait moins de Vietnamiennes sur le marché de travail que l'ensemble des Québécoises. Néanmoins, cette tendance a diminué et diminue encore grâce à la deuxième génération qui est née au Canada. Aujourd'hui, le niveau scolaire des filles et celui des garçons sont presque égaux. En outre, en 2001, le taux de fréquentation des établissements d'enseignement (à temps plein ou partiel) était nettement plus élevé chez les jeunes Viéto-Québécois (80 %) de 15 à 24 ans, qu'à celui des Viéto-Canadiens (70,5 %) ou des jeunes Vietnamiens en Ontario (69,9 %) et en Colombie-Britannique (62,9 %) (cf. Dorais/Richard 2007 : 55 et 66).

Tableau 10 : Population vietnamienne de 15 à 24 ans selon la fréquentation scolaire, Canada, Québec, Ontario, Colombie-Britannique, 2001

Fréquentation scolaire	Canada	Québec	Ontario	Colombie-Britannique
	%	%	%	%
Temps plein	63,4	72,7	64,6	54,3
Temps partiel	7,1	7,3	5,3	8,3
Pas à l'école	29,5	20,0	30,2	37,4
Total	100	100	100	100

Source : Dorais/Richard 2007

4.3 Emploi et chômage

Les premières années d'immigration étaient dures pour beaucoup de Vietnamiens. Souvent ils avaient deux emplois à temps plein (l'un le jour, l'autre le soir) pour boucler leur budget et pour être capables de nourrir leur famille. En dépit de leur qualification professionnelle, la plupart d'entre eux devaient affronter l'humiliation : ils ont dû accepter des emplois dont le niveau était plus inférieur à leur ancien poste. Indépendamment de leur ancien travail (médecins, fonctionnaires, avocat, etc.) dans leur pays natal, certains individus ont occupé des emplois de manœuvre ou de manutention, travaillaient à l'usine ou étaient plongeurs dans des restaurants. Afin de ne pas vivre aux dépens du gouvernement²⁰, ils ont essayé le plus vite possible d'améliorer leurs conditions de vie, d'épargner assez d'argent pour la réunification

²⁰ Notons que l'influence de la culture confucéenne, qui préconise la responsabilité sociale, se fait sentir : la grande majorité des Vietnamiens n'aime pas du tout dépendre de l'État. Cette dépendance est contre leurs principes et ils refusent donc demander de l'aide sociale (cf. Dorais/Richard 2007 : 49).

familiale et, en même temps, d'entretenir eux-mêmes leur famille (cf. Dorais/Richard 2007 : 49).

Les difficultés rencontrées par les immigrants vietnamiens par rapport à leur insertion économique étaient de différents degrés : ignorance des deux langues officielles du Canada, « expériences professionnelles antérieures inadéquates ou non reconnues, faible niveau de scolarité, déqualification professionnelle, absence de ressources et précarité des réseaux, salaires insuffisants, reprise des études, discrimination, préjugés, changements structurels de l'économie, etc. » (Dorais/Richard 2007 : 50). En dépit des obstacles cités, les Viéto-Montréalais se sont bien intégrés à la vie économique québécoise et leur adaptation facile aux normes de travail nord-américaines a favorisé leur insertion au marché du travail canadien. En outre, ils ont reçu de l'aide de plusieurs côtés : l'entraide familiale, une valeur importante pour les Vietnamiens, le soutien de plusieurs groupes religieux (principalement l'Église catholique et les pagodes bouddhistes) et les organisations communautaires vietnamiennes. Plusieurs ont été soutenus par le gouvernement québécois : COFI, classes d'accueil, etc. (voir chapitre 3.3.2) (cf. Dorais/Richard 2007 : 50-51).

Le chapitre précédent (4.2) montre que le niveau de scolarité des Viéto-Québécois est assez élevé et, en conséquence, ils occupent moins d'emplois qui demandent peu d'instruction. Le Tableau 11 illustre qu'en 2006 moins de la moitié (48 %) des Viéto-Québécois occupaient un emploi qui ne demande pas beaucoup de formation : « ventes et services », « métiers du transport et machinerie », « secteur primaire » et « transformation et fabrication ». On peut donc constater une grande divergence entre les Viéto-Québécois et l'ensemble de la population active viéto-canadienne. Lors du recensement de 2001, les Viéto-Canadiens (62,8 %) – dont le niveau scolaire était inférieur – étaient plus nombreux à avoir un emploi dans ces domaines que leurs compatriotes au Québec (42,6 %). En revanche, il y a plus de Viéto-Québécois qui occupent des professions libérales que les Viéto-Canadiens. En 2001, seulement 22 % de la population active viéto-canadienne, comparé à 38,7 % des Viéto-Québécois (en 2006 : 36,6 %), travaillaient dans des secteurs et domaines suivants : « gestion », « sciences naturelles et appliquées », « secteur de la santé » et

« science sociale, enseignement, administration publique » (Dorais/Richard 2007 : 56-58).

Tableau 11 : Population active vietnamienne de 15 ans et plus selon le genre et selon la Classification nationale des professions, Québec, 2006

Ensembles de professions	Québec					
	Hommes		Femmes		Total	
	n	%	n	%	n	%
Gestion	790	9,0	475	6,1	1 270	7,7
Affaires, finance et administration	835	9,5	1 740	22,3	2 575	15,5
Sciences naturelles et appliquées	1 605	18,3	480	6,1	2 090	12,6
Secteur de la santé	745	8,5	1 155	14,8	1 895	11,4
Sciences sociales, enseignement, administration publique	315	3,6	490	6,3	805	4,9
Arts, culture, sports et loisirs	225	2,6	160	2,0	385	2,3
Ventes et services	2 250	25,7	2 050	26,2	4 300	26,0
Métiers du transport et machinerie	925	10,6	235	3,0	1 160	7,0
Secteur primaire	50	0,6	25	0,3	75	0,5
Transformation et fabrication	1 025	11,7	995	12,7	2 025	12,2
Total	8 760	100	7 815	100	16 570	100

Source : Gouvernement du Québec 2010

D'après Dorais et Richard, plus de 11,4 % des Viéto-Québécois étaient des travailleurs indépendants ou possédaient un commerce en 2001, soit 1 600 Vietnamiens pour l'ensemble du Québec, dont environ 1 440 se trouvaient dans la région de Montréal. Les domaines des commerçants vietnamiens sont très variés : « restauration, épicerie, bijouterie, salon de beauté, fleuriste, pharmacie, immobilier, assurance, mécanique automobile, agence de voyages, etc. » (Dorais/Richard 2007 : 59). Selon Diane Guillemette-Roc, qui a fait un inventaire de 226 commerces vietnamiens de Montréal en 1986, les entreprises les plus communes sont « les magasins d'appareils électroniques (5,35 %), les cliniques et les cliniques dentaires (6,2 %), les pharmacies et les magasins de produits spécialisés (11,1 %), les restaurants (22,6 %) [...] les dépanneurs alimentaires et les épiceries (30,1 %) » (Dorais/Richard 2007 : 59-60). De plus, les Viéto-Montréalais publient un annuaire des pages jaunes en vietnamien qui est important pour la population vietnamienne à Montréal. Grâce à cet annuaire, dans lequel les commerçants vietnamiens insèrent des

annonces pour leur entreprise, les gens peuvent avoir des services offerts en vietnamien ou acheter des produits asiatiques. Néanmoins, les commerces vietnamiens ne ciblent pas uniquement leurs compatriotes. Ces commerces s'adressent également à l'ensemble de la population montréalaise (cf. Dorais/Richard 2007 : 59).

Selon le recensement de 2001 et 2006, près de 9 % des Vietnamiens du Québec étaient au chômage. Ce taux de chômage a nettement diminué comparativement aux recensements précédents de 1991 où 17,5 % de la population viéto-québécoise était au chômage. Notons qu'en 2001, il y avait légèrement plus d'hommes qui étaient au chômage que de femmes.

Tableau 12 : Statut d'activité des Vietnamiens du Québec âgés de 15 ans et plus selon le sexe, 2001

	Québec		
	Hommes	Femmes	Total
Population active	8 160	6 520	14 680
Population occupée	7 345	5 880	13 225
Population au chômage	815	640	1 455
Population inactive	3 025	4 555	7 580
Taux de chômage	10,0%	9,8%	9,9%
Population âgée de 15 ans et plus	11 185	11 075	22 260

Source : Dorais/Richard 2007

Tableau 13 : Statut d'activité des Vietnamiens du Québec âgés de 15 ans et plus selon le sexe, 2006

	Québec		
	Hommes	Femmes	Total
Population active	9 100	8 250	17 345
Population occupée	8 385	7 435	15 815
Population au chômage	720	810	1 530
Population inactive	3 445	5 305	8 745
Taux de chômage	7,9%	9,8%	8,8%
Population âgée de 15 ans et plus	12 540	13 550	26 090

Source : Gouvernement du Québec 2010

Cependant, en 2006, c'était le contraire. Le taux de chômage des Vietnamiennes était un peu plus élevé que celui de leurs compatriotes. En général, les Vietnamiens sont plus touchés par le chômage que l'ensemble de la population canadienne (en 2001 : 9,3 % contre 7,2 %) et québécoise (9,9 % contre 8,2 %). Parmi la population viéto-québécoise, ce qui est aussi le cas pour l'ensemble de la population québécoise,

ce sont surtout les jeunes adultes (de 15 à 24 ans, principalement de sexe masculin) qui sont touchés par le chômage (cf. Dorais/Richard : 62-64).

4.4 Intégration des Viéto-Montréalais

Les chapitres précédents montrent que la plupart des Viéto-Montréalais se sont bien intégrés dans la vie et société montréalaise, québécoise et canadienne, entre autres, grâce à la politique du multiculturalisme et à des programmes gouvernementaux. La majorité des Montréalais d'origine vietnamienne s'efforce à apprendre la langue officielle du Québec, ils essaient le plus possible de participer aux institutions sociales (écoles, services de santé et d'entraide), et leur taux de la population active est assez élevé. La plupart des Montréalaises d'origine vietnamienne que Dorais et Richard ont interviewées en 2007 considèrent qu'elles font partie d'un « sous-ensemble particulier – les "Vietnamiens" – au sein de la mosaïque multiculturelle que constitue la métropole du Québec » (Dorais/Richard 2007 : 177). Néanmoins, l'intégration n'équivaut pas à l'assimilation. Même s'ils vivent dans un environnement nord-américain et qu'ils veulent s'intégrer le plus possible à la société d'accueil (individuellement et collectivement), la grande majorité des Viéto-Montréalais garde leur identité culturelle vietnamienne d'origine et attache beaucoup d'importance à leurs valeurs (cf. Dorais/Richard 2007 : 182 et 189).

De même, il faut considérer que le degré d'intégration de chaque Viéto-Montréalais est influencé par l'âge, le niveau socioéconomique et la durée du séjour au Québec. Les recherches de Dorais et Richard de 2007 ont démontré que la deuxième génération viéto-montréalaise a un fort sentiment d'appartenance à la société québécoise. Ensuite, les Vietnamiens qui résident depuis longtemps au Québec, tels que les premiers immigrants avant 1975 et les personnes de la première vague d'immigration se sont mieux adaptés aux habitudes nord-américaines que les arrivées récentes. Selon Dorais et Richard, il semble que les Viéto-Montréalais qui sont financièrement plus à l'aise ont plus de facilité à s'intégrer que les autres, et, la plupart du temps, ils sont les leaders dans la communauté vietnamienne (cf. Dorais/Richard 2007 : 178-179).

4.4.1 Processus d'intégration

Selon Pilon-Lê, le processus d'intégration des Vietnamiens à leur société d'accueil se compose de trois étapes (l'installation, l'adaptation et l'identification) qui sont liées à la durée de séjour au Canada. Notons que pour les dernières deux étapes des stratégies différentes peuvent être utilisées.

Installation (les premières trois années après l'arrivée) : C'est la période où les nouveaux arrivants adoptent de nouvelles habitudes pour correspondre à la société d'accueil et apprennent le français. À l'arrivée, ils s'installent habituellement dans les quartiers de Montréal où le loyer n'est pas trop élevé et correspond à leur standard de vie, tels que Côte-des-Neiges (voir chapitre 3.3). Après avoir suivi les cours de français au COFI (voir chapitre 3.3.2.2), ils terminent généralement leur formation professionnelle ou exercent leur premier travail. Leur participation aux activités des associations vietnamiennes de Montréal est encore rare. Ils restent unilingues à la maison et, généralement, leurs enfants (souvent d'âge scolaire) commencent rapidement à parler en français entre eux (cf. Pilon-Lê 1987 : 44).

Adaptation (de la troisième à la sixième année de résidence) : Les Viéto-Montréalais qui choisissent la stratégie du *retrait* ont généralement des emplois peu qualifiés et la chance d'améliorer leur situation est faible. Habituellement, ce groupe de Vietnamiens reste entre eux et leurs relations sociales ne se limitent qu'à la famille et à un cercle d'amis vietnamiens. Leurs difficultés avec le français ou l'anglais, leur âge ou leur manque de formation aggravent leur l'intégration à la société québécoise. Ils ne parlent que leur langue maternelle, le vietnamien, et attachent une grande importance à leurs traditions familiales et religieuses. En revanche, ceux qui ont adopté la stratégie d'*assimilation* occupent des emplois stables avec de bons salaires. Ils parlent très bien le français, entretiennent de bons rapports avec les Québécois, mais a contrario, ils ont coupé leurs relations avec leurs associations ethniques. Ils appartiennent généralement à la classe moyenne et à la maison, ils sont devenus plurilingues : leurs enfants tendent à arrêter le vietnamien, mais ils continuent à le comprendre. Pilon-Lê observe que dans les familles peu intégrées les parents

s'adressent à leurs enfants en vietnamien, tandis que ces derniers leur répondent soit en français soit en anglais (cf. Pilon-Lê 1987 : 45).

Identification : À cette étape, Pilon-Lê remarque que les non-intégrés ont tendance à être unilingues à la maison, ils s'identifient comme Vietnamiens et ont peu de contact avec les Québécois. Quant aux intégrés, Pilon-Lê les divise en trois groupes différents. Les *assimilés* ont cessé de parler le vietnamien chez eux, ont rompu le contact avec la communauté vietnamienne et s'identifient comme Canadiens. Le deuxième groupe s'identifie comme *Viéto-Canadiens* et ils sont principalement arrivés avec la première vague d'immigration (1975-1976). Ils cultivent leurs relations avec leurs compatriotes. Avec leurs enfants, ils parlent en vietnamien ou en français, tandis qu'ils ne conversent qu'en vietnamien entre adultes. Finalement, le dernier groupe se compose des intégrés qui, après avoir réussi leur adaptation, réaffirment leur identité et s'identifient comme des *Vietnamiens résidant au Canada*. Ils attachent une grande importance à ce que tous les membres de la famille parlent vietnamien à la maison et ils utilisent leur langue maternelle le plus possible dans leur milieu social. Ils prennent une part active à la communauté vietnamienne et à des mouvements politiques. L'arrivée des *boat people* en 1979 et les réunifications familiales ont favorisé la prise de conscience ethnique de ce groupe. Certains individus de ce groupe se considèrent comme les protecteurs de leurs traditions et de leurs valeurs d'origine (cf. Pilon-Lê 1987 : 45-46).

4.4.2 Quatre formes d'intégration

Dorais et Richard différencient quatre formes d'intégration chez les Viéto-Montréalais : « économique (participation systématique au marché général du travail), sociale (intégration aux réseaux de la société ambiante), politique (acquisition de la citoyenneté et participation à la vie publique) et communautaire (insertion de la communauté ethnique en tant qu'ensemble organisé) » (Dorais/Richard 2007 : 180).

Intégration économique : Bien que le taux de la population active des Viéto-Montréalais au marché du travail soit assez élevé, il reste inférieur à celui de l'ensemble de la population canadienne. En 2001, 65,9 % des Viéto-Québécois âgés

de 15 et plus participaient au marché du travail (2006 : 66,48 %), comparé à 66,25 % pour l'ensemble de la population québécoise et à 67,76 % pour celui de Montréal. En général, les Viéto-Montréalais sont bien intégrés au marché du travail, cependant, les hommes (taux d'activité : 72,56 % ; 2006 au Québec) sont mieux intégrés que les femmes (taux d'activité : 62,87 %) (cf. Dorais/Richard 2007 : 180-181 ; Gouvernement du Québec 2010 : 7).

Intégration sociale : Les recherches de Dorais et Richard de 2007 montrent que presque tous les Viéto-Montréalais tiennent à participer à la vie économique et sociale du Canada et de leur ville d'accueil. Les interviews de 2011 avec les jeunes Vietnamiens de Montréal montrent également que la plupart d'entre eux ont des amis des ethnies différentes et ont de bonnes relations avec les Québécois. Certains d'entre eux ont un copain ou une copine, ou un conjoint ou une conjointe d'une origine autre que vietnamienne. Leur intégration sociale est d'autant plus favorisée par les mariages interethniques (cf. Dorais/Richard 2007 : 178 et 181).

Intégration politique : Dès l'instant qu'ils pouvaient avoir la citoyenneté canadienne, la grande majorité des réfugiés et immigrants viéto-québécois ont fait une demande et l'ont obtenue. Lors des élections fédérales et provinciales, la plupart des Viéto-Montréalais vont voter, mais aucun d'entre eux n'a proposé sa candidature²¹. Pourtant, certains se sont affiliés à des partis politiques pancanadiens ou québécois. Généralement, la participation des Viéto-Montréalais, notamment comme électeur et observateur, à la vie politique locale est satisfaisante (cf. Dorais/Richard 2007 : 184-185).

Intégration communautaire : La plupart des Viéto-Montréalais sont non seulement bien intégrés au niveau individuel, mais aussi au niveau communautaire. Habituellement, leurs associations et les chefs des communautés préconisent l'intégration pleine des Vietnamiens à la société d'accueil pour devenir de bons citoyens canadiens et québécois, mais parallèlement, ils les encouragent à garder leur identité culturelle d'origine. Les Vietnamiens de Montréal sont généralement fiers de

²¹ En revanche, dans la province Alberta, par exemple, les Vietnamiens se sont déjà portés candidats, ou ont été déjà élus à des scrutins provinciaux ou municipaux (cf. Dorais/Richard 2007 : 184).

leur identité et de leur culture, et veulent donc les partager avec le public. Par exemple, les Montréalais sont cordialement invités à la célébration du *Têt* et ont la possibilité de s'initier à la culture vietnamienne (rituels, musique, costumes traditionnels, cuisine, etc.). La communauté vietnamienne organise chaque année cette fête et l'annonce à l'avance dans les médias. De même, les Montréalais sont les bienvenus aux temples bouddhistes. C'est un plaisir pour les responsables de leur expliquer leur philosophie (cf. Dorais/Richard 2007 : 186-189).

4.4.3 Les problèmes d'intégration

À l'exception du problème d'adaptation, d'assimilation, d'acculturation, de discrimination, de xénophobie, etc., les immigrants doivent également lutter contre celui d'intégration (cf. Juteau 1999 : 63). Même si la grande majorité des Vietnamiens de Montréal tient à faire partie de la société canadienne et québécoise, cela n'est pas toujours facile et possible. Ce sont surtout les personnes âgées, celles qui ne parlent ni le français ni l'anglais ou qui ont des connaissances insuffisantes des langues officielles du Canada, qui rencontrent le plus de difficultés à s'intégrer pleinement à la société d'accueil. L'absence de qualifications professionnelles et leur niveau d'instruction sont autant d'obstacles supplémentaires à leur intégration (cf. Dorais/Richard 2007 : 181).

Plusieurs programmes gouvernementaux visent à favoriser et faciliter la pleine insertion des Vietnamiens, cependant, les obstacles à leur intégration peuvent également être imputés à la société d'accueil. Par exemple, les diplômés de certains professionnels et techniciens, qui ont terminé leurs études ou leur formation à l'étranger, ne sont pas reconnus, et ils ne sont pas autorisés à faire les examens ou les stages requis afin d'exercer leur métier d'origine au Canada. Parfois, la population elle-même peut se révéler être un problème à l'intégration des immigrants en les discriminant, voire, en exerçant du racisme envers eux. Les recherches de Dorais et Richard de 2007 montrent que les Vietnamiens de Montréal dénie la présence du racisme dans leur environnement, tandis que quelques jeunes constatent un racisme latent et ont déjà été des victimes d'attaques racistes ou discriminatoires (cf. Dorais/Richard 2007 : 190-192).

5. L'IDENTITÉ ETHNOCULTURELLE CHEZ LES JEUNES VIÉTO-MONTRÉALAIS

Dans le chapitre 2, nous avons essayé de tracer le phénomène de l'identité (ethnique et culturelle), qui est un processus, quelque chose de mouvant et qui évolue sans cesse. Nous croyons qu'il est pertinent de souligner de nouveau que l'*identité culturelle* est « mise en acte de la socialisation d'*Ego* dans une culture donnée », alors que l'*identité ethnique* est une « catégorisation de son groupe d'appartenance dans le cadre de rapports sociaux inégalitaires » (Méthot 1995 : 45). Dans ce chapitre, nous analyserons les entrevues au niveau de plusieurs aspects tels que le rôle de la famille, de la langue, des valeurs et le sentiment d'appartenance qui peuvent favoriser la construction identitaire des jeunes Viéto-Montréalais.

5.1 Histoire de la migration des parents

5.1.1 Motifs du départ

La moitié des répondants sont nés au Viêtname (I₁, I₄, I₇, I₈, I₁₀, I₁₁) et ont quitté le Viêtname avec leur famille dans leur jeune âge. Les six autres personnes sont nées à Montréal (I₂, I₃, I₅, I₆, I₉, I₁₂), mais se sont intéressées au passé de leurs parents et connaissent leurs motifs de migration au Canada.

Les motifs principaux, qui étaient mentionnés dans toutes les entrevues, étaient de fuir la guerre et le communisme. De même, ils sont partis dans le but d'avoir une meilleure vie et un meilleur emploi. La plupart de leurs parents font partie des *boat people*, quelques-uns sont venus dans le cadre des programmes de la réunification familiale à Montréal. Van raconte que sa famille a décidé de quitter son pays natal avant tout à cause de la guerre et de l'injustice :

« Mes parents ont décidé d'aller au Canada [...] à cause de la guerre et il y avait beaucoup d'injustice. [...] Surtout mon grand-père a vécu beaucoup de mauvais trucs, parce qu'il était dans l'armée justement. Donc, il a pas mal perdu beaucoup de choses, sa position, les biens, les matériels aussi... » (I₁)

Plusieurs familles sont venues au Canada afin d'avoir une meilleure vie pour les enfants et plus de liberté, comme la famille de Bach :

« Je m'imagine qu'ils sont partis pour que les enfants aient un meilleur futur. J'ai déjà eu une conversation avec mes parents de ça. Au Viêtnam, mes parents avaient quand même un bon emploi, ma mère était avocate, mon père était prof au secondaire. Mais vu que le côté de mon père était déjà ici avant, on a décidé de partir. Mes parents m'ont dit que c'était pour un meilleur futur pour mon frère et moi. Probablement c'était aussi à cause de la situation politique. Vu que le régime a changé en 1975, ils ont pas aimé ça et sont partis, il y avait moins de liberté. » (I₁₀)

5.1.2 Premières années à Montréal

Les premières années au Québec étaient souvent difficiles et représentaient un gros changement pour les familles des douze participants. La méconnaissance des langues officielles du Canada a posé un grand obstacle pour leurs familles. Pour quelques-uns, l'adaptation et l'intégration étaient plus faciles que pour d'autres, car leur famille était déjà établie à Montréal. Dans le cas de la famille de Nam, leur première année à Montréal était difficile à cause du climat et du mode de vie différent :

« C'était dur la première année, c'était difficile. Au début, il faut qu'on s'adapte avec le climat et avec le style de vie et tout. C'est pas la même chose que dans le pays d'origine. Alors, il faut bien s'adapter à ça. » (I₄)

Pour les parents de Mai les premières années étaient dures, parce qu'ils ont travaillé, étudié et se sont occupés de leurs trois enfants en même temps. Étant donné qu'au Viêtnam, les communistes avaient confisqué leurs diplômes, ils voulaient faire des équivalences pour les réobtenir :

« Les communistes ont confisqué les diplômes de ma mère, elle était pharmacienne et mon père était médecin au Viêtnam. Donc, en venant ici, ils ont commencé par des travaux d'ouvriers [...] Ils ont refait leurs études en même temps. Ils ont repris des cours comme des équivalences pour retrouver leur diplôme, parce qu'ils voulaient pas travailler dans le textile. Ma mère a réussi à réobtenir son diplôme, mais pas mon père, parce qu'il était quand même âgé en venant ici, vers la cinquantaine. [...] Donc, lui a pas réussi et il a continué dans le domaine ouvrier. » (I₇)

Anh rapporte que son père a dû arrêter ses études à Montréal à cause de ses difficultés avec la langue française et du manque d'argent :

« La première année était très difficile pour mon père. Il a essayé de retourner à l'université en administration. Ça a été très difficile pour lui à cause de la barrière des langages. Tous les soirs, il ouvrait le dictionnaire et pis il essayait d'apprendre un

certain nombre de mots par jour pour augmenter son vocabulaire et par la suite c'était plus difficile, parce qu'il vivait dans un appartement avec d'autres personnes sans avoir beaucoup d'argent et il a étudié. Ça lui a poussé plus aller vers le travail et laisser tomber ses études. » (I₆)

Bien que quelques-uns aient déjà appris le français au Viêtname, ils affrontaient des problèmes linguistiques en venant à Montréal, comme les parents de Phuong :

« Cela était une très grande adaptation. [...] à mettons que, oui, ils parlent français, parce qu'ils ont appris le français là-bas [au Viêtname], mais c'est quand même pas le même français. Par exemple, ils ont acheté de la bouffe, mais c'était la bouffe du chat et ils savaient pas que c'était pour le chat, parce que là-bas ils ont pas de nourriture pour le chat, tsé. Ils ont vu la conserve avec le chat, mais ils savaient pas, parce qu'ils ont pensé que c'était la marque, c'était un malentendu. » (I₂)

5.2 Relations avec le Viêtname

5.2.1 Image du Viêtname

Les opinions au sujet de l'image du Viêtname sont très différentes. La plupart des douze jeunes Viéto-Montréal ont une à la fois négative et positive de leur pays d'origine. Ils soulignent la beauté du paysage et la gentillesse du peuple, mais critiquent en même temps le développement du pays, son système politique, la corruption et la pauvreté. L'étudiante Mai a plutôt une image négative du Viêtname à cause des vols, des crimes et des corruptions :

« J'ai plutôt une image négative du Viêtname, parce qu'il y a beaucoup de corruption, beaucoup de vols et crimes là-bas. [...] Il y a toujours une crainte, on est pas en sécurité. On dirait que les gens sont pas libres au Viêtname, ils sont soumis. Tandis que dans notre pays c'est plus démocratique. Chacun a droit de voter, tout le monde est égal. Je trouve que c'est beaucoup mieux comme ça. » (I₇)

L'image du Viêtname de Nam, Chinh et Giang est également plutôt négative. Ils critiquent le développement du pays, et les faibles connaissances du monde extérieur et de la technologie :

« Ben, disons que c'est un pays beau, c'est ça, pis il y a pas grand-chose là-bas (*rire*). [...] Le système et la vie, c'est vraiment pas bon là-bas. La connaissance de la population est pas grande, c'est pas très bon. [...] Par exemple, la technologie, c'est encore un peu retardé, c'est cruel, mais c'est vrai (*rire*). » (I₄)

« [...] ils ont rien là-bas [...] c'est pas beau comparé à ici. Il fait trop chaud, j'aime pas ça et ils savent rien de la vie extérieure [ils demandent, p. ex.] "C'est comment au Canada, il y a des fenêtres ? Comment vous faites pour chauffer en hiver ? " ». (I₅)

« C'est un beau pays sauf qu'il faut qu'ils fassent quelque chose pour sortir, ils sont dans la misère et ils font rien. Et ils sont tellement corrompus [...]. J'ai une image plutôt négative, parce que ça représente pas vraiment le développement. » (I₁₁)

Khanh déclare avoir une image négative du Viêt Nam qu'il aime pourtant, « un négatif du bon côté » (I₉) :

« [Le Viêt Nam est] Genre pauvre, fait que c'est pour ça c'est plus le fun là (*rire*). Tu t'es sens comme un roi là-bas là, rien coûte cher, tu peux louer une moto ou tu peux prendre le taxi tout le temps. J'aime vraiment les fruits là-bas, Viêt Nam est exotique et dans ma tête c'est toujours jaune comme un désert et c'est sale partout. » (I₉)

En revanche, Van, qui est né au Viêt Nam, a une approche plutôt nostalgique et essaie de garder une bonne image de son pays natal :

« Beaucoup de gens, très animé... Je m'imagine que c'est quand même une vie amusante au Viêt Nam [...]. C'est un pays très intéressant à vivre et la nourriture est très bonne. [...] C'est sûr que chaque pays a un côté négatif, mais j'essaie de garder une image positive. Je suis quand même resté quelques années là-bas. Quand j'étais enfant, j'ai gardé de beaux souvenirs. On était tous ensemble, dans le même endroit, tous les oncles, tantes, c'était vraiment bien. » (I₁)

Étant donné que Phuong, Hoang et Thy ne sont jamais allés dans leur pays d'origine jusqu'à ce jour, ils ne connaissent le Vietnam qu'à travers les histoires de leurs parents ou amis. Il est intéressant de constater que l'image du Vietnam qu'ils se sont forgée à partir des expériences rapportées par des tiers, les photos ou les films qu'ils ont vus ou encore les informations qu'ils trouvent sur Internet ou dans les livres est positive :

« C'est un beau pays avec beaucoup de traditions. Quand on parle du Vietnam je pense aux rizières et aux montagnes pis tout. C'est beau, tout le monde en parle. Tous mes amis québécois sont déjà allés, donc je suis la seule Vietnamiennne qui est pas encore allée tsé. » (I₂)

« Mon père a fait un voyage au Vietnam là et il m'a montré des photos. C'étaient vraiment de belles photos. Vietnam dans ma tête c'est ce que j'ai vu dans les photos. Et sur les photos c'est genre la campagne. [...] J'ai une image positive du Vietnam, c'est beau. » (I₃)

« Ben, j'ai une image d'un pays super accueillant, des gens super souriants, un pays où il fait bon vivre, il fait bon manger. Un pays où ça se développe beaucoup, pis où ça se développe pas bien non plus. [...] j'ai vraiment une bonne image de ce pays là. Tsé mes parents, quand ils en parlent, ça a jamais été négatif, se baigner dans l'eau salée, la chaleur, les scooters (*rire*). » (I₁₂)

5.2.2 Vivre ou voyager au Viêtname

Tous les douze participants ont exprimé le désir de retourner au Viêtname pour voyager. Cependant, la plupart, à deux exceptions près, ont mentionné ne pas vouloir y vivre pour des raisons diverses tels que le communisme, le manque de liberté et de sécurité, la corruption, la chaleur, les conditions de vie difficiles. Les jeunes Viéto-Montréalais interviewés se sont déjà habitués au mode de vie et au système du Canada et trouvent qu'ils s'y adaptent mieux qu'au Viêtname. Van aborde le problème de la sécurité et de la liberté du pays d'origine :

« Pour voyager, oui. Pour vivre, je crois pas que je pourrais supporter la chaleur en ce moment (*rire*). À cause de la situation politique, je sais pas. Ça fait déjà assez longtemps que je suis ici et je sais que ça a beaucoup changé depuis. Mais je suppose que la liberté et tout ça c'est très différent qu'ici. Ici, à Montréal, il y a plus de liberté, plus juste comme système. Là-bas, c'est toujours communiste. [...] il y a beaucoup de corruption. Je me sentirais pas vraiment en sécurité. » (I₁)

Trung trouve qu'il est « amusant à voyager là-bas », parce que d'un côté, le coût de la vie n'est pas cher, de l'autre, sa famille et ses amis habitent au Viêtname (cf. I₈). La répondante Mai est née au Viêtname, mais elle n'est jamais retournée depuis qu'elle est arrivée à Montréal. Elle souhaite y revenir pour voyager dans le but de voir les changements du pays, mais elle ne peut pas s'imaginer y vivre puisqu'elle est déjà habituée à sa vie à Montréal où elle a tous ses repères (cf. I₇).

Phuong, qui n'est jamais allée au Viêtname à ce jour, exprime le désir d'y aller à l'avenir pour mieux connaître leur culture :

« [...] j'aimerais aller, au moins un mois pour voyager et mieux connaître ma culture. Je pense pas que j'aimerais vivre là-bas. Mais on va commencer à voyager et voir de quoi ça a l'air, parce que je suis jamais allée au Viêtname jusqu'à date. » (I₂)

Hoang déclare qu'il ne peut pas du tout s'imaginer vivre au Viêtname, parce qu'il « aime trop Montréal » (I₃). Bach n'envisage pas d'y vivre non plus, puisque ses parents le lui déconseillent :

« [...] c'est que mes parents m'ont raconté que tu peux être vraiment, vraiment riche au Viêtname, mais tu vas jamais avoir la qualité de vie comme ici [à Montréal], c'est ça ce qu'ils m'ont dit. » (I₁₀)

Giang a une opinion semblable et remarque :

« La condition de vie c'est pas le même comme au Canada [...] la santé et tout ça, la retraite [...]. C'est mieux d'être au Canada. Même si tu gagnes le salaire le plus bas, tu vivras mieux que là-bas. » (I₁₁)

Seulement deux participants ont mentionné pouvoir s'imaginer y vivre pour une période limitée. L'étudiant Khanh ne peut pas s'imaginer de vivre complètement au Viêtnam, mais d'y rester six mois par an :

« T'es beaucoup mieux ici [à Montréal]. Tu fais ton argent ici et tu t'en vas là-bas pour le voyage. Je pense que c'est mieux comme ça. Mais si j'avais été là-bas, je vivrais comme six mois ici, six mois là-bas. » (I₉)

Thy, qui n'est jamais allée au Viêtnam, aimerait y vivre pendant un ou deux ans et enseigner le français afin de mieux connaître sa culture d'origine :

« J'aimerais retourner, ben pas retourner, parce que je n'y suis jamais allée, mais y aller puis vivre un an, deux ans, juste pour voir c'est quoi la vie là-bas. Mais tsé, j'aimerais ça, enseigner le français. Mais tsé j'aimerais ça y aller, mon copain est super intéressé à visiter le Viêtnam. » (I₁₂)

5.2.3 Image des Vietnamiens

Au sujet des Vietnamiens, les opinions des jeunes Viéto-Montréalais sont très divergentes et partiellement contradictoires. La plupart d'entre eux disent avoir une image positive de leurs pairs vietnamiens, mais en même temps ils désapprouvent plusieurs traits de caractère des Vietnamiens. Il faut souligner que tous les participants se font principalement une opinion sur les Vietnamiens de Montréal ou les *Viêt-Kiêu* et ne se prononcent guère sur les Vietnamiens vivant au Viêtnam. D'ailleurs, nous avons observé que les participants font souvent une différence entre les Vietnamiens « d'ici » (vivant au Québec) et « là-bas » (vivant au Viêtnam), de même qu'ils différencient entre « notre », la « nouvelle » génération et « l'ancienne » génération, celle de leurs parents.

Selon Mai, la « nouvelle » génération est plus ouverte d'esprit et aime voyager et découvrir d'autres cultures, alors que l'ancienne génération est trop sévère, peureuse et conservatrice (cf. I₇) :

« [...] ils sont plus entre eux, ils veulent pas vraiment s'ouvrir. [...] je pense qu'ils font ça pour conserver leur culture. Mais nous [la nouvelle génération], on est différents là (rire). » (I₇)

Ainsi que Van observe que la « nouvelle » génération à Montréal est différente de l'ancienne et estime que les jeunes d'origine vietnamienne de Montréal ont perdu l'intérêt pour leur pays d'origine :

« Les Vietnamiens ici, je dirais que les jeunes, c'est différent. Je trouve que c'est dommage, mais je crois qu'ils ont perdu un petit peu leur intérêt pour la culture vietnamienne, ils sont plus québécois maintenant. » (I₁)

Le participant Trung voit une différence entre les Vietnamiens du Canada et ceux du Viêtnam, ce qui est, selon lui, en rapport avec les différents modes de vie. Il a l'impression que les gens au Viêtnam sont davantage solidaires et que leurs relations sont plus étroites, comparativement aux Vietnamiens vivant à Montréal :

« Honnêtement, ma relation avec mes cousins ici est différente que ma relation avec mes cousins là-bas. Je trouve que les cousins là-bas sont plus regroupés et ils sont plus amicaux entre eux, ils s'attachent plus et s'ils ont besoin d'aide, ils sont prêts. Ici, on dirait que notre mode de vie nous a changés. On se voit seulement pendant le temps des fêtes. Là-bas, ils se voient tous les jours. » (I₈)

Plusieurs participants mentionnent que les Vietnamiens sont « bruyants », aiment seulement rester entre eux et sont des personnes renfermées. En général, ils critiquent leur malhonnêteté, l'hypocrisie et le fait de « parler mal derrière le dos » des autres ce qui s'applique notamment aux femmes vietnamiennes.

« Les Vietnamiens ? [...] En français il y a une expression pour eux : ils ont une grande gueule (*rire*). Ils parlent beaucoup, toujours en train de bavarder. [...] C'est comme s'ils ont l'ancienne mentalité, je sais pas. Il y a pas mal beaucoup de Vietnamiens qui restent seulement entre eux, parce qu'ils préfèrent parler en vietnamien et tout ça. » (I₁₁)

« Image négative ? Ils sont égoïstes, ils parlent toujours des autres là, ils sont malhonnêtes et bruyants des fois. Ça m'énerve que les Vietnamiens parlent toujours des rumeurs. Ma mère là... Toujours le *gossip* ! Ça m'énerve. [...] Toutes les femmes vietnamiennes sont comme ça là, toutes les vieilles, ma mère. » (I₅)

« Ce sont des gens super généreux [...], mais hypocrites (*rire*) [...] puis pas capables de dire les vraies choses aux gens. Mais peut-être plus les femmes [...]. Pis tsé, c'est des gens qui ne sont pas capables de parler des sentiments [...]. Je pense que j'ai une bonne opinion, mais les femmes c'est vraiment quelque chose... » (I₁₂)

Aux yeux d'Anh, cette hypocrisie est très typique et prononcée pour les pays asiatiques, mais notamment pour les Vietnamiens. Néanmoins, il a une bonne image des Vietnamiens, parce que comparativement à plusieurs autres peuples ils ont « beaucoup de bons points » (I₆).

Les participants Phuong et Khanh, qui ont déjà eu de mauvaises expériences avec leurs amis d'origine vietnamienne et les membres de leur famille, disent avoir une image négative des Vietnamiens, entre autres, à cause de leur mentalité traditionnelle et leurs traits de caractère :

« Mais ça dépend là, tsé, il a y des différentes catégories, mais, parce qu'on peut pas tellement généraliser non plus. Mais la plupart, moi je me tiens moins avec des Vietnamiens, parce que je trouve qu'ils ont une mentalité quand même différente, une mentalité plus traditionnelle [...]. » (I₂)

« O.K, honnêtement ? Les Vietnamiens, je trouve, genre, laids, et des vantards (*rire*). J'aime pas trop me tenir avec les Vietnamiens [...]. Je trouve que les Vietnamiens [...] se croient bon. [...] Mais ça c'est juste ma vue en général, mais si tu vas par individu c'est sûr que ça change là [...], mais j'ai une vue générale négative des Vietnamiens. C'est à cause de mes expériences avec mes amis, la façon que mes amis se tenaient là. Mais avec le temps, c'est aussi à cause de mes cousins et cousines. » (I₉)

En revanche, la majorité des répondants a une image belle et positive des Vietnamiens, met les bons côtés en évidence et valorise leurs compatriotes. Quelques-uns, par exemple, ont mentionné que les Vietnamiens sont sociables, sympathiques, chaleureux, généreux, qu'ils « visent toujours à avancer dans la vie » et qu'ils « pensent toujours à leurs enfants et travaillent pour la famille » (I₄). Chinh trouve que les Vietnamiens sont des gens serviables et aident tout le monde. Les propos d'Anh vont dans le même sens, mais il critique en même temps ces bons côtés qui peuvent être un inconvénient pour, par exemple, les enfants d'origine vietnamienne :

« Je pense que nous les Vietnamiens on est déjà très travailleurs et on priorise beaucoup, beaucoup la famille et l'éducation comme valeur sociale. [...] Et puis aussi l'autosacrifice pour donner un meilleur futur à nos progénitures. Le seul problème là-dans, c'est aussi dans les valeurs vietnamiennes je trouve, l'isolement. L'isolement des enfants, pour essayer de les protéger dans le fond, mais cette surprotection crée une perte de débrouillardise chez les enfants, une perte de connaissance sur le monde. » (I₆)

5.2.4 Contact avec le Viêtnam

5.2.4.1 La famille

Les jeunes d'origine vietnamienne décrivent qu'ils n'ont pas de contacts directs, mais plutôt indirects avec leur famille vivant au Viêtnam ou d'autres pays. Puisque leurs parents restent en contact avec ces membres de la famille, ils donnent des nouvelles aux enfants et les tiennent au courant. Nous pouvons constater que, pour la plupart des participants, les relations avec leur famille au Viêtnam ne sont pas étroites, mais plutôt distancées. En général, ils ne manifestent pas d'intérêt pour changer ou améliorer cette situation, on sent même un certain malaise envers leur famille vivant au Viêtnam.

Hoang décrit que la famille de sa mère se rencontre chaque année au même endroit pour se voir, mais il ne s'y intéresse pas et ne participe donc pas à ces rencontres (cf. I₃). Thy non plus ne montre pas un grand intérêt à être en contact avec ses oncles et tantes du côté de son père habitant au Viêtnam. Elle dit être énervée par sa famille du Viêtnam lorsqu'ils appellent chez eux :

« [...] toute la famille à mon père est ici aussi sauf quelques frères, quelques sœurs qui sont restés là-bas, ceux-là je connais pas. Je ne sais même pas à quoi ils ressemblent [...] je ne sais rien [...] tsé quand ils appellent, c'est pour faire quoi c'est comme pour quêter de l'argent un petit peu. Mais moi, c'est ça, je les connais pas, j'entends juste ça tout le temps tsé, j'ai pas le gout de les connaître. [...] Tsé, aussi c'est pour ça que mes parents n'y retournent pas, au Viêtnam, il faut qu'ils prévoient comme 10 000 piastres de cadeaux genre. Je trouve ça plate un peu. » (I₁₂)

Anh quant à lui, se sent plutôt obligé de rester en contact avec sa famille au Viêtnam par respect :

« C'est plutôt mes parents qui parlent avec eux. Des fois, je parlais un peu avec eux et mes parents m'ont fait venir au téléphone, en fait ils m'ont forcé d'aller venir au téléphone par respect genre. On a pas envie de parler, mais il faut qu'on parle, tsé. » (I₆)

Mai explique qu'elle entre en contact avec sa famille seulement lors des événements spéciaux, par exemple à Noël ou au Nouvel An. Les membres de la famille s'appellent ou ils s'envoient des photos pour tenir les autres au courant de leur vie :

« [...] on se voit pas à chaque année. C'est vraiment, tous les cinq ans [...] C'est rare. On sait qu'ils sont là et si on y va en voyage quelque part, par exemple en France, je

sais que je vais venir les visiter. Donc, c'est pas en s'appelant toutes les semaines qu'on se communique. Mais par exemple, ma cousine a un nouveau bébé, on va s'envoyer des photos par *Hotmail*, pour savoir ce qui se passe là-bas aussi, dans les occasions comme Noël ou Nouvel An, des fois ils vont envoyer des cartes aussi. » (I₇)

Le participant Nam remarque d'avoir des contacts sporadiques avec ses cousins au Viêtnam :

« Oui, je suis encore en contact avec mes cousins et cousines des fois au Viêtnam. Je parle, mais rarement, pas beaucoup. Des fois sur Internet, *chatter*. » (I₄)

Le seul répondant qui est en contact régulier avec sa famille au Viêtnam et l'appelle, est Giang, qui souligne l'esprit de famille des Vietnamiens :

« [...] des fois, c'est moi qui les appelle, des fois ce sont eux qui m'appellent, par exemple, mes cousins, mes oncles, ma grand-mère qui est au Viêtnam. Je suis quasiment en contact avec tout le monde, parce que les Vietnamiens ont beaucoup de sens de la famille. » (I₁₁)

5.2.4.2 *Musique, films et livres*

La plupart des participants ne s'intéressent ni pour la littérature, ni les films, ni la musique du Viêtnam. Ils remarquent qu'ils avaient plus de contact avec le monde vietnamien dans leur jeunesse et qu'aujourd'hui, ils n'ont qu'un contact indirect à travers leurs parents. De plus, il est frappant que presque tous les répondants mentionnent avoir regardé ou de regarder *Paris by Night* (une émission vietnamienne musicale, qui est très célèbre parmi les individus d'origine vietnamienne) avec leurs parents :

« J'ai écouté des films, des séries et ma mère elle écoute souvent *Paris by Night*. J'ai déjà vu aussi l'animateur du *Paris by Night* quand ils ont fait une édition ici à Montréal et je suis allée avec mes parents. » (I₂)

« [...] non [je n'ai pas de contact avec le Viêtnam], mais indirectement, parce que ma mère, elle écoute de la musique dans l'auto, elle lit des journaux du Viêtnam. Mais moi, je regarde pas ça et j'écoute pas ça. » (I₃)

Phuong constate qu'elle a moins de contact avec la culture vietnamienne depuis qu'elle a déménagé de sa maison familiale :

« Mais dans le fond, depuis que j'ai déménagé de chez ma mère, j'ai beaucoup moins accès à la culture vietnamienne et je suis plus dans le monde québécois. » (I₂)

L'étudiant Bach lit parfois des articles de journaux que ses parents lui donnent à lire, mais avoue avoir un peu de difficulté avec la langue vietnamienne :

« [...] des fois, mes parents me donnent le journal vietnamien et ils me donnent un article à lire qu'ils trouvent intéressant. J'essaie de lire, mais ça me prend cinq fois plus de temps là (*rire*). Je comprends quand même bien les textes, mais s'ils me donnent un texte poétique, oublie ça ! » (I₁₀)

Il est intéressant de noter que les participants qui ont de bonnes connaissances en vietnamien ont tendance à s'intéresser plus pour la littérature, la musique ou les films vietnamiens. Trung confirme de regarder des films vietnamiens et d'écouter beaucoup la musique vietnamienne (cf. I₈). Ainsi que Van qui aime la musique traditionnelle du Viêtnam et lit des romans vietnamiens :

« J'ai lu quelques livres, romans vietnamiens populaires sous la recommandation de mon grand-père. Je lis des livres, des fois je lis des journaux vietnamiens [...] Sinon, quand j'étais enfant j'ai écouté beaucoup la musique vietnamienne, mais c'est à cause de ma mère là (*rire*). Ça restait dans ma tête. Maintenant, j'aime beaucoup cette musique-là que la musique actuelle. J'aime les vieilles chansons qui sont plus classiques, douces. » (I₁)

5.2.4.3 La « communauté » vietnamienne à Montréal

Presque tous les participants n'ont pas d'intérêt ou envie d'être en contact avec la « communauté » vietnamienne à Montréal. La plupart des participants, à une ou deux exceptions près, disent qu'ils n'éprouvent pas le besoin de rester seulement entre les Vietnamiens et peuvent être en contact avec n'importe quel groupe ethnique, par exemple Nam :

« J'ai pas besoin de toujours rester avec des Vietnamiens seulement. Je peux communiquer avec n'importe quelle race. » (I₄)

À ce sujet, Chinh est du même avis :

« Non, ça me dérange pas d'être sans eux, la communauté vietnamienne. Depuis que je suis petit on est mélangés avec tout le monde, toutes les races là. » (I₅)

Pour la plupart d'entre eux, le contact avec leur famille, avec qui ils peuvent toujours communiquer en vietnamien et maintenir le contact avec le monde vietnamien, est déjà suffisant comme l'explique Van :

« Je suis quand même chanceux d'avoir la plupart de mes oncles et tantes sont ici, ainsi que mes grands-parents. Donc, on se rencontre quand même assez souvent, parce que tout le monde habite à Montréal. Donc, j'ai toujours un contact, je peux toujours parler en vietnamien, je parle de beaucoup de choses différentes [...]. Mais sinon, j'ai pas le besoin d'appartenir à une communauté quelconque. » (I₁)

Phuong déclare qu'elle veut seulement avoir un certain contact avec la « communauté » vietnamienne afin de ne pas perdre la culture vietnamienne. Les contacts avec sa famille ou les visites dans les restaurants ou épiceries vietnamiens sont déjà assez pour elle (cf. I₂).

Quant à Mai, ce sont ses connaissances insuffisantes de la langue et culture vietnamiennes qui l'empêchent de s'impliquer dans la « communauté » vietnamienne. De plus, elle a peur de se faire juger par les autres membres de la « communauté » vietnamienne :

« [...] je suis beaucoup moins impliquée [...]. Pis je connais moins bien la culture, je trouve que je matche pas dans ces endroits. Mais si je parlais mieux le vietnamien, je serais plus impliquée. [...] Je me sens pas à l'aise d'entrer dans la communauté vietnamienne, déjà, parce que je parle pas bien le vietnamien. J'ai peur de me faire juger, parce que les Vietnamiens jugent beaucoup et quand tu vas à ces endroits, ils vont mal parler de toi. » (I₇)

La famille d'Anh a pris la décision il y a quelques années de couper complètement les ponts avec la « communauté » vietnamienne. Même si le contact avec sa communauté d'origine a ses avantages et pourrait lui être utile, par exemple, pour améliorer son vietnamien, il préfère s'éloigner d'elle. Anh critique violemment la communauté vietnamienne à Montréal et s'inquiète pour son avenir. Selon lui, il aimerait que les Vietnamiens de Montréal s'entraident plus et s'organisent mieux à l'instar de la « communauté » chinoise à Montréal. Cet extrait est très intéressant et résume bien son opinion et sa préoccupation envers la « communauté » vietnamienne à Montréal :

« La communauté chinoise est très forte. Pourquoi ? Ce qu'ils font c'est qu'ils se concentrent sur le présent à la place sur le passé. Donc ils se concentrent vraiment sur [...] ce qui est fondamental pour une culture qui est arrivée ici. C'est vraiment se bien établir et faire une reconnaissance pour que les futures générations ici puissent s'adapter. Tandis que les Vietnamiens ont rien comme ça. [...] Si quelque chose arrive à quelqu'un d'entre eux [les Chinois] ils vont s'entraider. Tandis que nous, s'il nous arrive quelque chose et qu'on demande de l'aide à un autre Vietnamien, on peut encore attendre un bout de temps avant que l'aide vienne. [...] Donc il y a pas de grands projets qui se font. [...] ici, les Chinois ont par exemple leur festival des dragons. À chaque année ils ont leurs festivals au quartier chinois qui attirent les touristes qui attirent également les autres communautés à vouloir s'intéresser pour leur culture. Les

Vietnamiens, les seules choses qu'on a pour que les autres s'intéressent, c'est notre soupe tonkinoise. » (I₆)

Giang est le seul participant qui garde un contact avec la « communauté » vietnamienne et le considère comme important pour être au courant :

« Oui, c'est toujours bien, je pense. À chaque fois qu'il y a quelque chose, tu sais ce qui se passe, toutes les conneries, tu les sais tout de suite, par exemple les Vietnamiens qui se battent ou des gens qui disent n'importe quoi, des trucs comme ça. » (I₁₁)

5.3 Langue vietnamienne

5.3.1 Connaissances et utilisation

Tous les participants, qui sont au moins trilingues (français, anglais et vietnamien), ont mentionné savoir parler le vietnamien, mais être illettrés. Seulement quelques-uns sont capables d'écrire et de lire en vietnamien. Le niveau de langue varie d'une personne à l'autre, mais aucun d'entre eux n'a perdu complètement l'usage de leur langue maternelle. La plupart disent qu'ils ont au moins des connaissances élémentaires et sont quand même à l'aise pour communiquer en vietnamien, par exemple Anh :

« Je sais parler, ben c'est peut-être à définir dans ce cas-ci, mais je peux communiquer. S'il y a une clientèle vietnamienne qui est ici [au magasin] des fois et si je deviens des fois un interprète, je suis quand même à l'aise. » (I₆)

En revanche, Mai et Chinh sont d'avis que leur vocabulaire en vietnamien n'est pas assez développé. Au fur et à mesure, ces deux étudiants ont « perdu » le vietnamien et ils trouvent que leur niveau s'est détérioré à cause de leur entourage :

« En étant venue ici à 2 ans, c'est très difficile, parce que tu vas à la garderie ici, à l'école primaire, au secondaire en français, donc tu oublies ton vietnamien à tous les jours. » (I₇)

« [...] depuis que je suis allé à l'école française, le vietnamien a descendu et le français a augmenté là. J'ai comme perdu le vietnamien. J'ai oublié des mots en vietnamien, parce que j'ai parlé toujours en français. » (I₅)

Giang est le seul des participants qui dit parler le vietnamien d'une manière excellente. D'après lui, au Canada, il y a seulement peu de Vietnamiens qui maîtrisent bien leur langue d'origine et critique leur niveau de vietnamien :

« Je suis allé au Viêtnam, et il y a des gens qui disent "Wow, on est étonnés qu'un étranger parle aussi bien vietnamien" et tout. Mais c'est rare que les gens parlent bien le vietnamien, parce que comme ici au Canada, les gens parlent français ou anglais, ils oublient tous le vietnamien. Quand ils parlent, c'est trop bizarre, ils arrivent même plus à faire la prononciation [...]. Nous les enfants, on était obligés de parler en vietnamien à la maison. » (I₁₁)

Il est intéressant de noter que dans leur enfance, plus de la moitié des participants ont suivi (volontairement) des cours de vietnamien pendant un ou deux ans. Ces cours ont été donnés à une pagode bouddhiste ou par des bénévoles d'origine vietnamienne toutes les semaines. Bien qu'ils aient appris à lire et écrire en vietnamien dans ce cours, la plupart d'entre eux ont oublié presque toutes leurs connaissances, entre autres, parce qu'ils ne pratiquent pas :

« J'ai fait l'école vietnamienne au début pendant l'été pendant quelques années. C'était une pagode avec d'autres jeunes aussi. Alors on apprenait l'hymne national du Viêtnam et on apprenait à lire en vietnamien et on a appris à chanter. C'était vraiment au début de ma jeunesse. » (I₇)

« J'ai pris des cours quand j'étais jeune à la pagode. Je sais un petit peu reconnaître les lettres et je sais lire un petit peu. De là à vraiment savoir ce que les mots veulent dire quand je les lis, les reconnaître, je dirais que je suis très limité. » (I₆)

À la question s'ils ont l'intention d'améliorer ou d'approfondir leurs connaissances du vietnamien (écriture, lecture), la majeure partie des interviewés répondent avec peu d'enthousiasme et partent défaitistes. Les propos les plus fréquents à cet égard sont qu'ils sont paresseux, qu'il est trop tard et difficile à l'apprendre ou qu'ils ne voient pas la nécessité de le faire :

« Pour l'instant non, parce que je lis presque rien en vietnamien, j'écris jamais en vietnamien. » (I₁₁)

« Je pense que, c'est important, parce que ça fait partie de notre culture. C'est un peu plate que tu vis au Québec et que tu oublies tout, mais je pense notre génération maintenant [...] on est beaucoup moins encadrés par la culture vietnamienne. Ici [...], c'est bien d'avoir une certaine culture vietnamienne dans le sens savoir parler un peu, communiquer, mais je dirais pas que c'est essentiel de savoir écrire ou de savoir lire en tant que tel. Je voudrais bien améliorer mes connaissances, c'est juste que j'ai tellement peu de gens autour de moi qu'ils veulent le faire que je sens pas l'essentiel le faire, tu comprends. » (I₇)

Seuls quelques-uns veulent savoir écrire et lire en vietnamien, puisque c'est « quand même leur culture » (I₁₂), comme le dit l'enseignante Thy :

« Oui, mais c'est pour ça que j'ai voulu l'apprendre, c'est comme, c'est ma culture, c'est ce que je suis. » (I₁₂)

L'usage du vietnamien dépend de la situation et la personne avec qui ils parlent. Tous les participants ont déclaré ne parler seulement en vietnamien qu'avec leurs parents. Dans quelques cas, ils se voient obligés de communiquer dans leur langue maternelle en raison de la méconnaissance du français ou de l'anglais de leurs parents. Parfois, quelques-uns recourent aux mots français lorsqu'ils ne connaissent pas le mot vietnamien et parlent donc un vietnamien mélangé avec le français :

« Avec ma mère, je parle toujours 100 % en vietnamien, parce qu'elle comprend pas le français. » (I₃)

« Je parle vietnamien avec mes parents, des fois je mélange des mots français. » (I₇)

« Quand mes parents me parlent, je réplique toujours en vietnamien, sauf si je connais pas le mot j'essaie de l'expliquer et ils me disent le mot. » (I₁₀)

En revanche, lorsqu'ils conversent avec leurs frères et sœurs, la plupart parlent uniquement en français, parfois, ils se parlent en anglais ou ils utilisent quelques mots vietnamiens ce qui dépend toujours de la situation. Les conversations en vietnamien avec leurs frères et sœurs sont donc très limitées :

« Je parle avec ma sœur en anglais, en français, mais avec mes parents je parle vietnamien. Mais en fait, je parle avec ma sœur en anglais, français et vietnamien. Ça dépend de chaque situation. » (I₄)

« Avec mes frères en français, des fois en vietnamien, ça dépend de la situation. Pis, avec mes parents, la famille en vietnamien et avec mes amis vietnamiens, je parle les deux. Il y a des choses qui se disent mieux en vietnamien, tsé, c'est un mélange. » (I₂)

Il est intéressant de noter que lorsque la famille est réunie, tous les participants, à une ou deux exceptions près, ne parlent qu'en vietnamien, même si les frères et sœurs se parlaient habituellement en français ou en anglais :

« Avec mes parents en vietnamien et avec mes frères en français et anglais et des fois en vietnamien devant nos parents. Quand tout le monde est ensemble, on parle en vietnamien. » (I₅)

La seule famille, dont tous les membres de la famille parlent uniquement en vietnamien à la maison, est celle de Giang. Ce dernier dit même de ne pas répondre à sa sœur lorsqu'elle lui adresse la parole en français :

« Je parle avec toute ma famille en vietnamien. Si ma sœur me répond pas en vietnamien, je lui réponds pas. C'est comme ça chez nous, à la maison c'est que le vietnamien (*rire*). J'utilise même pas un mot français, le français est qu'en dehors. On est habitués à ça, même quand les cousins viennent c'est seulement en vietnamien. » (I₁₁)

Au sujet du choix de langue avec leurs amis vietnamiens, la majorité de douze jeunes Viéto-Montréalais s'entretient en français ou en anglais avec eux. Quelques-uns se parlent en vietnamien ce qui dépend toujours de la situation ou de la première langue qu'ils utilisent dans une conversation, comme le notent Hoang et Giang :

« Eux, des fois je leur parle en vietnamien, des fois en français, ça dépend. S'ils me parlent en vietnamien, je parle vietnamien. S'ils me parlent en français, je réponds en français. » (I₃)

« Avec mes amis vietnamiens je parle soit en français soit en anglais soit en vietnamien, ça dépend du premier quelle langue qu'il parle, s'il parle en anglais, on parle en anglais. Après ça, si quelqu'un parle en vietnamien, on parle en vietnamien. On a de la chance de pouvoir parler plusieurs langues, on comprend alors. » (I₁₁)

En revanche, Chinh répond toujours en français, même si ses amis lui parlent en vietnamien et Mai préfère converser en français ou anglais avec ses amis, car ce sont les langues dans lesquelles elle est plus à l'aise et elle peut mieux s'exprimer :

« Je parle en français avec eux, mais c'est rare qu'on se parle en vietnamien. Des fois, mes amis mélangent les langues, mais je réponds toujours en français. » (I₅)

« On préfère parler soit en français ou en anglais. Ça nous permet de mieux nous exprimer. Si je parlais en vietnamien, je serais tellement limitée dans mes mots que je pourrais pas parler de tout, parce que je connais pas les mots vietnamiens pour décrire ce que je veux dire. » (I₇)

Dans quelques situations exceptionnelles, par exemple, lorsqu'ils « parlent mal des autres » ou qu'ils ne veulent pas « qu'on les comprenne », quelques participants conversent en vietnamien avec leurs amis vietnamiens ou leurs membres de la famille, même s'ils ne se parlent normalement qu'en français ou en anglais. Dans ce cas, le vietnamien devient une sorte de « langage secret » :

« On parle seulement vietnamien quand on veut parler dans le dos de quelqu'un (*rire*). » (I₇)

« On a parlé en vietnamien lorsqu'on a dit des insultes ou qu'on ne veut pas que les autres nous comprennent (*rire*). » (I₉)

Aux yeux d'Anh, le choix de langue au sein de son cercle d'amis est plutôt une question de respect envers les autres, c'est pourquoi il ne parle jamais en vietnamien lorsqu'il est avec eux. Il valorise l'attitude de ses compatriotes et la compare à celle d'autres groupes ethniques :

« Je parle jamais avec mes amis vietnamiens en vietnamien, très, très rarement. C'est plus par question de respect, parce qu'il y a des gens qui sont autour et qui comprennent pas la langue nécessairement. Je trouve que c'est une chose que nous les Vietnamiens ont entre nous dans le fond beaucoup de respect envers les autres. Certaines autres communautés asiatiques [...] parlent entre eux dans leur propre langue même s'il y a d'autres personnes qui sont autour d'eux. Lorsqu'on leur demande ce qu'ils disent, ils gardent ça pour eux. Ils disent que c'est pas important quoi que ce soit. C'est irrespectueux. Je pense que les Vietnamiens, on a ça entre nous, c'est irrespectueux et donc on le fait pas. » (I₆)

L'étudiant Trung est le seul à discuter en vietnamien plutôt qu'en français avec sa famille ou ses amis vietnamiens, pour lui c'est plus une habitude qu'une obligation :

« [...] c'est rare que je parle en français avec eux [mes amis]. Même s'il y en a qui sont nés ici [à Montréal] je parle quand même en vietnamien. C'est une habitude et on dirait que quand on intègre un peu le français, ça fait dur un peu, je trouve, je ne sais pas. Je parle à 100 % en vietnamien avec tout le monde, mais ce n'est vraiment pas une obligation, c'est vraiment une habitude avec les amis. » (I₈)

5.3.2 Valeur symbolique

Le vietnamien a une grande valeur pour la plupart des répondants qui est pour eux un héritage culturel ainsi qu'un symbole de leur culture d'origine. Pour tous les douze participants, à quelques exceptions près, il est important de conserver et transmettre leur langue maternelle. Notre groupe d'étude se montre fier et très chanceux de connaître le vietnamien, puisque c'est une langue « difficile à apprendre » et trouve que c'est un avantage de savoir parler plusieurs langues. Pour la plupart d'entre eux, le vietnamien est notamment important pour la communication avec leur famille proche et aussi avec les membres de leur famille n'habitant pas au Canada et ne connaissant ni le français ni l'anglais. Voici les opinions de Trung et Giang :

« Je trouve que c'est important pour moi [de savoir parler vietnamien], parce que j'ai de la famille là-bas, et je m'attache beaucoup à mon pays aussi. Je vais au Viêt Nam une fois à chaque année dans le fond. » (I₈)

« Quand tu vas au Viêt Nam pour aller en vacances ou pour voir la famille, comme moi, j'ai la famille à travers du monde quand je vais en Allemagne je parle pas allemand, j'ai

pas appris l'allemand. Le vietnamien nous permet de communiquer ensemble, et je parle pas vraiment bien l'anglais (*rire*). Il faut bien parler le vietnamien quand tu connais pas toutes les langues. » (I₁₂)

De surcroît, le vietnamien peut se révéler être précieux pour les participants vis-à-vis de la « communauté » vietnamienne à Montréal, car leur langue maternelle leur permet de communiquer, mieux s'intégrer ou encore travailler dans cette « communauté », comme l'explique Trung :

« Avoir une langue [le vietnamien] de plus est tout à fait un avantage. Tu peux travailler dans les communautés. Je sais pas, on sait pas ce qui nous attend plus tard. C'est sûr d'avoir une langue de plus c'est mieux et avoir aussi une culture vietnamienne c'est vraiment beau. » (I₈)

Le participant Anh partage l'opinion de Trung et trouve que le vietnamien peut vite devenir un avantage au sein de la communauté vietnamienne à Montréal et regrette de ne pas bien maîtriser le vietnamien :

« Maintenant je regrette un peu dans ma jeunesse de pas avoir mis des efforts là-dans. [...] parce que c'est une langue [le vietnamien] qui est quand même difficile à apprendre. [...] C'est une langue aussi qui passe partout ici à Montréal, parce que la communauté vietnamienne est très grande. Donc, si les opportunités en affaires venaient, ça me limiterait un peu. [...] Ça se peut que j'aille prendre des cours de vietnamien. » (I₆)

Le vietnamien est pour la plupart des jeunes Vietnamiens de Montréal un symbole de leur culture d'origine et ils trouvent important de le conserver. Presque tous les douze participants, à une ou deux exceptions près, veulent transmettre leur langue maternelle à leurs enfants dans l'avenir. Seulement une ou deux personnes ont exprimé qu'ils ne sont pas encore certains s'ils transmettent le vietnamien à l'avenir, car cela dépendra également de leur partenaire dans l'avenir. Dans le cas d'Anh, les deux langues officielles du Canada auront sûrement la priorité sur le vietnamien :

« [...] si jamais j'ai des enfants, j'aimerais parler avec eux en vietnamien. [...] C'est sûr que la priorité pour moi ça serait beaucoup plus le français et l'anglais pour l'intégration aux milieux sociaux et culturels ici. Et si on a la chance d'intégrer le vietnamien aussi, ça irait là-dans aussi. » (I₆)

À part ces exceptions mentionnées, la grande majorité des participants a l'intention de transmettre le vietnamien, comme le dit Nam :

« [...] pour le futur, si jamais j'ai des enfants j'aimerais qu'ils parlent vietnamien et gardent la culture. [...] J'aimerais conserver la langue, c'est la première chose de la culture, la langue est très importante, il faut garder ça. » (I₄)

Selon Thy, il est primordial de transmettre le vietnamien aux enfants au niveau de la formation de leur identité et leur enracinement. Elle aborde le sujet de la « crise d'identité » qui est en rapport avec la langue d'origine et parle des ses propres expériences à ce sujet :

« [...] je trouve ça super important tsé à un certain point que mes enfants vont le [le vietnamien] parler. Pis je vais tout faire pour qu'ils le parlent pour qu'ils le comprennent, parce que c'est important là, de s'identifier à une culture, de s'enraciner dedans. Parce que ben sûrement tu l'as vécu aussi tsé, quand tu grandis dans une culture qui n'est pas la tienne, à un moment donné, il y a comme une crise d'identité. Je suis pas vraiment Vietnamiennne, parce je suis pas capable de le parler, de l'écrire. Pis je suis pas vraiment Québécoise, parce que j'ai la peau foncée, les yeux bridés fait que je suis qui moi ? » (I₁₂)

Quelques-uns ont mentionné qu'il est important que leurs enfants sachent parler le vietnamien afin qu'ils puissent communiquer avec leur famille dans l'avenir, voici l'opinion de Hoang :

« Ben oui, sinon, comment mes enfants vont faire pour communiquer avec ma mère (*rire*) ? Si c'est ma mère qui les garde, c'est sûr qu'ils vont apprendre le vietnamien là (*rire*). » (I₃)

Cependant, la plupart d'entre eux sont d'avis qu'il ne soit pas nécessaire de savoir écrire ou lire le vietnamien. D'après eux il est seulement essentiel que leurs enfants sachent parler le vietnamien, comme le disent les participants Van et Chinh :

« Oui [j'aimerais transmettre le vietnamien]. Surtout, parce que c'est pas une langue facile à apprendre non plus. Je trouve que c'est important qu'on l'apprenne quand on est encore jeune, dans l'enfance et continue à parler. » (I₁)

« Oui [je veux transmettre le vietnamien], mais seulement parler. Et je vais envoyer mes enfants dans une école vietnamiennne, c'est tout (*rire*). » (I₅)

L'étudiante Mai, en revanche, pense aussi qu'il importe de transmettre la langue d'origine aux enfants, mais elle ne peut pas les forcer à parler le vietnamien, parce qu'elle n'a pas de bonnes connaissances de vietnamien. C'est pourquoi, dans l'avenir, c'est à l'enfant de décider s'il veut continuer à parler en vietnamien ou non :

« J'aimerais quand même que mes enfants sachent le vietnamien et pour cela je pense que je vais souvent amener mon enfant chez ses grands-parents maternels. [...] Mais

c'est à l'enfant après de décider s'il veut continuer là-dans ou pas, parce que je peux pas forcer les choses. Je peux pas dire "Je veux que tu ailles toujours à l'école vietnamienne pendant 10 ans" [...], parce que moi-même je suis pas bonne en vietnamien. Alors, je peux pas exiger ça de mon enfant. » (I₇)

Khanh a une opinion similaire et n'est pas encore sûr au sujet de la transmission du vietnamien à ses enfants, parce que lui-même parle déjà un vietnamien mélangé avec des mots français :

« Hmm... Oui. Mais si tu veux dire comme avoir des enfants et passer la langue, je crois que je vais commencer à faire le paresseux (*rire*). Mais j'essaie le mieux que je peux, parce que je le perds déjà, parce qu'il y a des mots qui sont difficiles et que je connais pas et je les remplace par le français lorsque je parle avec mes parents. » (I₉)

5.4 Sentiment d'appartenance

5.4.1 Mélange des cultures

Quant à la question du sentiment d'appartenance les réponses de douze jeunes Vietnamiens de Montréal étaient très diversifiées. Quelques participants disent être « Canadien et Vietnamien de souche » (I₃), « Viéto-Canadien » (I₄), « Québécoise d'origine vietnamienne » (I₇), « Montréalais d'origine vietnamienne » (I₁), une « banane » (I₁₀), un « hybride » (I₆), un « citoyen du monde » (I₁₁) (pour ne citer que quelques exemples). On peut donc dire d'une façon générale que la plupart d'entre eux n'éprouvent pas un sentiment d'appartenance à un seul groupe ou une seule culture. Ils se voient plutôt comme un mélange de plusieurs cultures, notamment de la culture québécoise, canadienne ou vietnamienne. Pour des raisons variées, certains se sentent plus vietnamiens et moins québécois, tandis que d'autres se considèrent plus québécois que vietnamien puisqu'ils « sont nés ici ». De plus, il faut noter que les répondants ne font pas une grande distinction entre le Canada et le Québec, comme le dit si bien Van :

« Je dirais que je suis Montréalais d'origine vietnamienne, mais Canadien aussi. Je fais pas beaucoup distinction entre le Canada et le Québec, je dirais un mélange de différentes cultures. » (I₁)

Comme la plupart des répondants, Trung estime être davantage vietnamien que québécois quant à ses valeurs et sa culture d'origine, mais se sent partiellement québécois en raison de son adoption du mode de vie du Québec :

« Je me vois comme 75 % Vietnamien et 25 % Québécois. 75 % Vietnamien c'est comment je réagis avec mes amis, comment je les traite, puis mes valeurs aussi, puis avec mes parents, la culture. Et 25 % c'est comment dire, j'adopte un peu le mode de vie ici aussi comme aller travailler dehors faire son propre argent et les relations entre gars et filles avec du monde là. Ce n'est pas pareil tu sais. » (I₈)

Le participant Bach utilise une métaphore intéressante et se voit comme une *banane* ce qui est, selon lui, synonyme d'une personne qui se prend pour un Vietnamien et Québécois en même temps. Cependant, il a le sentiment d'appartenir un peu plus à la culture vietnamienne à cause de ses traditions et la nourriture :

« Il y a une bonne expression [...], c'est une *banane*, t'es jaune à l'extérieur et blanc à l'intérieur. Je dirais pas "Blanc, blanc", je dirais que comme je suis maintenant j'agis comme un Québécois, un Montréalais, mais j'ai encore des traditions vraiment vietnamiennes. Quelques amis me disent que ça c'est vietnamien, par exemple la bouffe, moi une semaine sans riz je commence à trembler (*rire*). Je dirais que suis 55 % Vietnamien et 45 % Québécois. [...] j'apprécie tous les bagages que j'ai accumulés. » (I₁₀)

Les répondants Khanh, Mai et Phuong sont les seuls qui sont « *white washed* » et se considèrent plus être Canadiens que Vietnamiens à cause de leur mentalité et leurs habitudes qui sont plutôt canadiennes, mais ils n'hésitent pas à mettre en avant leur culture d'origine et ne la renient pas :

« Je me considérais Canadien, parce que je suis pas 100 % Vietnamien, j'ai des habitudes plutôt québécoises, je m'en fous de tout là (*rire*). J'ai quand même de grosses valeurs de famille pis tout. 80 % Canadien, 20 % Vietnamien, quelque chose comme ça, parce que d'être Canadien inclut déjà un peu tout le monde. » (I₉)

« Je suis plutôt comme *white washed*, je suis devenue plus blanche (*rire*). Donc je suis plus blanche de mentalité [...]. Je m'identifie comme une Québécoise d'origine vietnamienne, parce que j'ai beaucoup d'amis qui m'ont dit "T'es quasiment une Québécoise" (*rire*). [...] je suis 60 % Québécoise et 40 % Vietnamienne. » (I₇)

5.4.2 Transformation de la vision

Presque tous les douze jeunes Viéto-Montréalais mentionnent que la vision de leur appartenance culturelle a changé au cours de leur vie et a été influencée par leur entourage. Il est intéressant de noter que la plupart d'entre eux se sont considérés être

plus Vietnamiens dans leur enfance qu'aujourd'hui. Ce changement s'est passé notamment pendant leurs études primaires et secondaires, comme l'explique Hoang :

« Avant je me suis considéré "Vietnamien vietnamien". Après je me suis rendu compte, "Non je suis né ici". C'était à l'école, quand t'es né ici, t'es Québécois. Après je me suis dit, c'est vrai, je suis né ici, j'ai des valeurs québécoises, je suis pas 100 % Vietnamien, tu comprends ? Si tu places un vrai Vietnamien à côté de moi, lui c'est le vrai et l'autre est pas vraiment né au Viêtnam. Déjà là, je sais pas lire et écrire, ça fait déjà une grande différence. Pis, à ce moment-là, je me suis dit, je suis Canadien et Vietnamien de souche. Je viens du Viêtnam, mais je suis né ici, je veux pas nier une culture. » (I₅)

Dans le cas de Van, les études primaires et secondaires n'ont pas influencé sa vision de son appartenance culturelle grâce à son école et son quartier multiethniques :

« Quand j'étais au Viêtnam bien sûr tout le monde était pareil, j'ai pensé "Oh, je suis Vietnamien" (*rire*). Quand je suis arrivé ici, grâce à l'école qui était multiethnique, j'y ai pas pensé. Bien sûr, j'étais différent, mais j'appartenais pas spécifiquement à un groupe quelconque. Jusqu'au secondaire même, parce qu'au quartier Côtes-de-Neiges, il y a beaucoup d'immigrants et les Québécois étaient minoritaires (*rire*). Donc, je me sentais chez moi. » (I₁)

En revanche, il y avait aussi des périodes dans leur vie où les participants se considéraient uniquement comme Vietnamien ou Québécois, par exemple Nam, qui s'est déjà considéré « seulement comme un Canadien », parce qu'il « s'adapte bien ici » (I₄). Dans le cas d'Anh, ce participant a présumé être français dans son enfance, car le français était la première langue qu'il a apprise et il ne savait pas encore parler le vietnamien :

« Avant 5 ans, je me suis vu français, parce que la seule langue que j'avais appris c'était le français et je savais même pas que j'étais Vietnamien. Par la suite, j'ai commencé à apprendre le vietnamien. Mes parents m'ont parlé en français, parce qu'ils voulaient m'intégrer dans la culture plus facilement. Par la suite, je me suis considéré vraiment plus Vietnamien. » (I₆)

Phuong est la seule des participants qui se considérait toujours plus Québécoise et mentionne qu'elle était très « rebelle » depuis son enfance, mais souligne de ne pas renier sa culture d'origine :

« C'est sûr, quand j'étais jeune, j'habitais chez ma mère, j'étais beaucoup plus vietnamienne. Mais en même temps, depuis que je suis jeune, je suis très Québécoise, très rebelle. [...] Je me suis tout le temps plus considérée comme Québécoise et mes amis aussi. [...] Tsé, je nie pas ma culture, mais je fais pas exprès de me plonger là-dans non plus là. » (I₂)

5.5 Stéréotypes

Selon les observations de notre groupe d'étude, il y a plusieurs stéréotypes et préjugés sur les Vietnamiens, qui ne sont pas « tellement mauvais », mais plutôt positifs et partiellement favorables pour les individus d'origine vietnamienne. Anh est d'avis qu'il n'y a pas beaucoup de préjugés négatifs sur les Vietnamiens puisqu'ils sont appréciés par les Québécois :

« Ils nous apprécient, parce que dans notre culture on parle français. Ça permet déjà de faire une connexion beaucoup plus facile qu'avec d'autres cultures. Et puis deuxièmement, puisqu'ils savent pas grand-chose sur nous, ils savent pas les mauvais côtés, donc ils savent seulement nos restaurants (*rire*). Donc ça aide un peu, je dirais. Il y a pas de préjugés négatifs, pas encore. Peut-être que ça va venir un jour, mais pour l'instant pas encore. » (I₆)

La plupart de ces stéréotypes et préjugés mentionnés par les participants sont en rapport avec l'école, les études, leurs apparences, leur langue ou leurs coutumes d'origine. Presque tous les Viéto-Montréalais ont mentionné les prendre avec humour ou ne pas y faire attention, comme le dit si bien Nam :

« [...] ils font des fois des blagues et ils ont des préjugés, mais je m'en fous. » (I₄)

Au sujet des études les Québécois disent en général que les Vietnamiens sont des « *nerds* », des « *bollés* », « *studieux* », « *doués* », « *intelligents* » ou qu'ils ont « seulement de bonnes notes, parce qu'ils sont jaunes », comme le remarquent Mai et Thy :

« Il y a quand même des préjugés, ils disent que les Vietnamiens sont les plus *smart* en maths, en chimie, en bio, en physique, on comprend tout, on est tous des pharmaciens, des médecins, ils disent que c'est naturel chez vous, vous êtes les meilleurs. » (I₇)

« Mais à l'école [...] c'était des stéréotypes que les Vietnamiens c'est *studieux*, ça écoute les parents, ça l'a des 95 %, à l'école c'est ça. Ça l'a pas d'amis, ça joue aux jeux vidéo, ça reste à la maison, pis ça fait rien. Ça s'habille mal. » (I₁₂)

Quant à Van, il ne prend pas les préjugés au sérieux, il en tire profit en en faisant une motivation pour les études :

« Certains préjugés c'est par exemple "T'es bon en maths, t'es bon au badminton ou aux échecs" (*rire*). Ils nous trouvent un peu *nerd*, mais en tant que tel, c'est pas une mauvaise chose. Il y a aussi une certaine pression, parce qu'il faut toujours avoir de bonnes notes. » (I₁)

De plus, quelques participants ont rapporté que les Québécois pensent que les Vietnamiens ont un accent lorsqu'ils parlent français et s'en moquent. Parfois, les Québécois les étiquètent comme des « Chinois » ou ils ont des préjugés à cause de leur méconnaissance de la culture vietnamienne, comme le note Hoang :

« La première fois qu'ils vont me voir, ils vont penser que je suis soit Chinois soit Latino. [...] les Québécois pensent toujours que les Asiatiques ont un accent, mais je sais qu'ils n'ont pas là, mais ils ont des stéréotypes, mais c'est pas si grave, on s'habitue. Par exemple, ils disent qu'on mange toujours du riz, on mange toujours avec des baguettes. Il y avait même un gars qui m'a dit un jour s'il y a des tables chez moi, parce qu'il m'a dit que les Asiatiques mangent toujours avec des tables, mais en bas, comme les Japonais. Mais il s'est trompé, mais ça m'a pas dérangé là (*rire*). » (I₃)

Les remarques de Chinh et Mai sont intéressantes, car ils trouvent que ce ne sont pas les Québécois qui ont des préjugés envers les Vietnamiens, mais ce sont les Vietnamiens eux-mêmes qui jugent et peuvent avoir des propos racistes envers d'autres ethnies :

« Ils [les Québécois] sont pas racistes comparés aux âgés là. Les Vietnamiens, les Asiatiques âgés ont des préjugés contre les Noirs, les Arabes. Les Noirs sont des gangs de rue, ils se droguent, ils volent, il faut faire attention de pas être volé. Les Arabes, ben, ils vont te crosser n'importe quoi là. C'est plutôt les Asiatiques qui ont des préjugés là. » (I₅)

« Des fois ils [les Vietnamiens] peuvent même avoir des propos racistes à propos des autres cultures qui sont pas vrais, par exemple les Noirs sont des voleurs, les Arabes sont des terroristes. Donc ça juge pas mal sans connaître et je trouve ça dommage, vraiment. » (I₇)

5.6 Les valeurs et le rôle de la famille

5.6.1 Relations avec les parents et les frères et sœurs

Il est évident que les relations avec les membres de la famille varient d'un participant à l'autre, mais en général nos douze répondants s'entendent bien avec leurs frères et sœurs avec qui ils entretiennent souvent des relations amicales, comme le dit par exemple Nam : « [...] ma sœur, c'est comme une amie pour moi. » (I₄)

Quant à leurs parents, on peut dire d'une façon générale que les jeunes Viéto-Montréalais ont de bonnes relations avec eux, mais ces derniers trouvent qu'elles sont parfois difficiles ou conflictuelles. La plupart des participants décrivent avoir des

relations plutôt « parents-enfant » au lieu des rapports amicaux avec leurs parents, mais quelques-uns ajoutent ne pas vouloir le changer et être contents de cette situation. Les propos de Van à ce sujet résument bien les situations décrites. Pour lui sa famille « est pas parfaite, mais parfaitement imparfaite » (I₁). Dans quelques cas, les participants remarquent avoir une meilleure relation avec leur mère qu'avec leur père, et vice versa. Même si la plupart d'entre eux s'entendent bien avec leurs parents et sont proches d'eux, ils soulignent que ces derniers sont plutôt stricts et qu'ils ont eu des éducations sévères, comme l'expliquent les deux garçons Nam et Giang :

« On s'entend très bien. Je vis encore avec mes parents, je leur parle à tous les jours. Avec mes parents, c'est des relations "parents-enfant" et pis avec ma sœur, c'est comme une amie pour moi. » (I₄)

« Ben, on vit encore dans la même maison, alors on se parle assez souvent et on mange ensemble tous les jours. Notre relation est "parents-fils", c'est strict (*rire*). [...] Il y a vraiment une hiérarchie dans notre famille, parce qu'on était éduqués comme ça (*rire*). » (I₁₂)

Dans le cas de Trung et Van, ils disent avoir des relations amicales avec leurs parents, même si cela ne correspond pas à la tradition vietnamienne :

« C'est plutôt amical. Mes parents sont très compréhensibles. Ils m'obligent pas de faire de quoi. Ils me disent de faire ce que je veux. J'ai pas de pression, rien. » (I₈)

« C'est pas supposé, mais je dirais que les rapports avec mes parents sont plus amicaux (*rire*). Mais traditionnellement, c'est pas supposé d'être amical. Bien sûr, j'ai aussi des conflits avec mes parents des fois. » (I₁)

Quant à Khanh, il s'agit d'un cas extrême et individuel parmi les douze répondants. Ce participant rapporte d'avoir de grandes difficultés pour communiquer avec ses parents, qui sont « trop traditionnels et différents ». Il dit être marqué par l'éducation de ses parents qui était très sévère et difficile. Tandis qu'il s'entend bien avec sa mère, qui est un « ange » pour lui, il a de très mauvaises relations avec son père qui est un « diable » à ses yeux :

« La relation avec mes parents est plutôt "parents-fils". J'ai eu une éducation assez sévère [...]. Mon père s'il m'éduque, pis si je fais quelque chose de mal, je me fais frapper. J'ai déjà pensé à ça et je trouve que c'est dommage que j'aie été éduqué comme ça et pis ça reste en moi, je voulais essayer de le changer, mais j'arrive pas vraiment. Pour moi, mon père pourrait jamais être mon ami. [...] J'ai une difficulté de communiquer avec mes parents, surtout avec mon père, nos opinions sont un peu trop différentes. Il est trop traditionnel et aussi pas assez flexible, il est pas assez ouvert. J'évite le problème et je lui parle pas trop, même si c'est pas la meilleure façon à faire.

La relation avec ma mère était toujours bonne depuis que je suis jeune. Mon père c'est lui qui fait l'éducation et c'est comme le diable et ma mère est comme un ange qui vient t'aider. » (I₉)

5.6.1.1 *Conflits*

Comme dans toutes les familles, les conflits sont quelque chose de normal et font partie du quotidien et d'une vie familiale. Notre groupe d'étude mentionne ne pas avoir de grands conflits avec leurs frères et sœurs, « des petits conflits de rien du tout » (I₉) ou comme le dit Phuong : « [...] des conflits normaux entre frères et sœurs » (I₂).

Au sujet de leurs parents, nous pouvons constater que les conflits avec eux tournent principalement autour des mêmes sujets qui sont, comme le décrit si bien Van, « en rapport avec la culture vietnamienne, traditionnelle et la culture québécoise, occidentale » (I₁). Étant donné que les parents veulent souvent préserver la culture d'origine, ils entrent en conflit avec leurs enfants qui s'adaptent bien à la vie québécoise et adoptent généralement le mode de vie occidental. Les étudiants et Nam et Chinh disent également avoir ce différend avec leurs parents :

« Leur façon de penser, c'est traditionnel, c'est sûr, comparativement aux jeunes, on est plus ouverts, pis on aimerait essayer de nouvelles choses. Et eux autres, ils gardent leurs pensées traditionnelles, c'est sûr qu'il y a des conflits entre nous. À part ça, c'est correct, on s'entend bien. » (I₄)

« Des fois j'ai des conflits avec mes parents. C'est comment ils pensent et comment je pense, c'est différent là. Ils sont plus traditionnels ou on a des conflits à cause de l'école. Genre, qu'est-ce que je veux faire... » (I₅)

Bach critique également la mentalité asiatique de ses parents qui entre en conflit avec la sienne qui est plutôt moderne et aimerait que ses parents s'adaptent un peu mieux au mode de vie au Canada :

« Mes parents ont comme une mentalité asiatique c'est que les enfants doivent vraiment respecter, bien écouter les parents même si on est déjà des adultes. Il y a comme une dualité ici c'est que mes parents veulent garder la façon vraiment comme au Vietnam. Mais moi j'aimerais avoir une certaine liberté, parce qu'on est quand même ici [au Canada] [...]. » (I₁₀)

De plus, les sources des conflits mentionnées par nos répondants sont les études, la carrière, le mode de vie, la façon de penser et le peu d'ouverture d'esprit du côté de

leurs parents (pour nommer seulement quelques-uns). Ce sont notamment les études qui amènent des conflits entre les participants et leurs parents, comme le note Giang, qui trouve que ce genre de conflit est typique pour les Vietnamiens :

« [...] souvent, on parle aussi de l'école, c'est important, il faut pas que je la manque, il faut pas que j'aie de mauvaises notes, on est vraiment une famille vietnamienne (*rire*). » (I₁₁)

En fait de Phuong, elle était souvent sous pression par leurs parents pendant ses études qui voulaient qu'elle suive le même chemin comme sa cousine « parfaite ». À cause de ces conflits, elle a décidé de quitter la maison familiale à l'âge de 21 ans après quoi ses parents l'ont nié pendant des mois :

« Mais avec mes parents, c'est plus avant, par rapport aux études, la carrière [...] ils trouvaient que j'ai pas passé assez de temps pour étudier. Ils voulaient vraiment que je sois médecin, moi je voulais pas, parce que ma cousine, elle a vraiment suivi le chemin tracé, elle est médecin, elle a jamais eu des chums dans sa vie, tu comprends ce que je veux dire ? Elle fait du violon et du karaté. C'est pour ça, mes parents voulaient avoir ma cousine comme fille. C'était pas facile [...]. Ils m'ont [...] reniée pendant quelques mois, parce que je suis partie de la maison à 21 ans. » (I₇)

Ainsi, Mai mentionne avoir des conflits avec leurs parents qui sont en rapport avec les études, mais aussi à cause de leur dominance et leurs stéréotypes envers les Caucasiens :

« Donc, les conflits que j'ai avec mes parents, premièrement c'est les études (*rire*). [...] Nos conflits sont vraiment comme moi je suis pas une fille qui se soumet beaucoup à ses parents, parce que je raisonne avec eux parfois, c'est à propos de la pression [...] mes parents, parce qu'ils sont très dominants là. [...] ils aiment pas beaucoup que je sois impliquée avec les Blancs, que j'aie des valeurs comme les Blancs. Donc, en général ça va bien, mais ça arrive des fois qu'on ait des chicanes par exemple quand ils ont trop de stéréotypes sur les Blancs [...]. » (I₇)

Les participants Trung et Giang expliquent que la cause de conflits est souvent la sévérité, la différence de génération et le peu d'ouverture d'esprit de leurs parents, ce qui est selon eux une caractéristique des familles vietnamiennes. À cause de ces attitudes, ils entrent parfois en conflit avec leurs parents lorsqu'il s'agit des sorties, mais ajoutent que ce ne « sont pas de grandes chicanes » :

« Il [mon père] est strict. Tu sais les familles vietnamiennes sont strictes. C'est qu'il ne me laisse pas sortir à fond là. C'est vraiment comme deux ou trois fois par semaine. Mais ils sont un peu lousses, comparer à d'autres familles, je me sens vraiment

chanceux là. [...] tsé, ils me laissent sortir quand même, mais comme, ils me disent qu'il faut pas sortir trop, parce que sinon ça va m'influencer et je vais changer. » (I₈)

« [...] ils comprennent pas toujours tout, tsé [...] ils sont moins ouverts d'esprit. Par exemple, quand je sors et je rentre à trois heures le matin, ils disent souvent que je rentre trop tard et disent "Eh, qu'est-ce que tu fais si tard ? Tu vas être fatigué demain" et des trucs comme ça. C'est tellement banal. » (I₁₁)

5.6.1.2 Les comportements qu'ils aimeraient changer

À la question « Est-ce qu'il y a dans ta famille des habitudes ou des comportements que tu aimerais changer ? » les réponses de la plupart des jeunes Viéto-Montréalais étaient assez similaires. Tous, à une ou deux exceptions près, aimeraient que leurs parents soient plus ouverts d'esprit, moins renfermés et qu'ils s'adaptent mieux à la culture québécoise. Selon Nam, opinion également partagée par la majorité des participants, c'est la façon de penser de ses parents qui les empêchent de s'adapter entièrement à la culture des Québécois :

« Peut-être qu'ils ont vécu au Viêtname plus longtemps que moi, alors ils ont gardé encore un côté vietnamien. Ils s'adaptent pas encore ici à 100 %, alors, j'aimerais mieux qu'ils s'adaptent plus à la culture [québécoise]. J'aimerais qu'ils soient plus ouverts d'esprit, je trouve qu'ils sont trop renfermés. » (I₄)

Ainsi, Anh et Mai souhaitent que leurs parents soient plus ouverts d'esprit et aient moins peur, comportement qu'Anh attribue aux immigrants en général. De plus, Mai désire que ses parents changent leur attitude envers les Québécois et la culture de ces derniers, et qu'ils arrêtent de les juger :

« [...] d'être plus ouvert un petit peu. Essayer de pas juste avoir peur. Souvent, ça c'est pas juste vietnamien, je pense que c'est plus culturel dans le fond quand une famille vient d'immigrer, ils savent pas ce qu'ils peuvent avoir et puis ils savent pas communiquer ça, donc ils gardent ça pour eux. » (I₆)

« [J'aimerais qu'ils changent] le jugement sur les autres, le peu d'ouverture d'esprit qu'ils ont parfois. [...] J'aimerais aussi qu'ils s'intéressent plus à la culture québécoise sans la juger d'abord et après porter leur jugement. [...] Par exemple [mes parents disent] si tu sors avec un Blanc c'est mauvais, parce qu'il va te laisser tomber ou des trucs de même [...]. » (I₇)

Dans la famille de Bach, l'étudiant est d'avis que ses parents sont trop renfermés et traditionnels. Il trouve que la vision des choses de ses parents est un peu dépassée, car d'après eux, avant que leur fils sorte avec une fille, ils doivent faire sa connaissance.

Bach avoue qu'il n'en a jamais parlé avec ses parents et en a peur. Nous pouvons constater de nouveau le problème de communication entre les parents d'origine vietnamienne avec leurs enfants :

« [...] j'aimerais qu'ils soient plus ouverts, qu'on puisse amener des copines, copains. J'ai jamais vraiment parlé avec mes parents sur ça, mais je m'imagine que si je veux amener une fille chez moi, je m'imagine que ça serait après le mariage. Mais j'ai jamais parlé avec eux, c'est probablement une peur que j'ai. Eux, ils me le disent qu'il faudrait qu'ils la rencontrent avant de faire des trucs comme ça. Selon la tradition, il faut présenter aux parents la fille, tsé. Comme gars, il faut rencontrer les parents avant rencontrer la fille, ici on peut pas faire ça (*rire*). » (I₁₀)

Phuong et Khanh critiquent la méthode d'éducation de leurs parents. Dans le cas de Khanh, la communication avec ses parents est très mauvaise et ils n'arrivent pas à se comprendre :

« Si je pourrais parler mieux avec mes parents, ça serait bien le fun. J'aimerais qu'ils soient plus ouverts d'esprit. Il me semble que depuis que je suis jeune j'écoute tout ce qu'ils me disent à faire. L'éducation lorsqu'on était jeune c'est qu'ils ont toujours à 100 % raison. Fait que s'ils nous ont dit quelque chose et puis je réplique quelque chose en théorie j'ai toujours tort, je devrais rien dire. Donc j'ai grandi avec la mentalité : si tu dis rien, tu as moins de problèmes. Rendu maintenant, on a un problème de communication. Ils ont pas la même mentalité que moi. Ils savent pas comment je pense. On arrive pas à communiquer, c'est très dommage. » (I₉)

En fait de Phuong, elle trouve que ses parents n'ont que « focalisé sur l'exigence à l'école » ce qui a empêché le développement de sa propre personnalité. Elle a pris des mesures un peu radicales et a décidé de quitter la maison familiale à l'âge de 21 ans :

« Je trouve que la manière, dont mes parents nous ont élevé, on est trop renfermés. [...] je sais pas comment dire, mais ils ont pas assez nous permis de nous exprimer au niveau de la personnalité. C'était juste le succès scolaire, c'est tout. Tsé, moi, j'ai été gênée, très, très timide jusqu'à l'âge de 21. Je suis partie et j'ai pu m'épanouir [...]. » (I₂)

5.6.2 Études et succès scolaire comme valeur familiale

Il est connu que les études sont en général très importantes et représentent une grande fierté et un prestige pour les Asiatiques, et les Vietnamiens ne sont pas une exception. Nos douze répondants mentionnent que leurs parents étaient et sont généralement très exigeants sur le plan des études. Pourtant, ils ajoutent que depuis qu'ils sont à

l'université, leurs parents sont beaucoup moins sévères. Ces derniers leur donnent plus d'espace et essaient moins de contrôler leurs études.

Pour la plupart d'entre eux, il existait des règles à la maison afin de favoriser leurs études de l'école primaire jusqu'au secondaire, voire au cégep. De plus, les parents exigeaient d'eux qu'ils aient au moins 90 % ou 95 % de la note, par exemple dans le cas d'Anh et Giang :

« Il y avait pas de jeux vidéo pendant la semaine, seulement durant le week-end. Et avoir les meilleures notes qu'on pouvait en haut de 90 % c'est ce qu'ils ont demandé. Au primaire, quand c'était en bas de 90 % on s'est fait taper les baguettes sur les doigts et au secondaire c'était plus se faire chicaner. » (I₆)

« Avant il y avait beaucoup de règles pour favoriser mes études, mais plus maintenant. Mais quand j'étais petit c'était au lit à neuf heures, une heure de télé par jour seulement, toujours faire ses devoirs tout de suite en rentrant, des trucs comme ça. Il fallait avoir 95 % de la note, quand j'avais pas de bonnes notes, ils ont toujours fait des reproches, mais maintenant ça va. » (I₁₁)

Pendant leurs études primaires ou secondaires, les participants devaient souvent prendre des cours extrascolaires pour approfondir et améliorer leurs connaissances afin d'avoir toujours les meilleures notes à l'école. C'est le cas de nombreux répondants, dont Bach et Mai :

« J'ai toujours eu des cours à l'extérieur de l'école. À un moment donné, j'étais un *scout* anglais pour que j'apprenne l'anglais facilement [...]. » (I₁₀)

« [...] ils veulent que j'achète des livres des personnes qui ont gradué une année avant toi. Leur système est toujours d'acheter les livres d'un *collègue*, quelqu'un qui est bon à l'école. Ils voulaient me payer des tuteurs pour que je sois bonne et que j'apprenne à l'avance en été, des trucs que les Vietnamiens font souvent. » (I₇)

Lorsque nos participants n'avaient pas de bonnes notes ou n'atteignaient pas 90 % ou 95 % de la note, leurs parents étaient en majeure partie fâchés ou les punissaient à cause de leur « échec », comme le rapportent Phuong et Khanh :

« [...] il fallait toujours avoir 95 % et plus partout dans le bulletin. [...] Quand j'avais en bas de 95 % j'avais pas ma récompense. Si jamais j'avais en bas de 90 %, il fallait que je me mette aux genoux dans un coin pendant une heure. Mais j'ai juste eu deux fois en bas de 90 % là, mais [...]. » (I₂)

« Oui, ils étaient exigeants. [...] Quand j'avais pas de bonnes notes, mes parents étaient fâchés, soit que je me suis fait frapper, soit qu'ils m'ont engueulé, soit qu'ils m'ont empêché d'aller jouer dehors, il y avait des punitions. » (I₉)

Tous nos douze participants font ou ont fait des études (pré-)universitaires qui sont principalement dans le domaine en sciences de la santé, en économie, en génie civil ou en administration (voir Tableau 1 et chapitre 1.2.3). Quant à nos répondants, nous avons déjà constaté qu'aucun de nos douze répondants n'étudie en lettres et sciences humaines. En général, les gens d'origine vietnamienne, qui sont souvent influencés par leurs parents au niveau de leur choix d'études, ont tendance à faire leurs études dans les domaines en sciences de la santé ou en sciences physiques et naturelles, qu'en sciences humaines. À ce sujet, l'étudiante Mai a des réflexions intéressantes et pense que les parents vietnamiens influent beaucoup leurs enfants au niveau de leur domaine d'études dès leur plus jeune âge. Bien que Mai ait choisi elle-même ses études d'optométrie, elle est convaincue que c'est à cause de l'influence, de la pression latente et parle du « *brain wash* » de ses parents :

« C'était mon choix d'aller à l'UdeM pour faire mes études, mais je pense qu'après tout, même si beaucoup de Vietnamiens à Montréal, les jeunes vont en pharmacie, médecine, médecine dentaire ou optométrie, c'est influencé depuis qu'on est petits, parce que les parents disent toujours "Si tu vas en sciences humaines, si tu fais des études par exemple la science politique, la sociologie, qu'est-ce que tu vas trouver comme métier plus tard. Si tu étudies dans la musique, c'est pas certain que tu vas être musicien plus tard [...]". Donc, ils mettent déjà des préjugés et ils mettent à l'idée que les métiers des sciences humaines te débouchent à rien et ça fait que l'enfant dans sa tête est toujours tenté à dire "Oh non, je veux pas rentrer dans ces domaines là, parce que mes parents m'ont toujours dit, je veux aller vers quelque chose [...] de sûr pour avoir un métier, je vais aller en santé". Même si c'était un choix individuel, je sais que c'est influencé par mes parents. » (I₇)

Les familles de nos participants attachent donc beaucoup d'importance aux études de même qu'au succès scolaire, qui représente une grande fierté et un prestige pour tous les parents, sauf pour un de nos douze Viéto-Montréalais. Selon nos participants, le succès scolaire a une grande valeur pour leurs parents au niveau de l'image et l'honneur familial. Souvent, leurs parents se vantent du succès scolaire de leurs enfants auprès des membres de leur famille ou leurs amis (d'origine vietnamienne), comme le montrent ces extraits de Mai, Phuong, Khanh et Bach :

« Le succès scolaire est très important dans ma famille, c'est comme une fierté. Les parents de pouvoir dire que leurs filles sont allées en santé c'est un honneur familial, une fierté que tout le monde veut avoir, "Regarde j'ai bien élevé les enfants", c'est très égoïste, c'est pour l'image familiale. » (I₇)

« [Le succès scolaire est important] dans toute la famille, mes cousins, cousines, à travers tous les pays, je t'ai dit là [...]. C'est une fierté, un prestige, tsé, de dire que ta

filles est médecin, ta fille est avocate. Tous mes cousins et cousines qui sont dans les autres pays sont tous des pharmaciens, médecins, dentistes, avocats. » (I₂)

« [...] je pense que c'est pour tout le monde comme ça, pour les Asiatiques le succès est vraiment quelque chose. C'est important pour les parents lorsqu'ils *gossip* ils disent "Oh mon fils c'est un médecin". Il faut garder l'honneur et l'image d'une famille. » (I₉)

« [...] je pense que le succès scolaire est une fierté pour ma famille. Ma mère était très contente que j'aie à McGill et elle l'a raconté à tout le monde. Si j'étudiais en médecine à McGill je serais le meilleur enfant qu'on peut avoir. » (I₁₀)

Quelques participants observent que les familles ou les parents, dont les enfants ne réussissent pas, sont généralement mécontents et les considèrent comme des « ratés », comme le notent Giang et Anh :

« [Le succès scolaire est] vraiment important, tout le monde doit réussir, mais j'ai des cousins qui ont raté leurs études vraiment, parce qu'ils font n'importe quoi, ils se sont rebellés et tout, ils ont jamais fini leurs études. C'est mal vu, t'es considéré comme un raté, "Qu'est-ce que tu veux faire dans ta vie après ?" » (I₁₁)

« Ouais, pour toute la famille, je dirais [le succès scolaire] c'est très important. C'est un signe de fierté, parce que ceux qui réussissent pas, on sent qu'ils sont pas contents. » (I₆)

Pour la plupart des familles de nos participants, il est important de finir des études afin d'avoir un emploi stable avec un bon salaire, d'aller loin et réussir dans la vie, mais aussi d'être heureux, comme l'expliquent par exemple les étudiants Nam, Chinh et Hoang, qui trouvent que cette attitude est typique des Vietnamiens :

« Oui, le succès scolaire est très important dans ma famille, pour moi et mes parents aussi. Il faut réussir dans la vie, c'est sûr. Il faut finir les études et c'est toujours mieux d'avoir de bonnes notes. » (I₄)

« [...] ils [mes parents] disent qu'il faut avoir de bonnes notes pour réussir dans la vie et il faut travailler fort quand même et pas lâcher les études. Même si c'est dur, "Continue, pratique-toi et tu vas réussir dans la vie, il faut pas abandonner". [...] tout le monde doit aller loin. Aller loin, ça veut dire que tant que 60 000\$ ou plus par année. Je suis pas obligé d'être médecin, mais pharmacien ou ingénieur, quelque chose comme ça. » (I₅)

« Ma mère est exigeante, mais elle ce qu'elle veut c'est que je me trouve un emploi stable, c'est tout. [...] Elle veut que je termine mes études pour avoir au moins un emploi stable. Le plus important est que je sois heureux. [Le succès scolaire] c'est important. On doit réussir dans notre vie. C'est la mentalité vietnamienne là, tu dois réussir à l'école. » (I₃)

Van ajoute qu'il est également important d'avoir un travail respectueux pour ne pas ternir la réputation d'une famille :

« C'est [...] quel genre d'emploi tu vas avoir, un emploi stable et respectueux. Un emploi qui a de l'avenir et aussi un bon salaire. [...] laver des trucs pour les autres, c'est pas bon. À part si tu es dentiste, ça c'est bon (*rire*). Ou par exemple, femme de ménage, travailler dans un *strip-club*, etc. La réputation est importante pour la famille vietnamienne. » (I₁)

5.6.3 Relations amoureuses et mariage

Au sujet du mariage et du choix de leur conjoint ou leur conjointe, la plupart de nos participants masculins, à deux ou trois exceptions près, préfèrent se marier avec une personne d'origine vietnamienne dans l'avenir, mais ce qui n'exclut pas qu'ils se marient avec une personne d'une autre origine, par exemple Hoang : « [...] je peux me marier avec une Noire, une Latine, ça me dérange pas » (I₃). Quant au participant Van, il n'a pas de préférence en ce qui concerne l'origine de sa future conjointe, mais il aimerait une personne « qui comprend quand même la culture vietnamienne un peu et qui l'accepte, une personne ouverte d'esprit » (I₁).

D'ailleurs, nos participants masculins disent que leurs parents ne doivent pas approuver le choix de leur conjointe, mais ils aimeraient que leurs fils se marient avec une fille d'origine vietnamienne, comme c'est le cas de plusieurs répondants, dont Bach et Chinh :

« Je pense qu'ils doivent approuver, mais ils m'ont dit qu'ils préféreraient une Vietnamiennne. Ils font des blagues comme "J'espère que tu vas pas amener une fille blanche, une Québécoise", mais je sais que c'est vrai. Mais je pense c'est mon choix, il faut qu'ils le respectent. » (I₁₀)

« Ils préfèrent une Vietnamiennne, mais c'est mon choix là. Mais si je prends un mauvais choix, ils vont plus me parler là, c'est ça ce qu'ils ont dit là. C'est une menace (*rire*). [...] Si c'est une Vietnamiennne, ils sont contents. » (I₅)

Les raisons pour leur préférence d'une conjointe d'origine vietnamienne sont diverses, mais plusieurs mentionnent qu'ils ont l'impression qu'ils s'entendent plus avec une personne d'origine vietnamienne, parce qu'ils ont la même culture. De plus, la communication entre leur future conjointe et les parents serait plus facile, car ces derniers ne parlent souvent que le vietnamien, comme l'expliquent Nam, Chinh et Bach :

« [...] je préfère une Vietnamiennne, parce qu'on a la même culture. Je pense qu'on s'entend plus, si on vit de la même façon ça devrait être plus facile dans le futur. » (I₄)

« [...] je veux que ma conjointe soit Vietnamiennne et pas d'autres ethnies. [...] C'est plus facile avec la communication entre ses parents et moi. Je me sens seulement attiré par les Vietnamiennes. » (I₅)

« [...] c'est sûr que l'attrance, les Vietnamiennes, c'est plus. [...] probablement, je préfère inconsciemment les Vietnamiennes (*rire*), parce que je pense que c'est plus facile, parce qu'elle parle déjà vietnamien et elle peut communiquer avec mes parents. » (I₁₀)

Dans la plupart de cas, c'est l'attrance envers les gens d'origine vietnamienne qui est décisive pour leur choix de leur partenaire, comme l'expose Trung et fait la comparaison avec son ami québécois :

« [...] je sais pas, mais quand tu vois une Asiatique tu vas plus te coller à elle on va dire (*rire*). Il y a une attrance physique et il y a des traits que tu aimes mieux. C'est comme par exemple mon ami français, quand il voit une Québécoise ou une Vietnamiennne, il donne sept points pour une Vietnamiennne ou huit points pour la Québécoise, mais moi quand je vois cette Vietnamiennne là, je vais lui donner dix points (*rire*). » (I₈)

Quant à nos participantes, dont une (I₇) est déjà mariée avec un Belge, c'est exactement le contraire. Les trois filles ont toutes (I₂, I₇, I₁₂) déclaré qu'elles n'ont jamais envisagé avoir un conjoint d'origine vietnamienne. Phuong, par exemple, explique qu'elle ne veut pas sortir avec une personne d'origine vietnamienne, puisqu'elle ne se sent pas attirée physiquement par les Vietnamiens. Elle raconte que ses parents, qui aimeraient qu'elle sorte avec un Vietnamien, ont déjà essayé de la mettre en relation avec un pharmacien d'origine vietnamienne :

« [...] mes copains dans ma vie, mes parents les ont jamais rencontrés, parce qu'ils veulent qu'il soit un Vietnamien. Mon père il a déjà essayé de me matcher avec un Vietnamien, un pharmacien. Mais ça a pas marché. [...] Il y a des Asiatiques qui sont beaux, mais [...] Je suis pas attirée physiquement [...]. » (I₂)

5.6.4 Comparaison entre la famille vietnamienne et celle des Québécois

Lors de l'entrevue avec notre groupe d'étude, ils ont comparé plusieurs fois leur famille, la famille vietnamienne, avec celle des Québécois et observent tous qu'il existe de grandes différences entre les deux. Nous avons constaté que la plupart de participants, mis à part quelques exceptions, critiquent plus les familles québécoises et valorisent davantage les valeurs des familles vietnamiennes. Néanmoins, plusieurs ont mentionné qu'ils aimeraient mélanger la culture vietnamienne avec celle des

Québécois et « prendre de bons points de chaque culture et les combiner ensemble » (I₁).

Il est certain qu'on ne peut pas généraliser et qu'il y a toujours des exceptions, car tout le monde est différent et a sa propre vision des choses. Cependant, presque tous les participants sont d'avis que les Vietnamiens attachent plus d'importance aux valeurs familiales et ont un bel esprit familial que les Québécois. Plusieurs mentionnent, par exemple, que les relations dans une famille vietnamienne sont plus soudées et serrées. De plus, les membres de la famille vietnamienne se voient régulièrement, s'appellent, s'entraident et vivent chez leurs parents « longtemps » :

« [...] on [notre famille] se voit quand même assez souvent, chaque semaine, en fait (*rire*). On a une réunion à chaque semaine chez mes grands-parents [...]. On se parle souvent, des fois on sort entre cousins et cousines. Et on s'aide, à chaque fois qu'on a besoin de quelque chose ou quand on a des problèmes, tu les appelles [...]. » (I₁)

« Nous, la famille vietnamienne, on habite avec notre famille jusqu'à 25, 23 ou 30 ans ou pour toujours (*rire*). » (I₃)

En revanche, les répondants observent que les parents québécois donnent plus de liberté à leurs enfants et ont des relations plutôt éloignées et froides. Souvent, ils ne restent pas en contact régulier avec leur famille et quittent la maison familiale souvent à l'âge de 18 ans, comme le disent par exemple Van et Khanh :

« La famille québécoise, je trouve que [...], si moi je suis un fils d'une famille québécoise je dirais que [...] en ce moment, je serais avec [...] un coloc ou avec une blonde, dans un appartement éloigné et que je contacte mes parents comme une fois par année quand j'ai besoin de l'aide. Je dirais que la relation est plus éloignée et plus froide [...]. Ils aimeraient avoir leur liberté. [...] Tandis que pour les Vietnamiens, ils ont tendance de penser que quand tu grandis tu deviens plus indépendant, mais ça veut pas dire que tu coupes les liens avec tes parents ou la famille. » (I₁)

« [...] À l'âge de 18 ans, les Québécois quittent leur maison, nous [les Vietnamiens] on reste et on a encore les grands-parents qui sont dans la famille, on prend soin de nos grands-parents là. Les Québécois envoient leurs grands-parents dans une maison. » (I₃)

Selon la théorie de nos répondants, il y a plus de respect (envers les parents) dans les familles vietnamiennes que chez les Québécois ce qui est, entre autres, en rapport avec la méthode d'éducation des parents et avant tout avec la langue vietnamienne, qui dispose de plusieurs formes de politesse. Les Québécois, en revanche, en raison de la langue française, ils tutoient généralement leurs parents ce qui favorise une relation

plutôt amicale au lieu d'une relation « parents-enfants », comme l'expliquent nos trois participants Van, Anh et Phuong :

« En général, je dirais qu'il y a plus de respect dans la famille vietnamienne que dans la famille québécoise, c'est plus strict. On est élevés quand même avec certains règlements. Et les Québécois, c'est plus amical et plus ouvert. Déjà la langue québécoise : tu, toi... [...] C'est la même façon que tu parles avec tes amis. Mais dans la langue vietnamienne, il y a beaucoup de formes de politesse. » (I₁)

« Le respect c'est plus une question de coutume je dirais. Évidemment, avec le français, le vouvoiement et le tutoiement, qui est très délaissé ici, les gens ont plus une relation "ami-ami" [...]. » (I₆)

« Avec le vietnamien, c'est le vouvoiement [...] tandis que les Québécois c'est différent, c'est vraiment ça là, le respect, les plus aînés. Les Québécois l'ont aussi, mais moins flagrant que les Vietnamiens tsé. » (I₂)

En outre, nos répondants trouvent que les familles vietnamiennes tiennent plus aux études et au succès scolaire. Souvent les Vietnamiens veulent que leurs enfants fassent des études universitaires et influent beaucoup leurs domaines d'études (voir chapitre 5.6.2), alors que les Québécois laissent leurs enfants décider de leur propre vie :

« Disons, les études chez les Québécois, ils se laissent faire un peu, pis les parents, ça leur dérange moins que les enfants vont à l'école ou non. Pis, ils font pas attention à ce côté-là. » (I₄)

« Par exemple, mes amis peuvent étudier dans les domaines qu'ils veulent, en musique ou n'importe quoi et ils se font pas juger, ils sont très ouverts là. C'est très porté sur la communication en famille, il y a pas de relation "dominante-dominée". Tandis que quand tu vas chez les Asiatiques c'est toujours orienté sur les études, telle personne fait ça, telle personne fait ci. [...] ça veut toujours être niveau élevé, ça veut toujours dépasser les autres, donc toujours la pression. » (I₇)

Plusieurs participants mettent en évidence que les familles québécoises sont plus ouvertes d'esprit et qu'ils donnent plus de liberté à leurs enfants que les Vietnamiens. Au sujet de la liberté, les opinions sont partagées, quelques-uns approuvent cette attitude des Québécois, tandis que plusieurs participants sont d'avis que les parents québécois donnent trop de liberté aux enfants et oublient les valeurs fondamentales, telles que la loyauté, la fidélité, le respect envers les proches et les personnes âgées, « la vraie valeur » de la famille et de l'amitié. Aux yeux de Giang, les Québécois sont moins responsables que les Vietnamiens :

« [...] les Québécois sont très ouverts d'esprit et tout. Mais ils oublient les valeurs fondamentales, ils sont trop occidentaux, ils sortent beaucoup. Les Québécois sont vraiment plus amicaux avec leur famille, alors que nous on a vraiment genre une espèce

de hiérarchie, mais c'est normal aussi. L'éducation aussi est plus différente. [...] Des fois [...] c'est pas un manque de maturité, mais les Québécois font n'importe quoi quand ils sont saouls. Des fois quand je sors il y a quelques-uns qui vomissent partout, qui dorment par terre. [...] Je trouve que les Québécois sont pas responsables. » (I₁₁)

Nam trouve que les Québécois s'occupent moins de leurs enfants, alors que les Vietnamiens prennent plus soin de leurs enfants (I₄). De même, Chinh est d'avis que les Québécois disciplinent moins leurs enfants que les Vietnamiens :

« Les Québécois disciplinent moins les enfants que nous les Vietnamiens, les Asiatiques, les enfants courent partout. Les parents québécois les laissent trop lous, ils les laissent tout faire là, ils sont trop ouverts. Mes parents sont aussi ouverts, mais au milieu là, c'est un bon mélange. Ça dépend de leur tradition et point de vue aussi là. Il faut avoir un équilibre. Je trouve que les parents vietnamiens sont trop sévères avec leurs enfants, mais seulement quand on est jeune là et avec les filles, je pense. » (I₅)

Ainsi, Bach pense que les parents québécois donnent plus de liberté à leurs enfants, alors que les parents vietnamiens, surtout les mères, « collent » leurs enfants. Néanmoins, ce participant croit que cette attitude des Québécois peut être préjudiciable aux enfants, car trop de liberté peut exercer une mauvaise influence sur eux :

« Juste en terme de liberté, c'est sûr qu'ils [les Québécois] laissent plus. [...] Souvent les mères asiatiques, vietnamiennes, souvent les mères poules, qui veulent garder leurs enfants proches d'elles tout le temps. La famille québécoise est vraiment pas comme ça, eux ils veulent qu'ils partent, tsé (*rire*). [...] j'ai vécu dans cette culture là, pis je dirais qu'il y a une liberté, mais trop de liberté, ça mène à des choses mauvaises aussi. Je dirais pas la drogue et des affaires comme ça, mais tsé, l'accès à la boisson, sortir tout le temps. » (I₁₀)

Quelques participants ont l'impression que les Québécois sont « moins généreux » et qu'ils ne savent pas partager, par exemple l'argent avec ses proches. Tandis que la valeur du partage, ce qui est également lié au respect envers leur famille ou leurs amis, est très importante pour les Vietnamiens, comme le note Trung :

« Les Québécois [...] savent pas partager l'argent je trouve. [...] tu laisses ton fils procurer son propre argent, mais tu dois aussi l'enseigner comment partager, puis il faut savoir partager avec les parents. Tu sais les parents ils t'ont élevé. C'est la sagesse comme je t'avais dit là que les Vietnamiens possèdent, parce qu'ils savent comment inviter, puis ils savent comment partager. Il sait comment repayer ses proches. Il paie le souper et je veux pas que tu paies pour moi. Mais ça se dit pas, tu sais, il fait ça comme automatiquement. [...] Mais les Québécois le font rarement, vraiment, vraiment très rarement, mais ça me dérange pas non plus, on dirait qu'ils sont très clairs dans leurs paiements, je trouve. [...] Puis moi c'est comme quand je travaille, j'ai mon argent je

pourrais aider mes parents, tsé, je le garde pas pour moi. On dirait que le Québécois lui manque ce côté-là. » (I₈)

En outre, certains participants soulignent que la communication dans les familles québécoises est meilleure que dans celles des Vietnamiens. Ils critiquent que, dans les familles vietnamiennes, il n'y ait pas de discussions intéressantes et qu'ils « ne s'écoutent pas ». Souvent, leurs parents ne les laissent pas aux enfants dire leur opinion et ces derniers doivent se contenter d'obéir sans objection, comme le remarquent Mai et Bach :

« [...] je trouve qu'on [les Vietnamiens] s'écoute pas vraiment, on a pas vraiment de discussions intéressantes sur la vie, on est plutôt obligés que les choses soient comme ça au lieu de dire "Qu'est-ce que tu en penses". Donc, les enfants sont pas amenés à travailler leur jugement chez les familles asiatiques, ils obéissent [...] "Écoute, c'est tout, t'as pas besoin de discuter". Les familles québécoises sont plus ouvertes, tu travailles plus ton jugement [...] t'as plus de droits de dire ton opinion sans te faire juger, sans te faire crier dessus, mais pas chez les Asiatiques. » (I₇)

« Je dirais que probablement mes parents s'attendent de moi que c'est vraiment le fils qui respecte, qui obéit aux ordres de ses parents. Alors que moi des fois j'ai confronté un peu et eux ils disent "Tu peux pas faire ça", mais [...] pourquoi ma manière est pas mieux, pourquoi je peux pas le faire à ma manière ? Ils donnent pas de raisons, ils disent juste "Fait pas ça", parce que c'est comme ça, la culture est comme ça. » (I₁₀)

RÉSUMÉ ET CONCLUSION

Ce mémoire de maîtrise a visé à montrer de quelle manière les jeunes d'un groupe ethnique, en l'occurrence les Vietnamiens de Montréal, se débrouillent et s'identifient dans un environnement canadien et québécois, qui est marqué par une grande diversité culturelle. Afin d'avoir une meilleure compréhension de l'expression et de la formation de leur identité, nous avons principalement procédé de deux manières pour aborder cette thématique : d'un côté l'approche historique, pour analyser quelques éléments de l'histoire et la situation actuelle de la communauté vietnamienne à Montréal, de l'autre, l'approche qualitative à l'aide des entrevues effectuées avec des jeunes Vietnamiens de Montréal de l'âge de 18 à 27 et d'une analyse qualitative du contenu des ces entretiens.

Vers 1950, les premiers Vietnamiens qui sont arrivés au Québec étaient un petit groupe d'étudiants venus dans le but de faire leurs études. À partir de 1975, il y a eu trois vagues importantes de migration du Viêt Nam au Québec. Leurs raisons de fuir étaient diverses, mais leurs départs étaient souvent motivés par de mauvaises et malheureuses conditions de vie, la situation économique ainsi que par la chute de Sud-Viêt Nam le 30 avril 1975. Les conditions de leur départ et de leur voyage étaient souvent difficiles : la plupart devaient passer par des camps de réfugiés, étaient victimes des pirates et des milliers de Vietnamiens ont péri en mer. Même aujourd'hui, il y a encore une immigration légère (moins de 2 000 par année) des Vietnamiens, qui arrivent principalement dans le cadre des programmes de réunification familiale.

À leur arrivée à Montréal, les Vietnamiens se sont principalement installés dans les quartiers Côtes-des-Neiges, dont presque la moitié de ses résidents sont d'origine immigrée et étaient bien soutenus par le gouvernement du Québec (aide morale et matérielle). L'aide financière, le soutien à la recherche d'un emploi de même que les cours de langue offerts par le COFI et les classes d'accueil ont favorisé et facilité l'intégration des Vietnamiens à la vie et société québécoise.

Aujourd'hui, les gens d'origine vietnamienne sont généralement bien intégrés à la vie sociale, économique, politique et communautaire du Québec et du Canada.

Cependant, intégration ne veut pas dire assimilation. Une grande partie des Vietnamiens a gardé les coutumes et valeurs vietnamiennes, entre autres, grâce à la politique du multiculturalisme et des programmes gouvernementaux qui ont toujours favorisé la formation des communautés et ont encouragé les différentes ethnies à préserver leur identité de leur culture d'origine. Néanmoins, comme dans toutes les sociétés, il y a également des obstacles à l'intégration à la société d'accueil. Ce sont surtout les personnes âgées et celles qui ont une méconnaissance ou des connaissances insuffisantes des langues officielles du Canada qui ont plus de difficultés pour s'intégrer pleinement à la société québécoise. Parfois, c'est la population québécoise elle-même qui peut être un problème à l'intégration des personnes d'origine vietnamienne en les discriminant ou exerçant du racisme envers eux.

Au sujet de l'identité, il s'agit d'un phénomène très complexe. Il y a plusieurs éléments qui peuvent faire partie de l'identité telle que le nom, la couleur de peau, le mode de vie, les valeurs morales, etc. Il faut comprendre que l'identité n'est pas quelque chose de fixe ou d'inflexible. Elle est un processus permanent, elle peut se former et se dissoudre, et n'existe donc que dans l'espace et dans le temps. En cas des Viéto-Montréalais il faut considérer la corrélation entre l'identité, la culture et l'ethnie. L'analyse qualitative des entrevues, effectuée en août 2011, avec les douze jeunes d'origine de Montréal, aide à comprendre la formation et l'expression de leur identité.

Notre analyse qualitative est très révélatrice au niveau de l'identité ethnique et culturelle de nos douze participants. Les jeunes Viéto-Montréalais attachent une grande importance à leur culture et aux valeurs d'origine. En général, ils gardent une image plutôt positive que négative du Viêtname et des Vietnamiens. Tous, à une ou deux exceptions près, ont exprimé le désir de voyager au Viêtname afin de mieux connaître leur culture d'origine, mais ils ne peuvent pas s'imaginer y vivre avant tout à cause du mode de vie différent et de son système politique. Aujourd'hui, notre groupe d'étude n'a pas beaucoup de contact avec le monde vietnamien : la plupart d'entre eux ne montrent pas un grand intérêt à la musique, aux films ou aux livres vietnamiens, de même qu'ils ne leur importent pas d'être en contact avec la « communauté » vietnamienne à Montréal. Étant donné que le contact avec leur

famille, leurs amis vietnamiens ou les visites aux épiceries et restaurants vietnamiens sont déjà suffisants, ils n'éprouvent pas le besoin de s'impliquer dans la « communauté » vietnamienne à Montréal.

Quant aux connaissances et à l'utilisation du vietnamien, tous nos Viéto-Montréalais interviewés disent savoir parler leur langue maternelle, seulement quelques-uns peuvent écrire et parler en vietnamien. La plupart d'entre eux attachent une grande importance à leur langue d'origine et veulent garder, améliorer et transmettre le vietnamien. Ils se montrent chanceux de savoir parler le vietnamien et trouvent que c'est un symbole et un héritage de leur culture d'origine. De plus, le vietnamien leur permet également de communiquer avec tous les membres de la famille à travers le monde, qui ne savent pas toujours parler les langues officielles du Canada.

En général, les participants entretiennent des relations plutôt amicales avec leurs frères et sœurs, tandis qu'avec leurs parents, ils ont en majeure partie des relations « parents-enfants ». Ils disent avoir généralement de bonnes relations avec leurs parents, mais parfois elles sont un peu conflictuelles et difficiles. Souvent, leurs conflits tournent autour de mêmes sujets qui sont en rapport avec la culture vietnamienne, traditionnelle et celle des Québécois, qui est occidentale.

De plus, la plupart des familles vietnamiennes accordent de l'importance aux études et succès scolaire qui sont souvent une grande fierté et un prestige pour les parents vietnamiens. Ces derniers exercent généralement beaucoup de pression sur les enfants, qui doivent toujours avoir les meilleures notes et faire des études universitaires afin de « réussir » dans la vie. Il est intéressant de noter que tous nos répondants ont fait ou font des études (pré-)universitaires, principalement dans les domaines en sciences de la santé, en sciences physiques et naturelles, en génie civil ou en administration.

Au sujet du mariage et du choix de leur conjoint ou conjointe, les répondants masculins préfèrent en majeure partie avoir une fille d'origine vietnamienne pour une meilleure communication avec leurs parents, ou bien quelqu'un qui accepte et

comprend leur culture d'origine. En revanche, les participantes n'envisagent pas se marier avec une personne d'origine vietnamienne, car elles ne se sentent pas « attirées physiquement ».

En outre, à la question de leur sentiment d'appartenance, les réponses de notre groupe d'étude sont très diversifiées. Tous les participants se voient comme des « hybrides ». Cependant, la plupart d'entre eux se considèrent un peu davantage vietnamiens que québécois ce qui est lié à leurs valeurs et la culture d'origine, mais ils se voient partiellement comme un Québécois à cause de leur mode de vie et de certaines valeurs qu'ils classifient comme québécoises.

Quant à l'identité ethnique et culturelle de douze Viéto-Montréalais, elle est très diversifiée d'une personne à l'autre. Cependant, on peut dire d'une façon générale qu'elle est un grand mélange de leur culture d'origine et celle des Québécois ou bien les Canadiens. Notre groupe d'étude valorise généralement la culture et les valeurs vietnamiennes, mais s'adapte en même temps au mode de vie du Québec, et adopte certaines valeurs québécoises, canadiennes. Les douze participants ont tendance à se détacher de la mentalité vietnamienne, traditionnelle, mais sans renier leurs racines, oublier l'esprit vietnamien ou abandonner complètement leur langue maternelle. Ils sont davantage ouverts d'esprit que la génération de leurs parents et veulent prendre « les meilleurs aspects » de chaque culture et les combiner ensemble.

En ce qui concerne la survie de la culture et de la langue vietnamiennes, cette question est encore incertaine et dépend avant tout des prochaines générations. Pourtant, nos douze Viéto-Montréalais interviewés sont généralement enthousiastes et se tiennent à conserver et transmettre la langue, certaines valeurs et coutumes de leur culture d'origine.

RÉSUMÉ EN ALLEMAND (ABSTRACT)

Die vorliegende Diplomarbeit widmet sich der vietnamesischen Gemeinschaft in Montréal, der größten Metropole der frankophonen Provinz Québec, wobei das Erkenntnisinteresse auf der ethnokulturellen Identität der jungen Vieto-MontrealerInnen liegt.

Seit den 1970er haben mehrere tausende Vietnamesen und Vietnamesinnen ihr Geburtsland verlassen, auf der Suche nach einer neuen Heimat. Die meisten emigrierten in die USA, nach Frankreich, nach Deutschland, nach Australien und auch in Kanada bzw. in Québec. Heute leben rund 26 000 VietnamesInnen in Montréal, eine Stadt die sich durch ihre große kulturelle Vielfalt kennzeichnet und in der die Vietnamesen eine von vielen ethnischen Gruppen bilden.

Die Diplomarbeit ist in drei große Teile gegliedert und versucht herauszufinden, wie die jungen Erwachsenen einer ethnischen Gruppe, der VietnamesInnen in Montréal, sich in einem kanadischen bzw. quebekischen Umfeld zurechtfinden und sich identifizieren.

Im Kapitel 3 wird auf die wesentlichsten historischen Elemente eingegangen. Dabei soll analysiert werden, warum die VietnamesInnen ihre Heimat verlassen haben, welche Faktoren sie dazu bewogen haben, welche Rolle Vietnam in diesem Zusammenhang spielte und warum sie gerade nach Kanada gekommen sind. Es werden hierbei die verschiedenen Migrationswellen von Vietnam nach Kanada beschrieben, der Ablauf und die Umstände bei ihrer Abreise in Vietnam und ihre Ankunft in Montréal, und welche Rolle dabei die Regierung Kanadas bzw. Québecs spielte.

Kapitel 4 befasst sich mit der aktuellen Situation der vietnamesischen Gemeinschaft in Montréal, unter anderem in Hinblick auf ihr soziales, wirtschaftliches, politisches Leben. Dabei konzentriert sich die Analyse insbesondere auf ihre Integrierung in der Gesellschaft Montréal und beschreibt in diesem Zusammenhang den Vorgang bzw. die verschiedenen Formen der Integration der Vieto-MontrealerInnen.

Im Kapitel 5, das den Schwerpunkt dieser Diplomarbeit bildet, erfolgt eine Auseinandersetzung mit der kulturellen und ethnischen Identität der jungen VietnamesInnen in Montréal. Zu diesem Zweck wurden im August 2011 Interviews mit zwölf Vieto-MontrealerInnen im Alter von 18 bis 27 Jahren geführt, um herauszufinden welche Elemente zum Ausdruck ihrer Identität beitragen und wie diese geprägt wird. Mit Hilfe der qualitativen Inhaltsanalyse werden die Interviews hinsichtlich der Rolle von Sprache und Werten und des sozialen, familiären, gemeinschaftlichen, kulturellen und schulischen Leben genauer untersucht und interpretiert. Zwar repräsentieren die zwölf Vieto-MontrealerInnen nicht die gesamte vietnamesische Gemeinschaft Montréal, aber ihre Erlebnisse, Erfahrungen und Meinungen erlauben uns eine tiefere Einsicht und ein besseres Verständnis ihrer Identität zu erlangen.

Am Schluss dieser Diplomarbeit erfolgen eine Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse und eine Conclusio der qualitativen Analyse über die ethnische und kulturelle Identität der jungen Vieto-MontrealerInnen.

BIBLIOGRAPHIE

ABUZAHERA, Amani, 2011. *Kulturelle Identität: Im Kontext der Philosophie des Multikulturalismus von Charles Taylor*. Wien: Univ.-Dipl.-Arb.

ADELMAN, Howard/ LE BLANC, Charles/ THÉRIEN, Jean-Philippe, 1980. « La politique canadienne sur les réfugiés indochinois », dans : Tepper (sous la dir. de), 150-167.

ANCTIL, Pierre, 1984. « Double majorité et multiplicité et ethnoculturelle à Montréal », dans : *Recherches sociographiques*, vol. 25, n°3, 441-456.

BARIL, Alex, 2006. « Jeunes immigrants et religion : une revue de littérature », dans : *Cahier de recherche du GRIMER*, n°12 (disponible en ligne : http://www.archipel.uqam.ca/3997/1/Cahier_12a.pdf).

BOURHIS, Richard Y./ LANDRY, Rodrigue, 2002. « La Loi 101 et l'aménagement du paysage linguistique au Québec ». http://www.oqlf.gouv.qc.ca/ressources/bibliotheque/ouvrages/amenagement_hs/ral01_charte_bourhis_vf_1.pdf (15 avril 2012).

CHAN, Kwok Bun/ DORAIS, Louis-Jacques (sous la dir. de), 1987. *Adaptation linguistique et culturelle : l'expérience des réfugiés d'Asie du Sud-est au Québec*. Québec : Centre international de recherche sur le bilinguisme.

CHESNEAUX, Jean, 1963. *Geschichte Vietnams*. Berlin: Rütten und Loening.

CHI, N. H., 1980. « Le Vietnam : Guerre et culture », dans : Tepper (sous la dir. de), 15-32.

CONDOMINAS, Georges, 1982. « L'arrière-plan historique et culturel des exodes indochinois », dans : Condominas/Pottier (sous la dir. de), 25-84.

CONDOMINAS, Georges/ POTTIER, Richard (sous la dir. de), 1982. *Les réfugiés originaires de l'Asie du Sud-Est : Arrière plan historique et culturel, les motivations de départ : Rapport présenté au Président de la République*. Paris : Documentation française.

DESCHAMPS, Gilles, 1987. « Adaptation économique des réfugiés indochinois de la seconde vague (1979-1980) : L'exemple du Québec », dans : Chan/Dorais (sous la dir. de), 57-85.

DEVETAK, Silvo, 1996. « Ethnicity/Ethnizität/Ethnicité », dans : Goebel et al., 203-209.

DEVILLERS, Philippe, 1952. *Histoire du Viêt-Nam de 1940 à 1952*. Paris : Éditions du Seuil.

DORAIS, Louis-Jacques, 1987. « Froide solitude et neige paisible : Les Indochinois à Québec », dans : Chan/Dorais (sous la dir. de), 90-116.

DORAIS, Louis-Jacques, 1991. « Refugee Adaptation and Community Structure: The Indochinese in Quebec City, Canada », dans : *International Migration Review*, vol. 25, n°3, 551-573.

DORAIS, Louis-Jacques, 2000. *Les Cambodgiens, Laotiens et Vietnamiens au Canada*. Ottawa : Société historique du Canada.

DORAIS, Louis-Jacques, 2012. « Vietnamese ». <http://www.multiculturalcanada.ca/Encyclopedia/A-Z/v1> (7 mars 2012).

DORAIS, Louis-Jacques/ PILON-LÊ, Lise/ NGUYÊN, Huy, 1987. *Exile in a cold land ; a vietnamese community in Canada*. New Haven : Yale Southeast Asia Studies.

DORAIS, Louis-Jacques/ PILON-LÊ, Lise/ NGUYÊN, Bong Quy/ NGUYÊN, Huy/ KALEY, Rosine, 1984. *Les Vietnamiens du Québec : profil sociolinguistique*. Québec : Centre international de recherche sur le bilinguisme.

DORAIS, Louis-Jacques/ RICHARD, Éric, 2003. « Statistical profile of immigrants of Vietnamese Origin in Quebec and in Canada : Comparison of 1991, 1996 and 2001 Data », dans : *Review of Vietnamese Studies*, vol. 3, n° 1 (disponible en ligne: <http://vstudies.20megsfree.com/Dorais%20and%20Richard.pdf>).

DORAIS, Louis-Jacques/ RICHARD, Éric, 2007. *Les Vietnamiens de Montréal*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.

GOEBL, Hans/ NELDE, Peter H./ STARÝ, Zdeněk/ WÖLCK, Wolfgang (sous la dir. de), 1996. *Kontaktlinguistik/Contact Linguistics/Linguistique de contact. Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung. An International Handbook of Contemporary Research. Manuel international des recherches contemporaines*. 1. Halbband, Berlin, New York: Walter de Gruyter.

GOVERNEMENT DU CANADA, 2008. « L'aide aux réfugiés parrainés par le gouvernement et choisis à l'étranger ». <http://www2.parl.gc.ca/Content/LOP/ResearchPublications/prb0439-f.htm> (7 avril 2012).

GOVERNEMENT DU QUÉBEC, 2008. « Insertion socio-professionnelle des aides familiales résidentes ». <http://www.micc.gouv.qc.ca/publications/fr/recherchesstatistiques/InsertionSocioAides.pdf> (4 avril 2012).

GOVERNEMENT DU QUÉBEC, 1991. « Au Québec pour bâtir ensemble. Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration ». <http://www.micc.gouv.qc.ca/publications/fr/ministere/Enonce-politique-immigrationintegration-Quebec1991.pdf> (4 avril 2012).

GOVERNEMENT DU QUÉBEC, 1998. « L'immigration: L'accord Canada – Québec ». <http://publications.gc.ca/collections/Collection-R/LoPBdP/BP/bp252-f.htm> (4 avril 2012)

GOVERNEMENT DU QUÉBEC, 2010. « Portrait statistique de la population d'origine ethnique vietnamienne recensée au Québec en 2006 ». <http://www.quebecinterculturel.gouv.qc.ca/publications/fr/diversite-ethnoculturelle/com-vietnamienne-2006.pdf> (5 avril 2012).

GOVERNEMENT DU QUÉBEC, 2011. « Programme d'accueil et d'installation des réfugiés ». <http://www4.gouv.qc.ca/fr/Portail/Citoyens/Evenements/immigrer-au-quebec/Pages/programme-accueil-installation-refugies.aspx> (6 avril 2012).

HAARMANN, Harald, 1996. « Identität/Identity/Identité ». In : Goebel et al., 218-233.

HUTCHINSON, John/ SMITH, Anthony D., 1996. « Introduction », dans : Hutchinson, John/Smith, Anthony D. (ed.), *Ethnicity*. Oxford: Oxford University Press, 3-14.

HUY, Nguyen/ LOUDER, Dean, 1987. « Les Vietnamiens à Québec et leurs problèmes d'intégration », dans : Chan/Dorais (sous la dir. de), 120-144.

JUTEAU, Danielle, 1999. *L'ethnicité et ses frontières*. Montréal Que. : Presses de l'Université de Montréal.

JUTEAU-LEE, Danielle, 1983. « Présentation : les autres "ethniques" / The other "ethnics" », dans : *Sociologie et sociétés*, vol. 16, n°2, 3-8.

KOMREY, Helmut, 2002. *Empirische Sozialforschung. Modelle und Methoden der standardisierten Datenerhebung und Datenauswertung*. Opladen: Leske + Budrich.

KREMnitz, Georg, 2004. *Mehrsprachigkeit in der Literatur : wie Autoren ihre Sprache wählen. Aus der Sicht der Soziologie der Kommunikation*. Wien : Ed. Praesens.

KRETSCHMER, Wolfgang, 1985. « Identität », dans : Brunner, Reichard/ Kausen, Rudolf/ Titze, Michael (sous la dir. de), *Wörterbuch der Individualpsychologie*. München/Basel: Reinhardt, 210-212.

LEHR, John C., 2004. « Ethnicity, Space and Place in Canada's Cultural Archipelago: The Construction of Identity », In: Martens, Klaus (ed.), *The Canadian Alternative*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 23-36.

LINDSAY, Colin, 2007. *Profils de communautés ethniques au Canada – La communauté vietnamienne au Canada, 2001*. Ottawa : Statistique Canada (disponible en ligne : <http://www.statcan.gc.ca/pub/89-621-x/89-621-x2006002-fra.pdf>).

MAYRING, Philipp, 2010. *Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken*. Weinheim und Basel : Beltz.

MEINTEL, Deirdre, 1992. « L'identité ethnique chez les jeunes Montréalais d'origine immigrée », dans : *Sociologie et sociétés*, vol. 24, n°2, 73-89.

MÉTHOT, Caroline, 1995. *Du Viêtnam au Québec : La valse des identités*. Québec : Institut québécois de recherche sur la culture.

MIGNOT, Michel, 1984. « Rapport sur les réfugiés du Vietnam », dans : *Les réfugiés originaires de l'Asie du Sud-Est. Monographies* (CeDRASEMI), Paris : La Documentation Française, 11-49.

OPITZ, Peter J. (sous la dir. de), 1988. *Das Weltflüchtlingsproblem. Ursachen und Folgen*. München : Beck.

OPITZ, Peter J. (sous la dir. de), 1997. *Der globale Marsch. Flucht und Migration als Weltproblem*. München : Beck.

PILON-LÊ, Lise, 1987. « Une communauté en situation de diglossie : Les Vietnamiens du Québec », dans : Chan/Dorais (sous la dir. de), 26-47.

POTTIER, Richard, 1982. « Les motivations des réfugiés indochinois. Rapport de synthèse », dans : Condominas/Pottier (sous la dir. de), 85-162.

REY, Alain/ REY-DEBOVE, Josette (sous la dir. de), 2008. *Le nouveau Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de langue française*. Paris : Dictionnaires le Robert.

RUMMENS, Joanna Anneke, 2001. *Identités canadiennes : Un survol interdisciplinaire de la recherche sur l'identité*. Ottawa: Canadian Heritage (Multiculturalism) (disponible en ligne : http://www.canada.metropolis.net/events/ethnocultural/publications/identity_f.pdf).

SCHERMERHORN, Richard A., 1978. *Comparative ethnic relations. A framework for theory and research*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

SCHNELL, Rainer/ HILL, Paul B./ Esser, Elke, 1999. *Methoden er empirischen Sozialforschung*. München und Wien : Oldenbourg.

STUBBS, Richard, 1980. « Pourquoi ne peuvent-ils pas rester en Asie du Sud-Est ? Les problèmes des voisin du Vietnam », dans : Tepper (sous la dir. de), 129-139.

TABOADA-LEONETTI, Isabelle, 1990. « Stratégies identitaires et minorités : le point de vue du sociologie », dans : Camilleri, Carmel/ Kastersztein, Joseph/ Lipiansky, Edmond Marc/ Malewska-Peyre, Hanna/ Taboada-Leonetti, Isabelle/ Vasquez, Ana, *Stratégies identitaires*. Paris : Presses universitaires de France, 43-83.

TAYLOR, Charles, 1996. « Les sources de l'identité moderne », dans : Elbaz, Mikhaël/ Fortin, Andrée/ Lafort, Guy (sous la dir. de), *Les frontières de l'identité. Modernité et postmodernisme au Québec*. Sainte-Foy Québec : Presses de l'Université Laval, 347-364.

TEPPER, Elliot L. (sous la dir. de), 1980. *D'un continent à un autre : les réfugiés du Sud-Est asiatique. Pour mieux comprendre ceux qui arrivent du Laos, du Kampuchéa et du Vietnam au Canada*. Ottawa : Association canadienne des études asiatiques.

VAN ESTERIK, Penny, 1980. « Les facteurs culturels affectant l'adaptation des réfugiés du Sud-Est asiatique », dans : Tepper (sous la dir. de), 169-193.

VILLE DE MONTRÉAL, 2010. « Coup d'œil sur les immigrants nés au Vietnam ». http://ville.montreal.qc.ca/pls/portal/docs/page/mtl_stats_fr/media/documents/VIETNAM.pdf (9 avril 2012).

WEGGEL, Oskar, 1997. « Indochina », dans : Opitz (sous la dir. de), 164-180.

WILLMOTT, W.E., 1980. « Les Chinois en Indochine », dans : Tepper (sous la dir. de), 76-90.

WURFEL, David, 1980. « L'Indochine : Arrière-plan historique et politique », dans : Tepper (sous la dir. de), 107-127.

ANNEXES

I. Liste des Tableaux

Tableau 1 :	Profil du groupe d'étude	8
Tableau 2 :	Résumé des codes	10
Tableau 3 :	Distribution de la population vietnamienne au Canada par provinces et territoires, 1991, 1996 et 2001	42
Tableau 4 :	Les cinq principales villes canadiennes habitées par les Viéto-Canadiens, 1991, 1996 et 2001	42
Tableau 5 :	Distribution de la population vietnamienne dans la province du Québec, 2006	43
Tableau 6 :	Distribution de la population vietnamienne au Canada et Québec, et de l'ensemble de la population canadienne par groupes d'âge, 2001	44
Tableau 7 :	Connaissance des langues officielles chez les Viéto-Québécois, 2006	45
Tableau 8 :	Niveau de scolarité des Vietnamiens âgés de 15 ans et plus selon le sexe, Canada 1996 et 2001	47
Tableau 9 :	Niveau de scolarité des Vietnamiens âgés de 15 ans et plus selon le sexe, Québec 1996 et 2001	47
Tableau 10 :	Population vietnamienne de 15 à 24 ans selon la fréquentation scolaire, Canada, Québec, Ontario, Colombie-Britannique, 2001	48
Tableau 11 :	Population active vietnamienne de 15 ans et plus selon le genre et selon la Classification nationale des professions, Québec, 2006	50
Tableau 12 :	Statut d'activité des Vietnamiens du Québec âgés de 15 ans et plus selon le sexe, 2006	51
Tableau 13 :	Statut d'activité des Vietnamiens du Québec âgés de 15 ans et plus selon le sexe, 2001	51

II. Schéma des entrevues

Le schéma des questions suivant se repose principalement sur celui de Méthot (1995) qu'elle avait utilisé lors de ses recherches sur les Viéto-Québécois en 1995. Quelques questions ont été légèrement modifiées, adaptées ou éliminées pour les entrevues avec les douze Viéto-Montréalais de l'âge de 18 à 27 ans qui ont été effectuées en août 2011 à Montréal.

1) Histoire de la migration

- a. Pourquoi tes parents ont-ils décidé de quitter leur pays natal ?
- b. C'était le choix de tes parents de venir au Canada ou c'était un hasard ?
- c. Comment étaient vos premières années au Québec ?

2) Utilisation et connaissance des langues

- a. Comment est ta connaissance du vietnamien? Est-ce que tu sais lire et écrire en vietnamien ?
- b. Est-ce qu'il important pour toi de savoir parler, lire et écrire en vietnamien? Veux-tu conserver la langue vietnamienne? Veux-tu améliorer des connaissances du vietnamien ?
- c. Quelle(s) langue(s) parles-tu avec
 - i. tes parents, tes frères et sœurs ?
 - ii. tes amis vietnamiens ?

3) Relations avec le Viêtnam

- a. Quel genre de contacts as-tu avec le Viêtnam aujourd'hui ? (musique, télévision, vidéo, magazines, littérature, etc.)
- b. Es-tu en contact avec ta famille au Viêtnam ou dans d'autres pays ?
- c. Aimerais-tu retourner au Viêtnam pour y vivre ou voyager ?
- d. Comment trouves-tu le Viêtnam ? Quelle image as-tu du Viêtnam ?
- e. Comment vois-tu les Vietnamiens ? Quelle image as-tu des Vietnamiens ?

4) Vie communautaire et culturelle à Montréal

- a. Est-ce qu'il est important pour toi d'être en contact avec la « communauté vietnamienne » ?
- b. Est-ce que tu participes des fois à des activités organisées par les Vietnamiens de Montréal ?
- c. Est-ce que vous célébrez des fêtes traditionnelles (*Tết*) ou des cérémonies religieuses (culte des ancêtres) dans votre famille ?

- d. Quels aspects de la culture vietnamienne veux-tu conserver et transmettre à tes enfants ?

5) Vie familiale

- a. Comment sont tes rapports avec tes parents et tes frères et sœurs ?
- b. Est-ce qu'il t'arrive d'avoir des conflits avec tes parents ou tes frères et sœurs ? À quel sujet ?
- c. Est-ce qu'il y a dans ta famille des habitudes ou des comportements que tu aimerais changer ?

6) Vision du Québec et identité

- a. Si tu compares la famille vietnamienne avec la famille québécoise, est-ce qu'il y a des différences ?
- b. Est-ce qu'il y a un aspect des Québécois ou de la culture québécoise que tu préfères plus qu'un autre ?
- c. Comment tu te vois ? Comme Québécois? Vietnamien? Viéto-Québécois ? Canadien ?, etc. Est-ce que ta vision de la chose a changé au cours de ta vie ?
- d. Est-ce que tu t'intéresses pour les événements sociaux et politiques du Québec ou du Viêt Nam ?

7) Vie sociale

- a. As-tu beaucoup d'amis vietnamiens, québécois ou d'autres ethnies ?
- b. Vois-tu une différence entre les Québécois et les Vietnamiens dans leur façon de se comporter avec les amis ?
- c. Si jamais tu veux te marier un jour, ton conjoint/ta conjointe devra-t-il/elle être d'origine vietnamienne ?
- d. Quelle est l'opinion de tes parents sur ce sujet ? Est-ce que tes parents doivent approuver le choix de ton conjoint/ta conjointe ?

8) Vie scolaire

- a. Est-ce que tes parents sont exigeants par rapport à tes études ? Est-ce qu'il y a des règles à la maison pour favoriser les études ?
- b. Est-ce que le succès scolaire est important dans ta famille ?
- c. À l'école, comment penses-tu que les Québécois perçoivent les Vietnamiens ? Comment réagis-tu à leur perception ?
- d. Est-ce que tu as déjà vu des étudiants réagir négativement dans une classe où il y avait plusieurs Asiatiques ? Comment as-tu réagi à cela ?
- e. Combien de temps consacres-tu à tes études dans ton temps libre ?

III. Curriculum Vitae

Persönliche Daten

Familienname	Tran
Vorname	Lan-Chi Maria
Geburtsdaten	30. März 1988, Lustenau, Vorarlberg
Staatsbürgerschaft	Österreich
E-Mail	lan-chi.maria.tran@gmx.at

Ausbildung

09/1994 – 07/1998	Volksschule Schendlingen, Bregenz, Vorarlberg
09/1998 – 07/2006	Bundesgymnasium Gallusstraße, Bregenz, Vorarlberg
10/2006 – 07/2007	Studium der Medieninformatik an der Technischen Universität Wien
seit 03/2007	Studium der Romanistik/Französisch an der Universität Wien
seit 03/2009	Studium der Transkulturellen Kommunikation (Deutsch, Französisch, Japanisch) an der Universität Wien
seit 10/2009	Studium der Japanologie an der Universität Wien
08/2010 – 08/2011	Studienaufenthalt an der Université de Montréal (Montréal, Kanada) mit dem Joint Study Programm