

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

181 | 2007

Divination et cognition

Fils illégitimes, affiliations conflictuelles

Métissage et identité “demie” en Polynésie française

Anne-Christine Trémon



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/21837>

DOI : 10.4000/lhomme.21837

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 février 2007

Pagination : 75-101

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Anne-Christine Trémon, « Fils illégitimes, affiliations conflictuelles », *L'Homme* [En ligne], 181 | 2007, mis en ligne le 01 janvier 2009, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/21837> ; DOI : 10.4000/lhomme.21837

Fils illégitimes, affiliations conflictuelles

Métissage et identité “demie” en Polynésie française

Anne-Christine Trémon

LE TERME *hybridity*, équivalent anglais de « métissage », condense une vision idéalisée de l'identité, laquelle, transcendant les frontières territoriales et culturelles, serait désormais libérée de toutes attaches (Appadurai 1991 : 192 ; Burke 1999 ; Clifford 1997, 1998 : 365). Certains vont jusqu'à proposer que l'ethnologie, pour être émancipée du concept de culture, soit pratiquée par des métis (*halfies*) (Abu-Lughod 1991). Or il a été souligné que cette glorification du mélange ne peut se faire qu'en raison de l'établissement *a priori* d'entités culturelles conçues comme distinctes (Amselle 1999, 2000 ; Friedman 2000 ; Wade 2003), de même que l'idée de « métissage biologique » implique une catégorisation des êtres humains en termes racialisés (Bonnio 1999 : 57). Cela vaut pour la société polynésienne, souvent désignée comme l'archétype du *melting pot* réussi. À l'encontre des visions paradisiaques de *Tahiti métisse* (Panoff 1989), il suffit de rappeler que les mêmes élites tahitiennes qui, recourant à la métaphore du *po'e* (mélange de fruits cuit au lait de coco), promeuvent le modèle de la « fusion », sont aussi celles qui, jouant sur le préfixe « poly », vantent la cohabitation harmonieuse de ses diverses composantes.

Or dans le débat, au sein du champ académique, entre ceux qui s'emparent de la notion de métissage comme antidote aux catégorisations racialisées, et ceux qui dénoncent l'idéalisation d'une notion qui découle des catégorisations dont elle souhaiterait se dégager, le processus de catégorisation lui-même est souvent passé sous silence. L'objet du présent article n'est pas de procéder à la déconstruction de la thématique métisante, mais d'interroger les processus sociaux pouvant rendre compte de la formulation, par les individus, d'une identité métisse, à partir du cas « anémique » des fils nés d'unions illégitimes entre des Chinois et des Polynésiennes.

La conjonction de l'oppression raciale et de la domination sexuelle révélée dans le caractère illégitime des unions mixtes avait été soulignée par Roger Bastide : « Ce n'est pas tant l'amour, abolissant les barrières, qui joint les êtres, que les idéologies raciales qui continuent à s'affronter jusque sur le lit des étreintes » (1970 : 87). Un ensemble de travaux plus récents a traité de la figure du métis comme d'une catégorie construite dans le contexte colonial, considérant que les unions illégitimes sont souvent dénommées métisses parce qu'irrespectueuses des catégories établies (Bonniol 1999 ; Saada 1999, 2001 ; Cooper & Stoler 1997 : 25-27). Bien que la notion de métissage soit abordée ici via l'exemple de fils nés d'unions illégitimes, il serait difficile de lui attribuer un caractère subversif au regard d'un interdit édicté par le colonisateur. La figure du « métis » – dont la dénomination locale est « demi » – est absente des catégorisations officielles établies à l'époque coloniale, de 1880 (annexion) à 1977 (premier statut d'autonomie). C'est en 1988 que les autorités territoriales ont tenté pour la première fois de comptabiliser le pourcentage de « demis » sur la base de critères racialisés, en les incluant systématiquement dans l'une des trois principales catégories : « européenne », « polynésienne » ou « asiatique »¹. Aussi serait-il difficile de traiter, en Polynésie, de « la figure du métis » comme d'un artefact colonial : la classification des individus suivant des critères racialisés est systématique dans la société polynésienne, et il est courant, dans toutes les catégories sociales, de préciser systématiquement, à propos de tout individu, ses origines « raciales » (il ou elle est « demi-ceci, demi-cela », « un quart-ceci, trois-quart-cela » et ainsi de suite).

Comment dès lors proposer une analyse anthropologique de ce phénomène sans en rester au constat que les unions entre Polynésiens et Chinois n'empêchent pas le maintien des catégorisations raciales, et partant, des frontières entre groupes ethniques ? En effet, l'affirmation de Barth (1995 : 204-205) suivant laquelle les groupes ethniques se maintiennent malgré le passage des individus de l'un à l'autre est avérée. C'est à cette

1. Le recensement de 1988 répertorie trois principales « ethnies » : les « Polynésiens » qui forment 82,7% de la population, les « Européens » (ou *Papa'a*) 11,9%, et les « Asiatiques », 4,7%. Les recenseurs ont voulu pour la première fois établir le nombre de métis selon des critères objectifs : il a été décidé de demander à chaque individu l'origine ethnique du père et celle de la mère, avec l'introduction de la notion de métissage au niveau des parents avec la possibilité de cocher une ou deux cases pour le père et la mère. Sont ainsi distingués les « Polynésiens avec métissage » (16,3% de la population, et 19,7% des Polynésiens) ; les « Européens avec métissage » (1,4% de la population, 12% des Européens) et les « Asiatiques avec métissage » (0,6% de la population, 13,9% des Asiatiques). Le recensement classe dans la catégorie « Asiatiques et assimilés » uniquement les « métis asiatiques dominants » (c'est-à-dire dont un seul des grands-parents est polynésien ou européen). Ceux dont un des parents est « polynésien » et l'autre « asiatique » ont été placés dans la catégorie « Polynésiens et assimilés » (ils sont 4805, soit 15,6% des 30790 « Polynésiens avec métissage »), tandis que ceux dont un des parents est « européen » et l'autre « asiatique » sont placés dans la catégorie « Européens et assimilés » (ITSTAT 1988).

notion de « passage » que nous souhaiterions prêter davantage d'attention, plus précisément, aux logiques présidant à l'affiliation des individus nés d'unions entre membres de groupes distincts.

Nous avons découvert, en reconstituant des généalogies, l'existence d'un phénomène généralisé aux première et deuxième générations : la circulation des fils nés d'un père chinois et d'une mère polynésienne, enfants nés d'unions « illégitimes ». Adoptés initialement au sein de la famille maternelle, les fils sont fréquemment récupérés ultérieurement au sein de la famille paternelle. Dans tous les cas interviennent des mécanismes proches de l'adoption, laquelle constitue un parfait « révélateur » des représentations et des pratiques de la filiation dans la société (Fine 1998). Celles-ci sont particulièrement importantes pour l'étude des processus d'affiliation des individus, car si le mode de filiation est secondaire au regard des règles du mariage, il n'en joue pas moins un rôle primordial dans la « permanence et l'identité substantielle de ces groupes à travers les fluctuations de leur composition individuelle » (Lévi-Strauss 2002 : 371). Les systèmes de descendance diffèrent les uns des autres non pas du point de vue de leur composition généalogique, mais de leur « engagement idéologique » (Sahlins 1965 : 105). Comment l'affiliation des individus est-elle déterminée en cas de rencontre entre des idéologies divergentes ?

Observer la circulation de ces enfants « nomades » (*Anthropologies et Sociétés* 1988) permet de mieux saisir où se loge le conflit qui caractérise les identités métisses (cf. Confiant 1995 : 38). Il s'agira ici de mener une analyse anthropologique du processus menant à la formulation d'une identité écartelée entre deux sphères d'appartenance. Les notions de « métissage » et « d'identité métisse » seront comprises comme une tension entre des logiques contradictoires d'affiliation des individus et un conflit d'appartenance résultant de cette tension. Nous montrerons pourquoi, dans le contexte polynésien, ce processus conflictuel résulte de l'extranéité de la famille chinoise, en raison des pratiques déployées par ses membres pour s'adapter à cette situation, mais également du fait des modifications induites par la mise en présence de deux idéologies différentes, l'une indifférenciée, l'autre patrilinéaire, modifications catalysées par l'application du droit français.

L'absence d'application du *jus soli* dans la colonie polynésienne² a contribué à la constitution d'une communauté chinoise séparée dont les membres étaient maintenus dans leur statut d'étrangers. Ce n'est qu'en

2. Plusieurs articles du Code de la nationalité ne sont pas appliqués en Polynésie jusqu'en 1973 : l'article 44 (prévoyant l'octroi de la nationalité française, sous condition de résidence, à tout individu né en France ou aux colonies de parents étrangers, à sa majorité) ou l'article 23 (tout enfant légitime né en France d'un père ou d'une mère qui y est né[e], est français).

1973 qu'un décret octroie la nationalité française à l'ensemble des Chinois vivant sur le Territoire. L'examen des modalités de reproduction du groupe chinois par absorption de femmes polynésiennes en son sein met en valeur comment cette accumulation coïncide avec la pratique généralisée de non-reconnaissance des filles par leurs pères chinois. Nous verrons en effet que les Chinois de la première génération ont cherché à échapper aux taxes sur les étrangers en plaçant leurs biens aux noms de leurs filles non reconnues. Or la pratique de non-reconnaissance des filles a eu un effet contraire à l'idéologie agnatique qui l'informe, puisqu'elle a conduit à accentuer la « logique utérine » qui œuvre au cœur de la famille chinoise. Nous montrerons dès lors, comment, dans le cas des « fils illégitimes » de père chinois, celle-ci œuvre à l'encontre de la logique agnatique et empêche leur pleine affiliation au lignage, et par-delà, au groupe chinois dans son ensemble. Dans un tel contexte, les contradictions internes à la famille chinoise, tiraillée entre idéologie agnatique et logique utérine, d'une part, et tendance à la négation de l'alliance malgré la nécessité de celle-ci, d'autre part, revêtent une signification « ethnique ». Cela nous conduira à montrer comment l'identité métisse résulte de ces processus contradictoires d'affiliation qui placent les individus à la frontière des groupes ethniques.

À cette fin, nous utiliserons un récit de vie particulièrement illustratif parmi tous ceux que nous avons recueillis, puisqu'il s'agit d'une intégration quasi totale au lignage chinois. Les ambiguïtés qui subsistent permettent de localiser très précisément ce qui fait défaut pour que celle-ci soit pleine et entière. Aussi la notion de métissage sera-t-elle employée ici non pas dans le sens émancipateur qui lui est conféré lorsqu'elle doit servir à décrire un projet de société, mais en tant qu'elle permet d'interroger, en conjuguant approches micro (récit de vie) et macro (modélisation de l'échange entre groupes ethniques), les rapports entre trajectoire individuelle et dynamiques sociales engendrées par la mise en présence de groupes distincts dans le contexte colonial.

Échange et modes d'affiliation aux groupes ethniques

« De la première génération de Chinois sont nés des enfants chinois et hawaïens-chinois. [...] Entre-temps, les Hawaïens-Chinois avaient épousé les Hawaïennes et des Hawaïennes-Chinoises, mais rencontré des difficultés pour se marier avec des Chinoises de pure race, car ce groupe ethnique avait commencé à dresser des barrières sociales pour se protéger des intrus. Cette image des générations, compliquée et chronologiquement instable (bien qu'intéressante par ses implications raciales et conjugales) n'est probablement pas plus complexe que d'autres, rencontrées dans des milieux différents ; je dirais même qu'elle l'est sans doute moins » (Strauss 1992 : 145).

Le déséquilibre du *sex ratio* parmi la première génération de Chinois laisse présager une forte exogamie³. Seuls ceux qui faisaient fortune assez rapidement avaient les moyens de faire venir une épouse chinoise. Il est difficile de cerner avec précision le phénomène d'exogamie, mais nous pouvons tenter de dégager quelques cas de figure récurrents. Beaucoup d'immigrants de la première génération avaient une épouse chinoise à laquelle se rajoutait ensuite une concubine polynésienne, ou inversement une concubine polynésienne à laquelle succédait une épouse chinoise. Ceux qui étaient déjà mariés et avaient des enfants en Chine étaient fréquemment accompagnés d'un ou deux de leurs fils, laissant leur femme et le reste de leurs enfants sur place. Deux situations différentes se présentaient alors : soit l'immigrant faisait venir ultérieurement une concubine chinoise (cela est très rare), soit il prenait une concubine « locale », très souvent une Polynésienne. Celle-ci prenait alors soin des enfants de l'épouse tout en élevant les siens. Dans ce cas de figure, le fondateur de la lignée repartait fréquemment en Chine rejoindre son épouse légitime⁴. Le deuxième cas de figure, tout aussi répandu, est que l'immigrant arrivait à un âge relativement jeune, et n'avait pas encore été officiellement marié à celle qui lui était destiné. Très souvent il vivait alors dans un premier temps en concubinage avec une Polynésienne, avec laquelle il avait un ou plusieurs enfants. Dans un second temps, lorsqu'il en avait les moyens, il faisait venir son épouse légitime⁵. Ce type de concubinage pré-marital précédant le mariage avec une jeune fille de la communauté chinoise est demeuré très fréquent.

Ainsi, parmi les membres de la troisième ou quatrième génération, rares sont ceux ou celles qui peuvent se vanter d'être un(e) « pur(e) chinois(e) » (ce qu'ils n'hésitent pas à faire). Tout comme beaucoup de Polynésiens peuvent citer parmi leurs ascendants un arrière-grand-père ou un grand-père chinois, beaucoup de Chinois trouvent, en retraçant leur généalogie, au moins une arrière-grand-mère ou une grand-mère polynésienne. Résumons ainsi les séquences successives : durant la première vague 1890-1910, le nombre de femmes venues de Chine est inférieur à une dizaine. Au cours des années 1920, les nouveaux arrivants se mettent en concubinage avec les demi-Chinoises nées entre 1890-1910, ou avec des Polynésiennes, donnant à nouveau naissance au cours des années 1920-1930 à des filles demi-chinoises qui seront en grande partie épousées, non pas par

3. Le *sex ratio* était, en 1956, pour l'ensemble de la population, de 122 hommes pour 100 femmes, et pour la population de moins de 40 ans, de 108 hommes pour 100 femmes (Moench 1963 : 13).

4. Ces faits sont confirmés par Jean Pratt pour un village d'émigrants Hakka du Guangdong (1960 : 152).

5. Nous n'avons rencontré qu'un seul cas d'un homme de la deuxième génération vivant.../...

de nouveaux immigrants (l'immigration devenant presque nulle à la fin des années 1920), mais par les fils de la deuxième génération, l'autre partie se « perdant » dans les lignages polynésiens. On aurait pu penser qu'à une première phase de forte endogamie succède, avec l'arrêt de l'immigration, une phase de généralisation de l'exogamie. Le discours habituellement tenu en Polynésie française au sujet de la communauté chinoise va dans ce sens : celui d'une « ouverture » croissante de la communauté. Cela peut refléter une certaine réalité à propos de l'élite de la communauté, très endogame dès la première génération – puisque les riches marchands avaient les moyens de faire venir des femmes de Chine – et dont certains membres des troisième et quatrième générations ont épousé des femmes françaises lorsqu'ils sont partis faire leurs études en métropole. Or pour la communauté prise dans son ensemble, c'est tout le contraire qui s'est produit : à une phase de forte exogamie, phase d'immigration essentiellement masculine, succède une phase de forte endogamie à la deuxième et troisième génération.

On peut ainsi avancer l'hypothèse que les premiers immigrants ont « fabriqué » des épouses pour leurs fils. Les femmes demi-chinoises sont considérées comme des partis relativement acceptables, surtout si elles sont nées d'un couple stable et « agréé » par la communauté. De mère polynésienne, mais de père chinois, elles n'ont pas fréquenté les écoles chinoises, mais elles maîtrisent la langue hakka ou cantonaise. Parce qu'elles ont été élevées « à la chinoise », elles « savent ce qu'on attend d'elles » (plus précisément, ce que leurs belles-mères attendent d'elles), nous expliquait une femme « demie ». De plus, l'intérêt que présentent toutes les demi-chinoises est leur possession de la nationalité française : parce que leurs parents ne sont pas mariés, elles n'ont souvent été reconnues que par leur mère (cf. *infra*). Les biens de la famille seront souvent mis à leur nom. Cet atout joue en leur faveur tant que les Chinois sont encore de nationalité étrangère. Un autre avantage qui compte encore aujourd'hui, et concerne donc aussi les femmes qui n'ont pas été élevées dans des familles chinoises, est d'avoir au moins partiellement du « sang chinois » ; d'où les fréquentes remarques faites par les pères à propos de leurs belles-filles, ou des époux à propos de leurs épouses, qui reviennent toutes à peu près à ceci : « elle est demie, mais elle fait assez chinoise ». Dans ce même registre racialisé de la physionomie, on entendra souvent, à propos de tel ou tel enfant qui

[Suite de la note 5] sous le même toit avec sa concubine polynésienne et son épouse chinoise. Habituellement, ce type de cohabitation est fortement désapprouvé, les relations avec la concubine polynésienne devant être théoriquement rompues au moment d'épouser une Chinoise. Mais dans ce cas précis, elle était tolérée par la belle-mère qui supportait très mal sa belle-fille chinoise pour des raisons personnelles.

vient de naître, qu'il ressemble plus ou moins à son grand-père paternel : dans le cas des enfants nés de couples mixtes, l'importance attachée à la ressemblance au grand-père paternel dévoile la primauté accordée, quelle que soit la femme, à l'inscription de l'enfant dans la lignée chinoise. L'un qualifie de « copie conforme » de son grand-père sa tante, demi-sœur de son père, dont il a découvert l'existence au moment de l'enterrement du grand-père. Un autre s'émerveille de ce que le premier-né de son fils, de mère tahitienne, soit « né du côté chinois » et lui ressemble à ce point. Ce type de remarque s'applique tant aux filles qu'aux garçons. Mais l'intérêt manifesté au fait d'être de père chinois, qui fait préférer les femmes demies aux femmes polynésiennes, s'explique évidemment également par la possibilité de nouer une alliance au sein de la communauté. Nous avons trouvé plusieurs cas de filles demi-chinoises issues d'unions « illégitimes » (dont le père s'est marié par la suite avec une Chinoise), qui ont été placées, lorsqu'elles ont atteint l'adolescence, au sein d'une famille chinoise pour y travailler en tant que bonnes. Elles comblent alors le retard pris dans leur éducation chinoise, apprennent à travailler pour la famille et à parler le hakka ou le cantonais, et finissent par épouser un des fils de la famille.

Les deux types d'échange

Dans la mesure où nous avons affaire, premièrement, à la mise en contact de deux groupes, et deuxièmement, à des unions matrimoniales qui ne sont pas régies par une règle préférentielle mais uniquement par l'obligation de chercher un conjoint en dehors du clan des *tongxing*⁶ ou de l'*'opu*⁷, il est impossible de reconstituer un système d'échange matrimonial. Nous pouvons cependant tenter d'en esquisser à grands traits les modalités. Il semble que l'on puisse dégager deux types d'échange, qui ont tous deux les caractéristiques d'un échange minimal : d'une part, celui qui rapproche l'échange de la réciprocité sous sa forme la plus rudimentaire, du fait de la restitution des filles en échange des femmes ; d'autre part, et plus généralement, celui qui l'apparente à de l'échange généralisé, du fait de la propension du groupe chinois à absorber les femmes en son sein en les restituant très indirectement. Autrement dit, on a d'un côté un échange tellement direct qu'il constitue presque le point zéro de l'échange, et de l'autre, un échange tellement indirect qu'on peine à voir comment le principe de réciprocité est respecté.

6. Les Chinois de Polynésie pratiquent l'exogamie de clan : deux parents porteurs du même nom, *tongxing*, ne peuvent pas se marier entre eux.

7. La notion polynésienne de *feti'i*, de « parents » par le « sang » (*toto*) recouvre pratiquement toutes les catégories d'organisation familiale, unités exogamiques : *'ati*, *'opu*, *'opu ho'e* (Ottino 1972 : 204-205).

Considérons tout d'abord la première forme d'échange, qui équivaut au mariage avec la cousine croisée patrilatérale, par lequel une femme est cédée à la génération ascendante, et une femme est acquise à la génération descendante. Nous avons mentionné plus haut la tendance des Chinois à former des unions temporaires avec des Polynésiennes. Les filles issues de ce type d'union, n'étant pas reconnues par leur père, étaient généralement « restituées » à leur famille maternelle, contrairement aux fils qui demeuraient auprès de leur père ou étaient « réintégrés » ultérieurement dans la famille paternelle. Si les unions entre Chinois et Polynésiennes n'ont pas le caractère systématique des mariages entre cousins croisés, cette forme d'échange présente donc une analogie structurale avec celle du mariage patrilatéral.

Lorsque cette forme d'échange est pratiquée, « nulle part la prise en considération du groupe dans son ensemble n'intervient : jamais une structure globale de réciprocité n'émerge de la juxtaposition de ces structures locales » (Lévi-Strauss 2002 : 513). En y associant ces deux phénomènes souvent corrélatifs que sont la restitution des filles et le départ pour la Chine des pères avec leurs fils, on obtient une vision plus frappante encore de cet échange presque aussitôt aboli. Tout comme, selon Claude Lévi-Strauss, le mariage patrilatéral est au mariage matrilatéral ce que l'inceste est à la réciprocité – « le point où elle s'annule » –, nous avons affaire ici à une forme de réciprocité si élémentaire qu'elle est proche de son point de nullité. Cet échange hâtif, effectué en quelque sorte « à la sauvette », sert à se procurer des fils : « ce n'est pas un système, c'est un procédé » (2002 : 514). À l'opposé du mariage avec la cousine croisée matrilatérale, le mariage patrilatéral intervient dans les situations de crise et d'instabilité ; de manière analogue, le recours à ce type d'échange se comprend dans une situation provisoire, d'un contact ponctuel entre deux groupes dont l'un est sur le départ.

Toutefois nous pouvons considérer que des liens durables s'établissent par la tendance unidirectionnelle que revêt la circulation des femmes. Si les filles « demi-chinoises » sont restituées en échange de leurs mères, signifiant l'abolition presque immédiate de l'échange (ainsi que de l'union elle-même, souvent très éphémère), dans tous les autres cas où l'union perdure, l'échange semble s'établir en des termes plus durables puisque les filles demies se marient dans le groupe chinois. Ainsi, à l'opposé et en parallèle à la forme d'échange que nous venons d'exposer, s'établit une circulation des femmes en direction du groupe chinois. Le groupe chinois s'est reproduit par l'intégration croissante des femmes issues d'unions mixtes. À la différence de la première forme, dont la réciprocité est si immédiate qu'elle tend à s'annuler, cette deuxième forme d'échange présente une réciprocité

si différée qu'on peut douter de ce que le circuit d'échange se referme⁸. Le groupe chinois n'a pu se reproduire et s'étendre qu'en conservant une grande partie des filles issues d'unions mixtes en son sein, accumulation qui coïncide avec un système de filiation patrilinéaire, en vertu duquel le seul critère pertinent définissant en théorie l'appartenance au groupe chinois est le fait d'être de père chinois.

Logique utérine

En Polynésie française, l'idéologie agnatique qui informe les pratiques matrimoniales des Chinois d'outre-mer les a conduit, à l'époque où ils étaient encore citoyens de la République de Chine⁹, à échapper aux taxes sur les étrangers en plaçant leurs biens aux noms de leurs filles non reconnues. Dans toutes les familles dont nous avons obtenu la généalogie, nous avons trouvé au moins un cas – et parfois la totalité – de filles de la deuxième génération qui ont été déclarées à leur naissance soit « de parents inconnus » lorsque leurs père et mère sont tous deux de nationalité chinoise, soit, comme nous l'avons entrevu plus haut, reconnues uniquement par leur mère si celle-ci est polynésienne – « sujette » ou « citoyenne » française¹⁰ – procédé qui leur conférerait automatiquement la nationalité française. En effet, dans tous les cas, soit que la femme ait été épousée en Chine, soit qu'il s'agisse d'une concubine polynésienne, les parents ne sont pas mariés, le lien de filiation est naturel, et doit à ce titre s'établir par reconnaissance¹¹.

8. La contradiction sur laquelle achoppent généralement à plus long terme les systèmes d'échange généralisé est ici présente dès le début, en raison de l'articulation des deux groupes qui s'est initialement mise en place suivant une relation de domination économique. Ce phénomène, qui n'a fait que s'accroître, a notamment pour conséquence la tendance croissante de la part des femmes issues de l'élite chinoise à rechercher un conjoint de statut plus élevé en dehors de la communauté et donc souvent en dehors de la Polynésie française (les jeunes femmes d'origine chinoise qui effectuent, depuis les années 1970, leurs études en métropole ou aux États-Unis s'y établissent en épousant un métropolitain ou un Chinois d'outre-mer), ou à contracter des alliances hypogamiques au sein de la communauté.

9. Les autorités françaises ont facilité les demandes de naturalisation individuelle à partir de l'implantation des installations nucléaires et de la reconnaissance de la République populaire de Chine par de Gaulle dans les années 1960. Cette reconnaissance plaçait en effet les Chinois de Tahiti dans un vide juridique, puisqu'ils étaient jusque-là sous la juridiction de la République de Chine installée à Taiwan depuis 1949. Le problème fut résolu en 1973 par un décret de naturalisation massive.

10. Seuls les habitants des territoires appartenant au souverain Pomare V qui a « fait don » de son royaume à la France en 1880, à savoir ceux de Tahiti, de Moorea, des Tuamotu et d'une partie des Australes, sont citoyens français à part entière. Les habitants des îles Sous-le-Vent, des Marquises et de Tubuai sont sujets français.

11. Dans le droit français, une filiation naturelle peut être établie par reconnaissance, par possession d'état ou par décision juridique. Un enfant peut être reconnu à tout moment de sa vie, même s'il est majeur. La loi du 3 janvier 1972 a substitué à la différence entre filiation légitime et naturelle une différence entre filiation maternelle et filiation paternelle. À la différence de la filiation légitime, la filiation naturelle est divisible, et les reconnaissances maternelle et paternelle sont donc indépendantes l'une de l'autre : l'enfant porte le nom du parent à l'égard duquel la filiation est établie en premier lieu (Code civil, art. 334-1), un changement de nom postérieur pouvant être envisagé (Code civil, art. 334-2) (Eudier 2003 : 259).

Cette pratique de non-reconnaissance des filles est cohérente avec la perception de la place des femmes dans la famille chinoise, où les filles, étant destinées à sortir de leur famille, n'héritent pas (la justification explicitement formulée de cette exclusion étant l'idée que ce serait une injustice vis-à-vis des hommes qui eux n'héritent que de leur père, si les femmes pouvaient hériter doublement). Or paradoxalement, une pratique courante consistait à inscrire au moins une partie des biens de la famille (au moins la patente commerciale et parfois les terres) aux noms d'une fille, et plus souvent d'une épouse, de nationalité française afin d'échapper aux taxes supplémentaires levées sur les commerçants étrangers et de contourner l'interdiction pour les étrangers d'acheter des terres. Ces pratiques ont eu un effet contraire à l'idéologie qui les informe : elles ont conduit à accentuer la « logique utérine » qui œuvre au cœur de la famille chinoise.

Nous formulons cette notion à partir des travaux de Margery Wolf dont les recherches à Taiwan ont souligné l'importance de la « famille utérine » constituée par la mère et ses fils. Celle-ci ne correspond pas à la vision masculine de la ligne continue reliant les ancêtres à ceux qui naîtront, mais comme un « groupe contemporain » auquel la femme donne existence et qui tient tant qu'elle a la capacité de le tenir. Après son mariage, elle se retrouve dans un environnement hostile, étant considérée comme une étrangère, une intruse, dans la famille de son mari. Elle cherchera alors à former un noyau sûr, une nouvelle famille utérine. De ce fait, « une femme taiwanaise qui a réussi est une individualiste déterminée qui a appris à ne compter que sur elle-même tout en paraissant dépendre de son père, de son mari et de son fils » (Wolf 1972 : 41). En Polynésie, les femmes chinoises n'ont dans bien des cas même pas l'air de dépendre des hommes : il suffit d'entrer dans un magasin tenu – et souvent détenu – par l'épouse ou la belle-mère pour voir qui est aux commandes.

La situation de Chinois d'outre-mer, par le biais du jeu sur la nationalité des femmes, a conféré un rôle plus appuyé aux biens spécifiquement féminins au sein de la famille, donnant même lieu dans quelques cas à la constitution de « dynasties commerçantes féminines » où les biens sont transmis de mère en fille. L'initiative économique des femmes s'explique par leur volonté d'échapper à un milieu familial qu'elles jugent étouffant – la famille étendue de leur époux – tout en assurant la sécurité de leurs enfants. Tant que l'économie familiale est encore indivise, elles se doivent de travailler dans le commerce ou l'entreprise familiale. Les recettes vont dans le « pot commun », les repas sont cuisinés pour toute la famille, et chacun des frères reçoit éventuellement à sa demande une somme pour ce qui relève strictement de sa consommation personnelle et celle de ses

enfants. Cette somme qui est souvent désignée comme de « l'argent de poche » est à la source de bien des querelles au sein de la famille élargie.

Aussi sont-ce souvent les femmes qui poussent leur mari à « sortir » de la famille, à demander la division des biens (*fenjia*), alors que celui-ci n'ose pas remettre en cause l'entente avec ses frères. De ce point de vue, les propriétés établies aux noms des femmes, que le magasin ait été créé par elles ou que leur époux l'ait mis à leur nom – et même dans cette éventualité, elles y jouent souvent un rôle essentiel – sont bien souvent une garantie en cas de soudaine dissension ou de problème au moment de la division des biens (Ebrey 2002 : 166). Dans les familles indivises, le fait d'avoir une épouse possédant son propre bien était, pour les frères plus jeunes qui ne dirigeaient pas la famille, une manière de se prémunir contre les problèmes de partage¹². En ce sens, on peut parler d'une « logique utérine », qui œuvre au sein de la famille et contribue à sa structuration, et qui, tout en étant tributaire de la « logique agnatique », entre en contradiction avec elle.

L'autonomie économique des femmes éclaire donc d'un autre angle l'importance d'avoir une femme de nationalité française, qui incite d'autant plus à mettre une patente à son nom. On perçoit comment la pratique de non-reconnaissance des filles, une des formes d'adaptation de la famille chinoise à sa situation d'extranéité, accentue encore le pouvoir économique des femmes et accélère le processus de fragmentation de la famille chinoise¹³. Cela vaut pour les filles de la deuxième génération mais le principe reste le même aujourd'hui alors que tous les Chinois sont devenus français par naturalisation. Pour la troisième génération, où il n'est plus question de jouer sur les procédés de reconnaissance et les différences de nationalité pour distinguer progéniture féminine et masculine, c'est en effet la loi française imposant que les filles héritent au même titre que les garçons qui joue ce rôle. Précisons ici que, simultanément, la naturalisation des Chinois ne remet pas fondamentalement en cause la perpétuation des lignages. Malgré l'obligation de diviser les biens familiaux en parts égales entre tous les enfants, le dispositif de la « quotité disponible »

12. Autre exemple : Monsieur Chun, né de mère polynésienne, renvoyé en Chine par son père, et après le décès de ce dernier, « rapatrié » de Chine par ses oncles pour travailler dans le magasin n'a reçu aucune compensation lorsqu'il a exprimé sa volonté de sortir de la famille. C'est grâce au petit commerce qu'il avait ouvert au nom de sa femme (« demi-chinoise ») qu'il a pu réunir la somme nécessaire pour un nouveau départ en Nouvelle-Calédonie. Tandis que lui travaillait au nickel, sa fille aînée, demeurée en Polynésie, et sa demi-sœur, qui avait repris le magasin de Papeete, envoyaient les paréos et les paniers que sa femme s'était mise à vendre à Nouméa.

13. Un phénomène dont le philosophe néo-confucéen Sima Guang (1019-1107), militant en faveur du clan, dénonçait déjà les effets néfastes. L'argent apporté par les femmes ne pouvait que leur donner un pouvoir nuisible au sein de la famille étendue, et même dans le cas où elles remettaient leur dot à leur mari, celle-ci risquait d'être un facteur de querelles et de jalousie entre frères (Ebrey 2002 : 22-27).

permet de transmettre préférentiellement une fraction de la succession (au minimum un quart) à une ou plusieurs personnes. Ce mécanisme favorise la constitution d'une propriété lignagère exclusivement masculine.

L'idéologie agnatique contribue à définir les modes d'affiliation aux groupes et à tracer les frontières entre groupes ethniques :

- concrétisée dans la pratique de non-reconnaissance des filles et de relégation des filles demies dans le groupe tahitien, elle place symboliquement toutes les femmes, polynésiennes comme chinoises, étrangères à la lignée, du côté de la « tahitianité » ;
- elle retient comme seul critère d'appartenance au groupe chinois la transmission du sang par les hommes, ce qui trouve une expression dans l'absorption des femmes selon leur capacité à produire des fils, et l'intégration des fils demis dans la lignée chinoise.

Nous montrerons, à partir de l'exemple d'un homme issu d'une union entre un Chinois et une Polynésienne, que cette intégration n'est toutefois pas totalement réussie. La logique utérine œuvre à l'encontre de la logique agnatique et empêche la pleine affiliation de l'individu au lignage, et par delà, au groupe ethnique. Nous examinerons ensuite comment l'identité métisse est une identité conflictuelle résultant de ces processus contradictoires d'affiliation qui placent les individus à la frontière des groupes ethniques.

Fils illégitimes et métissage

La circulation des fils nés d'unions "illégitimes"

Le terme « illégitime » est placé entre guillemets, car si cette union l'est effectivement aux yeux de la famille chinoise parce qu'elle précède le mariage ou constitue une union extraconjugale, elle ne se pose pas dans les mêmes termes aux yeux de la famille polynésienne, les jeunes femmes étant autorisées, au cours de la période de *taure'are'a* (adolescence) à entretenir des liaisons avec des hommes sans que celles-ci soient définitives. La jeune femme, si elle donne naissance à un enfant au cours de cette période, confie souvent le nouveau-né à ses parents qui, s'ils ne décident pas de l'adopter, lui trouveront une famille d'accueil (Levy 1973 : 40, 477). Selon une étude récente, plus de 50 % des femmes polynésiennes âgées de 50 ans ont adopté au moins un enfant. L'étendue et la persistance de ce phénomène se comprennent mieux selon Schlemmer (1989) lorsqu'on tient compte de la fréquence du concubinage, et du fait qu'une union n'est généralement « régularisée » qu'à partir du troisième enfant.

Tous ceux dont nous avons recueilli le témoignage ont dans un premier temps été pris en charge par la famille de leur mère polynésienne. Il est

rarissime que ce soit leur mère elle-même qui les ait élevés. Étant donné que c'est souvent le premier enfant auquel elle donne naissance, et que l'union avec le père de l'enfant n'est manifestement pas durable, ce sont presque toujours les grands-parents qui le prennent en charge. Ils choisissent alors soit de l'élever eux-mêmes, soit de lui trouver une famille d'accueil. C'est seulement lorsque les garçons atteignent l'âge de sept, huit ans qu'ils sont récupérés par la famille paternelle.

En Chine, la polygamie et la répudiation de l'épouse stérile étaient les deux principales solutions apportées à l'absence de descendance ; une troisième solution, plus controversée, consistait en l'adoption d'un enfant porteur du même nom (Lauwaert 1991 : 129). Le phénomène que nous allons traiter ci-dessous se situe, en ce qui concerne l'attitude vis-à-vis des enfants mâles, à la croisée de la première et de la troisième solution. S'il ne s'agit pas d'une véritable polygamie¹⁴, la réintégration des fils « demis » dans la famille chinoise participe de ce « désir frénétique de paternité » qui conduit les hommes à reconnaître les fils issus de femmes différentes. Et s'il ne s'agit pas à proprement parler d'adoption, cette pratique obéit à plusieurs principes de l'adoption à la chinoise. Ces principes mettent en relief les deux impératifs contradictoires que sont la perpétuation du culte ancestral d'une part, la préservation de l'identité des lignées agnatiques d'autre part. Le mariage est proscrit entre porteurs du même nom, mais l'adoption, au contraire, est permise. L'adoption se fera idéalement au sein de la communauté agnatique. Selon Françoise Lauwaert, ce type d'adoption est une façon de « ruser avec la loi de l'échange » (Claude Lévi-Strauss cité in Lauwaert 1991 : 169). Plutôt que d'échange, il s'opère une répartition ou une permutation à l'intérieur d'une structure close où le fils gagné par une famille est perdu pour l'autre sans qu'intervienne la contrainte de l'alliance. La cohésion lignagère est corrélative d'une grande distance entre les alliés, et renvoie à l'idéal d'une société de frères, menacée par l'intrusion des femmes¹⁵.

C'est dans ce cadre que l'on pourrait expliquer l'exclusion des filles et son corollaire, « l'adoption » des fils dans le lignage. Ce phénomène n'illustre-t-il pas l'idée que « les nécessités de l'alliance passent loin derrière les exigences de la filiation » (Lauwaert 1991 : 167) ? Neuf personnes parmi celles que nous avons interviewées, plus trois dont nous avons

14. Car un homme ne peut épouser qu'une seule femme alors qu'il peut avoir autant de concubines que ses moyens le lui permettent. Les épouses et les concubines n'ont pas les mêmes droits : alors que les parents de l'épouse deviennent les affins du mari et de sa famille, il n'en va pas de même pour les concubines.

15. Une autre forme d'adoption relève de cette même idéologie : celle de la *sim-pua*, petite fille adoptée en très bas âge et destinée à épouser un des fils de sa famille d'adoption (Wolf & Huang 1980 : 92-93).

entendu l'histoire par l'intermédiaire d'un de leurs enfants, sont issues de ces unions éphémères. Tous ces enfants (cinq filles, sept garçons) ont été au moins dans un premier temps élevés dans leur famille maternelle ; mais alors que les filles y sont demeurées, les garçons ont tous été « réintégrés » par la suite, plus ou moins tardivement et pas toujours totalement, dans le lignage chinois – la seule exception étant celle d'un garçon dont le père s'est remis en ménage, après le suicide de son épouse chinoise, avec la mère polynésienne de son fils. Lors d'autres entretiens ultérieurs, la systématisme de ce schéma est clairement apparue : filles reléguées dans la famille maternelle (hormis celles qui étaient récupérées sous formes de bonnes), garçons réintégrés dans la famille paternelle.

Parmi les récits de vie que nous avons recueillis, nous avons choisi de ne traiter ici qu'un seul d'entre eux, celui de Justin Lanne, qui constitue le cas le plus abouti d'intégration dans le lignage. Les ambiguïtés qui subsistent néanmoins quant à son affiliation à la famille paternelle, et par-delà, au groupe chinois dans son ensemble, éclairent par contraste l'ensemble des autres exemples de fils illégitimes, où l'intégration dans le lignage est beaucoup plus faible, soit que ces fils aient été intégralement élevés dans leur famille maternelle (parce que leur père s'était installé sur une autre île ou que son épouse refusait d'élever l'enfant d'une étrangère), auxquels cas ils sont simplement reconnus par leur père qui leur prête une assistance matérielle en ne se préoccupant que de loin de leur éducation, soit qu'ils n'aient tout simplement pas été reconnus. Un exemple à l'extrême opposé de celui de Justin Lanne, et que nous ne pouvons présenter ici que brièvement, est celui de Daniel Teriitafirai (qui porte le nom de sa mère). Élevé par sa tante et « un peu tout le monde » (sa mère s'étant remariée à un Chinois avec qui elle était partie s'installer en Nouvelle-Calédonie), il a mis fin aux relations avec son père tout de suite après les avoir rétablies :

« Il ne m'a pas reconnu, je me suis posé des questions jusqu'à 17 ans ; à 17 ans je l'ai rencontré, et le lien s'est finalement cassé, je l'ai cassé volontairement parce que c'était quelque chose qui me pesait, donc à partir du moment où j'ai fait le pas, le lien s'est cassé. »

Si la réintégration dans la famille Wang a pu se faire, ce n'est que plus tardivement. Elle est amorcée après la mort de son père :

« Les gens savaient quand même. Le jour où mon père est mort, ils l'ont mis en première page des journaux, on m'a demandé si je n'allais pas à l'enterrement de mon père... je n'y suis pas allé, je ne suis pas encore allé sur sa tombe. Ce n'est pas à l'enfant d'établir des relations avec son père... »

Il y a donc, au départ, exclusion de la famille et du lignage strictement « familial » (par opposition au lignage plus englobant regroupant l'ensemble

des porteurs du même patronyme¹⁶). En revanche, il se produit une « réintégration » tardive dans la famille plus large (les liens familiaux réels de cousinage, et symboliques de parrainage, se nouent à la génération suivante) et dans le clan, puisque le nom Teriitafirai, assorti du patronyme Wang, figure sur le calendrier de l'association familiale¹⁷. Interviennent ici des facteurs sociaux, puisque Daniel Teriitafirai, après avoir dans sa jeunesse, « traîné dans la rue à fréquenter les voyous » et travaillé sur les quais en tant que docker, a gravi petit à petit les échelons jusqu'à atteindre l'un des plus hauts postes dans le secteur bancaire, ce qui lui a ouvert les portes d'institutions prestigieuses dont il a présidé certaines. La fille qu'il a eue avec sa première épouse est célèbre à Tahiti pour son titre de « miss ». Il possède enfin tous les critères considérés localement comme des signes extérieurs de richesse (maison secondaire en Nouvelle-Zélande, loisirs tels que golf et tennis etc.) Il est en quelque sorte « admis » au statut de Chinois, même si lui-même ne se définit pas du tout comme tel. Nous verrons plus loin comment Justin Lanne se retrouve, à l'âge adulte, dans une situation très semblable, bien qu'il ait été admis très tôt au sein de sa famille paternelle.

Que les fils soient généralement repris à leur mère vers l'âge de sept ans s'explique en partie par la situation matrimoniale de leur père, mais ce fait est également cohérent avec la conception de la maternité dans la famille chinoise : à la mère revient le rôle de donner les soins dans la prime enfance, tandis que c'est le père qui insère l'enfant dans le lignage. Traditionnellement, sept ans est l'âge où cesse la symbiose avec la mère, les garçons rejoignant alors le monde masculin de leur père. Remarquons que l'acte d'arracher l'enfant à sa mère pour l'intégrer dans sa communauté agnatique, exécuté symboliquement par un rituel antique tel que celui du « dépôt de l'enfant sur le sol » (Granet 1953 : 157) trouve ici une expression concrète.

16. En Polynésie française, les personnes descendant de porteurs du même patronyme chinois se sont regroupées en associations « loi 1901 » depuis le début des années 1990. Ces associations répertorient l'ensemble des descendants porteurs du même nom, *tongxing*, entre lesquels le mariage est proscrit. Cette tâche est d'autant plus ardue que la plupart des patronymes chinois ont été « francisés » lors de la naturalisation (Lan devient Lanne), et dans quelques cas totalement altérés (Lan est remplacé par Beaumont). Les modalités de francisation n'obéissant pas à une règle fixe, un même patronyme chinois peut recevoir des déclinaisons multiples (Ching donne Chen, Chenne, Chaison, Chenon etc.) Les associations récoltent également les fonds pour l'organisation du culte des ancêtres dit « clanique », ou *katai zhongsan*, forme de culte des ancêtres rendu en sus du culte dit « familial », *kasu kasan*.

17. *Idem*.

Justin Lanne (Lanne étant la version francisée par naturalisation du nom fictif Lan¹⁸) a gardé un souvenir vivace du jour où il est passé d'une famille à l'autre. C'est en effet le seul moment où ses « deux familles » se sont trouvées réunies (et dont il a conservé précieusement les photos) : ses grands-parents, ses oncles et tantes polynésiens, son grand-père chinois, ses frères et sœurs, et sa future mère adoptive. À sa naissance, son père et sa mère vivaient en concubinage ; mais la famille paternelle s'opposait à cette union et avait fiancé son père à une Chinoise. Sa mère l'avait donc « déposé » à Bora Bora après que son grand-père tahitien eut décidé de l'élever. C'est son grand-père chinois qui a jugé qu'il était temps de le faire revenir à Tahiti ; la demande s'est donc faite de grand-père paternel à grand-père maternel. Par la suite, son grand-père maternel venait le voir une fois par an quand il venait vendre ses pastèques au marché de Papeete, « il est venu deux, trois fois, puis il a vu que je m'étais adapté à ma famille chinoise, et il n'est plus venu ».

Ces garçons qui ne parlaient jusque-là que le tahitien, devront apprendre la langue chinoise. C'est pourquoi certains de la deuxième génération ont été d'emblée, dans les années 1930, expédiés en Chine. Dans les années 1950 et 1960, il n'en est plus question, mais on les inscrit directement à l'école chinoise afin qu'ils rattrapent leur retard. Justin Lanne, né dans les années 1950, arrive à Tahiti à l'époque où les écoles chinoises ne proposent plus que des cours le soir et le week-end. Tout en allant tous les samedis à l'école chinoise, il suit donc un apprentissage intensif de la langue chinoise au sein de la famille. « Mon grand-père chinois me faisait répéter la phrase en chinois pour chaque chose que je demandais. La première phrase que j'ai apprise était : "s'il te plaît grand-père, puis-je avoir un bol de thé ?" ».

Le rôle du grand-père dans l'intégration de cet enfant dans le lignage apparaît central : sur les photos de famille (à cette époque là, tous les fils, leurs épouses et leurs enfants vivent ensemble au-dessus du magasin), ils se tiennent toujours côte-à-côte. Non seulement c'est le grand-père qui lui enseigne le chinois, mais c'est aussi lui qui lui choisit un prénom chinois. Le grand-père tient en effet le carnet dans lesquels sont notés les prénoms possibles, le premier composant du prénom étant le même pour tous les membres d'une même génération, le deuxième composant variant pour chaque individu (Hu 1948 : 17). L'attribution du nom et du prénom est alors, évidemment, la marque de l'intégration de ce fils au lignage (Héritier-Augé 1985 : 13) :

18. Cf. note 16, p. 89.

« L'appartenance au groupe et l'insertion dans la lignée passent par la volonté, la reconnaissance publique, l'attribution du nom, donc par une parole, pour ainsi dire séminale, qui assure l'incorporation sociale de l'enfant, vis-à-vis tant des morts que des vivants ».

Par ailleurs, cette attribution est aussi un signe de reconnaissance en tant que chinois. Comme le remarque Monsieur Lanne :

« Je suis demi-chinois, tout le monde m'appelle par mon prénom chinois, alors que les autres [ses frères et sœurs adoptifs] on les appelle par leurs prénoms français, je suis le seul qu'on appelle par le prénom chinois. Même mes beaux-frères, tout ce qui est demi et tout... je n'ai jamais compris ce truc là ! [...] Je peux comprendre qu'à l'époque de mes grands-parents, parce que j'étais demi-tahitien, pour montrer que je suis un Chinois, ils s'efforçaient peut-être de m'appeler par mon prénom chinois. Mais maintenant ? C'est peut-être par habitude. »

Le rejet de la famille utérine

Or, que le fils une fois récupéré au sein de la famille soit traité différemment des autres enfants montre qu'il restera toujours partiellement un étranger. Ce traitement différentiel est en grande partie le fait de l'épouse légitime du père. Justin Lanne est accueilli dans la maison familiale où vivent, dans un premier temps, les trois fils – son père et deux de ses oncles – avec leurs épouses et leurs jeunes enfants. Mais il n'est pas élevé par l'épouse de son père, qui le rejette totalement, étant la seule à ne l'avoir jamais appelé par son prénom chinois, le qualifiant toujours de *toulo kui* (« diable de Tahitien »¹⁹). Il raconte qu'un jour de Nouvel An, alors qu'il est de coutume pour les adultes de donner des enveloppes rouges contenant un peu d'argent à tous les enfants de la famille, l'épouse de son père s'est détournée alors qu'il voulait la remercier. « J'avais l'impression de n'être plus rien. »

Après la mort du grand-père de Justin, les biens familiaux sont divisés et chacun des fils fonde son propre foyer. Justin quitte alors la famille de l'oncle aîné, auquel est revenu le magasin familial, pour aller vivre chez son deuxième oncle. Celui-ci démarrait sa propre entreprise et avait besoin de main-d'œuvre. Il revient plusieurs fois au cours de l'entretien sur le fait qu'il est celui, dans sa famille chinoise, qui a « le moins bien réussi » (il est devenu instituteur), parce qu'il devait travailler, après l'école, dans l'entreprise de son oncle – contrairement à ses demi-frères et sœurs.

19. Les Chinois de Polynésie se désignent par le terme « tonggnin » (*tangren*), « les gens des Tang », utilisé dans toute la Chine du Sud-Est. Tous les autres sont des « kui » (*gui*), c'est-à-dire des « diables » ou « démons » : les Français sont donc des « fransi kui » et ainsi de suite, à l'exception notable des Tahitiens qui ne sont pas des « tahiti kui », mais des « toulo kui ». La signification de « toulo » est mystérieuse, une interprétation plausible serait que « tou » vienne de « lapin », « toutzai » (*tuzi* en mandarin) : la traduction française la plus proche que nous pourrions donner de « toulokui » serait « diable-de-chaud-lapin ».

Tous les cas semblables à celui de Justin révèlent que ces fils ne sont que partiellement « réintégrés » au lignage, et conservent toujours un statut équivoque, à la fois membres de la famille et « relocalisés » là où on a besoin d'eux ; recevant la même éducation et pouvant suivre leurs études au même titre que les autres, mais à condition de travailler davantage pour la famille. Enfin, des allusions sont faites – ce sont des sujets sur lesquels ils n'aiment pas s'étendre – à propos de l'inégalité du partage de l'héritage de leurs parents : les uns ont dû se battre pour obtenir une part, les autres ne se sont pas battus et n'ont rien reçu. Pourquoi sont-ils de la sorte déboutés (au moins partiellement) de leurs droits à hériter d'une part du patrimoine familial ?²⁰ Justin Lanne a été reconnu par son père dont il porte le nom, et en tant qu'enfant naturel, il peut prétendre à hériter à égalité avec ses collatéraux²¹. Dans le cas des fils non reconnus par leur père, comme Daniel Teriitafirai (voir *supra*), l'explication va de soi ; en revanche, dans celui des fils reconnus, il semble qu'il faille la chercher du côté de l'intervention des femmes.

Pourtant, en suivant la « logique agnatique » dans toutes ses implications, le seul fait d'être le fils de leur père devrait assurer à ces fils une reconnaissance pleine et entière en tant que membres de la lignée, et par conséquent, une reconnaissance totale de leurs droits à hériter. En quoi les femmes interviennent-elles dans cette exclusion ? Leur intervention paraît double : premièrement, en creux, puisque l'ambiguïté du statut de ces fils semble tenir à l'altérité (à la situation hors lignage) de leur mère, et deuxièmement, et de manière plus active, par le rejet dont ils sont victimes de la part de l'épouse légitime de leur père.

Le premier point peut être argumenté à partir des mentions que l'on trouve de ce type de cas dans la littérature consacrée à la famille chinoise. James Watson rapporte, dans son étude sur une communauté d'émigrants cantonnais, les difficultés que soulève l'acceptation au sein du lignage des fils nés outre-mer (1975 : 147). Il semble que le soupçon naisse au moins en partie du fait que les femmes étrangères au lignage n'y ont pas été correctement introduites. La question posée à propos des fils « illégitimes »

20. Cette ambiguïté est relevée par Françoise Lauwaert dans les textes juridiques de la Chine impériale : le fils né d'une union illégitime est rejeté mais peut être héritier après considération (1991 : 105).

21. Depuis la loi du 3 janvier 1972, l'enfant naturel simple (non adultérin) a les mêmes droits successoraux qu'un enfant légitime (la loi du 3 décembre 2001, fondée sur le principe de non-discrimination, a fait disparaître les restrictions successorales qui étaient encore applicables aux enfants adultérins). Jusqu'en 1972, le droit français opposait fermement la filiation légitime, fondée sur la preuve de l'accouchement et sur la présomption de paternité, et la filiation naturelle, fondée sur une reconnaissance de paternité qui devait elle-même être biologiquement plausible. Le rapprochement des filiations légitime et naturelle a eu pour conséquence paradoxale de renforcer la place du sang dans la définition juridique de la paternité (Weber 2005 : 66).

tient peut-être moins à la paternité douteuse qu'à l'altérité totale des mères. Chez les Hakka étudiés par Jean Pratt, les *secondary wives* doivent au minimum être présentées aux ancêtres de leurs époux. Le problème sur lequel butte l'idéologie agnatique est celui de l'absorption des femmes étrangères dans le lignage. Or, le but principal d'un tel « mariage secondaire » étant de se procurer des héritiers, cette présentation aux ancêtres est, d'après Jean Pratt, « l'exigence minimale pour la reconnaissance des enfants nés d'une telle union en tant que héritiers légitimes » (1960 : 157). De même, Michael Saso a constaté pour Taiwan qu'un enfant né d'une union illégitime n'avait droit à hériter que si sa mère était nommément répertoriée dans le registre familial (1999 : 16).

Dès lors, la fragilité du statut des fils de mère polynésienne au sein du lignage pourrait être reliée au fait que leur mère demeure totalement étrangère au lignage : ainsi, l'ambiguïté qui caractérise les enfants à leur naissance tant qu'ils n'ont pas été assimilés à la lignée paternelle, est permanente dans le cas de ces fils illégitimes, en raison de l'altérité de la mère. Cela est concrétisé sur le plan des droits à l'héritage : le fils né de cette union « illégitime » demeure rattaché à sa lignée maternelle dont il retient un droit à l'héritage. Non seulement Justin demeure héritier de sa lignée polynésienne, mais il y est considéré, en tant qu'aîné de l'aînée, comme celui qui devra procéder au partage ; ses demi-frères et sœurs ont fait appel à lui pour qu'il entame la procédure de cadastrage. L'indifférenciation polynésienne relie chaque individu à la terre, en même temps qu'elle accorde à chacun un certain degré de liberté dans le choix de son statut familial et social (Lévi-Strauss 2002 : 122). Nous verrons plus loin que Justin se rattache à la terre polynésienne, et considère les Chinois comme des étrangers.

Aussi l'épouse légitime du père peut-elle jouer de cette situation pour l'exclure de l'héritage familial. Nous en arrivons ainsi au second point : les épouses légitimes jouent un rôle d'autant plus essentiel dans le rejet des fils « illégitimes » qu'elles possèdent leurs propres biens, ou que les biens acquis par le couple conjugal sont placés à leur nom en l'absence d'une division des biens de la famille de leur mari. Ce sont elles qui sont souvent à l'origine de l'enclenchement du processus de division de cette propriété, poussant leur époux à devenir indépendant de ses frères, et ce sont elles qui, après la mort de leur mari, assument une responsabilité importante, sinon directrice, dans la répartition des biens familiaux. Si la propriété se transmet en principe, suivant l'idéologie agnatique, par les hommes et aux hommes, en réalité elle provient, en totalité ou en partie, des femmes, soit en tant qu'épouses du fils aîné au nom desquelles a été enregistré le commerce familial, soit en tant qu'épouses de fils cadets, qui, pour assurer

la transmission de biens à leur progéniture, ont investi leurs économies dans le commerce inscrit en leur nom. À la génération suivante, les enfants du fils aîné dont le commerce familial est enregistré au nom de leur mère seront favorisés lors du processus de division des biens – un procédé source de conflits dans de nombreuses familles et parfois portés devant les tribunaux – et corrélativement, l'essentiel de ce que les enfants d'un fils cadet peuvent espérer hériter provient de ce que leur mère a bâti.

Ces femmes destinent leurs biens à leurs propres fils (et filles) et en excluent les fils naturels reconnus par leurs époux. C'est ainsi que Justin Lanne, s'il a hérité de son grand-père en vertu du mécanisme de la quotité disponible (cf. *supra*), s'est retrouvé exclu du partage des biens résultant de la vente du commerce naguère détenu par l'épouse de son père, son père n'ayant rien à lui transmettre. S'il hérite quelque chose de ce dernier, ce n'est qu'en tant que membre du lignage, et de par la volonté de son grand-père de l'inscrire dans ce lignage. Le grand-père de Justin Lanne avait (grâce à la quotité disponible) réservé au nom de ses fils et de son petit-fils Justin, une portion des terres acquises de son vivant, le restant étant divisé, conformément à la loi française, entre tous ses fils et filles. Une partie de ces terrains est louée à une famille tahitienne, l'usufruit servant à financer le *kasan* (culte des ancêtres) ; Justin Lanne vit sur l'autre partie de ces terres lignagères.

Place ambivalente dans la famille et identité métisse

Les hommes « réintégré » tardivement dans les lignages chinois expriment une identité ambivalente. Une fissure est creusée par la conscience qu'ils ont de la fragilité de leur statut social qui ne fait pas d'eux des Chinois à part entière, mais les place en marge de la communauté. Pour cette raison, ils doivent attester plus que d'autres qu'ils ont droit à ce statut, mais l'effort supplémentaire qu'ils fournissent ainsi leur rappelle constamment sa précarité. Reprenons l'exemple de Justin Lanne afin d'examiner comment il exprime son appartenance au groupe ethnique chinois dont il a adopté les valeurs, tout en maintenant une distance critique à leur égard. Nous rattacherons ensuite ce décalage à l'ambiguïté de sa position au sein de sa famille.

Justin Lanne se présente tout d'abord, au regard de sa maîtrise de la langue, comme plus chinois que les Chinois. Lorsque je lui demandais quelle langue il parlait en famille, voici ce qu'il me répondit :

« Il faut être franc, écoute un peu les Chinois, surtout les jeunes, mais même les anciens... Je parle mieux chinois que certains d'entre eux. Je fais l'effort aussi de bien parler. Alors que les autres parlent du charabia, moi, c'est seulement quand je ne me rappelle plus un mot que je le dis en français. »

Il met en avant un certain nombre de valeurs chinoises qu'il place au service de l'éducation de ses enfants, contrastant le mode d'éducation à la chinoise avec celui qui prévaut dans la famille de son épouse (qui nous avait rejoint à la table pour cette partie de l'entretien), une Polynésienne originaire de Raiatea :

« Nous deux on est très axés sur les études, à la façon de vivre, au savoir-vivre, au respect, alors que là-bas [à Raiatea] il n'y a pas tout ça, les études, si tu ramènes un 10, c'est bon, alors que nous on essaie de demander le maximum, toujours mieux. Chez les Chinois c'est ça aussi, d'aller le plus loin possible si on peut. »

Il affirme aussi avoir une gestion « à la chinoise » du budget familial :

« Si par exemple j'achète une voiture, j'ai tendance à penser chinois. Je demande une remise... pour tout ce qui est achats, j'ai plutôt cette tendance-là. »

Justin Lanne parle avec distance de certaines valeurs qu'il a pourtant fait siennes :

« Le Chinois est beaucoup plus matérialiste, il faut de l'argent, du confort. Le Tahitien est beaucoup plus sentimental, même s'il n'a qu'un billet de 500 francs [4 euros] s'il voit quelqu'un qui est dans le besoin, il donne. »

Est-ce la réalité ou bien une caricature ?

« C'est la réalité. Ça existe moins maintenant. Mais dans les îles ça existe toujours. Dans les districts, quand tu passais sur la route, on t'appelait pour venir manger, il fallait que tu ailles chez eux, sinon ça veut dire que tu ne les aimes pas. Le Tahitien vit au jour le jour, alors que le Chinois voit loin. »

C'est à ce point de l'entretien que son discours bascule. Il fait part du malaise qu'il éprouve face à la manière dont les Polynésiens sont considérés comme inférieurs aux Chinois : « Le Chinois est très raciste, il rabaisse tous les autres ». « Les Chinois montrent des différences, alors que les Tahitiens ne font pas de différence. Parfois, j'ai presque envie de dire aux Chinois : "vous n'êtes pas chez vous" », dit-il en riant. Au fur et à mesure qu'il se livre, Justin Lanne précise de plus en plus la manière dont il se sent profondément attaché au monde polynésien. Il affirme clairement une identité polynésienne : « maintenant que je suis plus âgé, que je me suis posé, j'ai fait mon choix : je serai polynésien, parce que je suis à Tahiti. » C'est pourquoi il a décidé de ne pas transmettre le hakka à ses enfants, malgré les injonctions de ses demi-frères et sœurs chinois : « je leur ai dit non, on est à Tahiti, je leur parle en tahitien, parce que quand ils vont travailler à Tahiti, on leur demande de parler le tahitien. »

Il explique ce choix par une différence dans les relations humaines entre Chinois, d'une part, et Polynésiens, d'autre part :

« Quand j'allais à la pêche avec les copains tahitiens, plus âgés... je me sentais bien avec eux, c'étaient eux ma famille. Ils ne font pas de différence, même si je suis demi, ils m'appellent "toulo kui" mais dans leur bouche ce n'est pas péjoratif. Pour eux, je faisais partie de leur race. Ils me cajolaient, ils jouaient avec moi comme... si tu es plus jeune, c'est comme leur frère. Alors que le Chinois, non. »

Cet attachement s'explique par l'impression qu'il a de « retrouver une famille » alors qu'il avait été arraché à la sienne, et alors que, comme il l'affirme à la fin de l'entretien, ses meilleurs souvenirs d'enfance sont ceux qui datent d'avant l'âge de sept ans. Il n'en garde en mémoire que quelques images, mais qui renvoient à des actes répétés quotidiennement, une stabilité qu'il a eu la sensation de perdre après sa récupération par sa famille chinoise : il décrit ainsi la façon dont il était assis tous les soirs à côté de son grand-père qui piquait des coquillages pour faire des colliers, et comment son grand-père le portait sur ses épaules pour l'amener, chaque jour, à l'école protestante.

L'explication qu'il donne en termes de liens affectifs doit donc être rapportée au statut incertain qu'il a occupé par la suite dans sa famille chinoise. Résidant à Tahiti sur une portion de terre héritée de son grand-père, il vit dans le même quartier que ses demi-frères et sœurs chinois, avec lesquels il maintient des liens étroits. Le sentiment d'être « à part » dans la famille est néanmoins toujours très vif. Ainsi Justin Lanne, depuis son inclusion dans la famille chinoise, a-t-il toujours éprouvé un sentiment d'exclusion, considérant qu'il n'avait pas de « famille fixe » : « sans te blaguer, jusqu'à l'âge de 18 ans, je me sentais toujours le mal-aimé, c'est vrai. Des fois ils me grondaient, je croyais qu'ils me grondaient parce que je n'étais pas leur fils, alors qu'ils grondaient les autres aussi. »

Or ce qu'il dit de sa position actuelle au sein de la famille prouve que son statut est demeuré ambigu, à la fois en dedans et au-dehors, dans le lignage et hors de la famille utérine. Cela ressort clairement lorsqu'il souligne comment il fait office d'intermédiaire dans la famille : « Ils ne s'entendent pas bien, surtout entre belles-sœurs, alors que moi je m'entends avec tout le monde ; si ça passe par moi, ça va, alors que directement entre eux, ils ne s'entendent pas ». Il insiste pourtant sur « cette idée de reconnaissance », ce sentiment de dette inépuisable, fondamentale dans la famille chinoise, que lui a inculqué son grand-père, et qu'il exprime au moment du *kasan* (culte des ancêtres) :

« Oui, je sens cette différence. Eux qui n'étaient pas mes parents, ils m'ont élevé comme leur propre fils. Je ne peux pas [assez] les remercier. Ma femme et moi, c'est nous qui allons nettoyer la tombe... les autres, ils envoient un bouquet de fleurs simple, alors que moi non, si j'envoie des fleurs artificielles à mes grands-parents, je ne serais pas bien... j'apporte les plus belles fleurs que je peux [...] ».

Ici apparaît une nouvelle fois le décalage entre son statut périphérique à la famille, et sa position de membre à part entière de la lignée.

Si nous avons qualifié son identité de « métisse », c'est parce que cette expression fut employée par Justin Lanne lui-même, pour s'efforcer de nous faire comprendre ses tiraillements et l'ambivalence de son appartenance, et qu'il résuma, pour conclure plus de six heures d'entretien, lorsqu'il chanta *Le Mètèque*²² en s'accompagnant au *ukulélé*.



Le métissage ne pose pas un « problème social » dans l'ordre colonial, mais il n'en est pas moins une question omniprésente dans la situation coloniale. Nous nous trouvons là face à toute une « mathématique raciale » (Michèle Duchet citée in Bonniol 1999 : 67), caractéristique des sociétés où le métissage existe en tant que question sociale, non pas au vu de son potentiel déstabilisant pour une ségrégation strictement maintenue, mais au regard des conflits engendrés par la mise en contact de groupes dont l'un est dit « indigène », et l'autre se considère comme « de passage ». Nous avons cherché à montrer comment dans cette confrontation vient se greffer une problématique « ethnique » sur une question universelle, celle de la tension entre reproduction de la lignée et nécessité de l'alliance.

L'ambiguïté du statut de ces « fils illégitimes » résulte des deux logiques contradictoires que nous avons exposées plus haut. D'une part, celle de la lignée agnatique qui, dans sa forme idéale, se reproduirait sans l'intervention des femmes étrangères au lignage. D'autre part, la nécessité de recourir à l'alliance, et la formation de la famille utérine qui va dans le sens d'une fragmentation du lignage. L'un des moyens les plus sûrs de tendre vers l'idéal de la lignée agnatique serait, comme l'a montré Françoise Lauwaert, l'adoption d'enfants mâles appartenant au lignage, prônée par les philosophes néo-confucianistes. Si l'intégration des fils dans le lignage telle que nous l'avons décrite ne correspond pas à cette forme d'adoption, elle lui est structurellement analogue dans la mesure où elle traduit cette même volonté de produire des fils sans passer par les liens d'alliance. Cependant, les liens étroits qui unissent les mères chinoises aux enfants auxquels elles ont donné naissance, liens qui définissent les contours de la famille utérine, rendent compte du rejet de la part de l'épouse de leur père dont sont victimes ces enfants entrés tardivement dans la famille.

22. Cf. le premier couplet de la chanson de Georges Moustaki : *Avec ma gueule de mètèque / De Juif errant, de père grec / Et mes cheveux aux quatre vents / Avec mes yeux tout délavés / Qui me donnent l'air de rêver / Moi qui ne rêve plus souvent / Avec mes mains de maraudeur / De musicien et de rôdeur / Qui ont pillé tant de jardins / Avec ma bouche qui a bu / Qui a embrassé et mordu / Sans jamais assouvir sa faim.*

La logique agnatique assure en principe, la démarcation de la frontière entre groupes ethniques. Or, si elle tend idéologiquement à nier l'alliance, elle n'en est pas moins soumise à sa nécessité. Premièrement, l'exclusion des filles de la lignée par leur non-reconnaissance résulte de cet idéal de la lignée agnatique s'autoreproduisant, mais permet simultanément de les réintégrer au patrilignage comme épouses. Deuxièmement, si les femmes sont des « ventres » dans l'idéologie lignagère, c'est précisément en vertu de leur capacité à enfanter qu'elles forment l'unité irréductible qu'est la famille utérine. La première conséquence de ce paradoxe est qu'il n'y a pas « absorption » totale des femmes dans la lignée ; celles-ci possèdent leurs propres biens et veillent aux intérêts de leurs enfants. La deuxième conséquence est le rejet des fils engendrés par leur époux avec une autre femme. De ce fait, même dans le cas qui se rapproche le plus d'une intégration réussie à la lignée chinoise et que nous avons choisi de présenter ici, celui de Justin Lanne, nous voyons comment celui-ci gravite en périphérie de la famille après que celle-ci s'est divisée. Aussi la « logique agnatique » ne joue-t-elle pas à plein. Elle est contrée non seulement par la logique utérine qui œuvre au sein des familles chinoises, mais aussi par le système indifférencié de la parenté polynésienne. L'idéologie agnatique chinoise est travaillée en son sein par une logique utérine qui tend à s'exprimer avec plus de vigueur dès lors que d'une part, le contournement de la législation française puis son application en matière d'héritage contribuent à accentuer cette tendance latente, et que d'autre part, sont incorporées des femmes issues d'un groupe caractérisé par une filiation indifférenciée.

Les conflits identitaires apparaissent toujours au cœur même de la complémentarité contradictoire, structurant la famille chinoise, entre « logique agnatique » et « logique utérine ». L'interaction de ces deux logiques revêt la forme d'une dialectique de l'inclusion et de l'exclusion qui fait toute l'ambivalence de la situation. Lorsque l'exclusion est totale, il n'y a pas de métissage : les filles « demi-chinoises » exclues de leur famille, mais aussi celles qui ont été, à l'adolescence, incorporées à la famille chinoise et ont épousé un chinois, forment une identité sans ambiguïté, une appartenance nette à la sphère polynésienne ou à la sphère chinoise. Lorsque le processus d'inclusion est entravé par un processus d'exclusion, la combinaison des deux logiques favorise l'expression d'une identité métisse. Le fils est accepté au sein du lignage, mais refusé par la famille utérine. Simultanément, il demeure un membre à part entière de sa famille maternelle dans laquelle il a été élevé jusqu'à l'âge de sept ans au moins. Dès lors, l'entre-deux dans lequel se trouvent ces enfants est transposé dans l'expression ambiguë de leur appartenance

à tel ou tel groupe ethnique. On peut parler d'une identité métisse, non pas dans le sens où il y aurait fusion ou mélange harmonieux, mais parce telle est la façon dont se perçoit Justin Lanne, dont la trajectoire heurtée révèle en creux les heurts de la situation coloniale.

Centre d'études sur la Chine moderne et contemporaine
École des hautes études en sciences sociales, Paris
 Anne-Christine.Tremon@ehess.fr

MOTS CLÉS/KEYWORDS: Polynésie française/*French Polynesia* – métissage/*hybridity* – lignage/*lineage* – idéologie agnatique/*agnatic ideology* – alliance – adoption.

BIBLIOGRAPHIE

Abu-Lughod, Lila

1991 « Writing Against Culture », in Richard G. Fox, ed., *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe, School of American Research Press : 137-162.

Amselle, Jean-Loup

1999 [1990] *Logiques métisses : anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris, Payot.
 2000 « La globalisation. "Grand partage" ou mauvais cadrage ? », *L'Homme* 156 : 207-226.

Anthropologies et Sociétés, 1988, 12 (1) :
 Les enfants nomades.

Appadurai, Arjun

1991 « Global Ethnoscapes : Notes and Queries for a Transnational Anthropology », in Richard G. Fox, ed., *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe, School of American Research Press : 191-210.

Barth, Fredrik

1995 « Les groupes ethniques et leurs frontières », in Philippe Poutignat & Jocelyne Streiff-Fenart, eds, *Théories de l'ethnicité*. Paris, PUF : 203-249.

Bastide, Roger

1961 « Dusky Venus, Black Apollo », *Race* 3 (1) : 10-18.
 1970 [1961] *Le Proche et le Lointain*. Paris, Éditions Cujas.

Bonniol, Jean-Luc

1999 « Le métissage entre social et biologique. L'exemple des Antilles de colonisation française », in Sylvie Kandé, ed., *Discours sur le métissage, identités métisses : en quête d'Ariel. Actes du colloque bilingue, New York University, 4-5 avril 1997*. Paris-Montréal, L'Harmattan : 55-74.

Burke, John Francis

1999 « Reconciling Cultural Diversity with a Democratic Community : Mestizaje as Opposed to the Usual Suspects », *Citizenship studies* 3 (1) : 119-140.

Clifford, James

1997 *Routes : Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, Harvard University Press.
 1998 « Mixed Feelings », in Pheng Cheah & Bruce Robbins, eds, *Cosmopolitics : Thinking and Feeling Beyond the Nation*. Minneapolis, University of Minnesota Press : 362-369.

Confiant, Raphaël

1995 *La Savane des pétrifications*. Paris, Mille et une nuits [cité in J. Benoist, « Métissage, syncrétisme, créolisation : métaphores et dérives », *Études créoles*, 1996 (19-1) : 47-60.]

Cooper, Frederik & Ann Laura Stoler

1997 « Between Metropole and Colony : Rethinking a Research Agenda », in F. Cooper & A. Stoler, eds, *Tensions of Empire : Colonial Cultures in a Bourgeois World*. Berkeley, University of California Press : 1-37.

Ebrey, Patricia Buckley

2002 *Women and the Family in Chinese History*. London, Routledge.

Eudier, Frédéric

2003 *Droit de la famille*. Paris, Armand Colin [2^e éd.].

Fine, Agnès, ed.

1998 *Adoptions : ethnologie des parentés choisies*. Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme (« Ethnologie de la France » 19).

Friedman, Jonathan

2000 « Des racines et (dé)routes : tropes pour trekkers », *L'Homme* 156 : 187-206.

Granet, Marcel

1953 *Études sociologiques sur la Chine*. Paris, PUF.

Héritier-Augé, Françoise

1985 « La Cuisse de Jupiter : réflexions sur les nouveaux modes de procréation », *L'Homme* 94 : 5-22.

Hu, Hsien-Chin

1948 *The Common Descent Group in China and Its Functions*. New York, Random House.

Institut territorial de la statistique

1988 *Résultats du recensement*. Papeete, Éd. ITSTAT.

Lauwaert, Françoise

1991 *Recevoir – conserver – transmettre. L'adoption dans l'histoire de la famille chinoise : aspects religieux, sociaux et juridiques*. Bruxelles, Institut belge des hautes études chinoises.

Lévi-Strauss, Claude

2002 [1947] *Les Structures élémentaires de la parenté*. Berlin-New York, Mouton de Gruyter.

Levy, Robert Isaac

1973 *Tabitiens, Mind and Experience in the Society Islands*. Chicago, University of Chicago Press.

Moench, Richard U.

1963 *Economic Relations of the Chinese in the Society Islands*. Cambridge (MA), Harvard University, PhD.

Ottino, Paul

1972 *Rangiroa : parenté étendue, résidence et terres dans un atoll polynésien*. Paris, Éditions Cujas.

Panoff, Michel

1989 *Tabiti métisse*. Paris, Denoël.

Pratt, Jean

1960 « Emigration and Unilineal Descent Groups : A Study of Marriage in a Hakka Village in the New Territories, Hong Kong », *Eastern Anthropologist* 13 : 147-158.

Saada, Emmanuelle

1999 « Enfants de la colonie : bâtards raciaux, bâtards sociaux », in Sylvie Kandé, ed., *Discours sur le métissage...* : 75-96.

2001 *La Question des métis dans les colonies françaises. Socio-histoire d'une catégorie juridique (Indochine et autres territoires de l'Empire français), 1890-1950*. Paris, Maison des sciences de l'homme, thèse de doctorat.

Sahlins, Marshall

1965 « On the Ideology and Composition of Descent Groups », *Man* 5 : 105-107.

Saso, Michael

1999 « Rethinking Chinese Family Structure », in *Velvet Bonds, the Chinese Family*. Honolulu, University of Hawaii Press.

Schlemmer, B.

1989 « De quelques caractéristiques du groupe familial tahitien. Normes, comportements, projections », *Cahiers des Sciences humaines* 25 (3) : 393-405.

Strauss, Anselm Leonard

1992 [1989] *Miroirs et masques : une introduction à l'interactionnisme*. Paris, Métailié. [Trad. de l'américain par Maryse Falandry.]

Wade, Peter

2003 « Repensando el mestizaje », *Revista Colombiana de Antropología* 39 : 273-296.

Watson, James

1975 *Emigration and the Chinese Lineage: The Mans in Hong Kong and London*. Berkeley, University of California Press.

Weber, Florence

2005 *Le Sang, le nom, le quotidien : une sociologie de la parenté pratique*. Paris, Aux lieux d'être (« Mondes contemporains »).

Wolf, Arthur & Chieh-Shan Huang

1980 *Marriage and Adoption in China, 1945-1945*. Stanford, Stanford University Press.

Wolf, Margery

1972 *Women and the Family in Rural Taiwan*. Stanford, Stanford University Press.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Anne-Christine Trémon, *Fils illégitimes, affiliations conflictuelles : métissage et identité "demie" en Polynésie française*. — À partir du cas « anomique » des fils nés d'unions illégitimes entre des Chinois et des Polynésiennes, cet article propose une analyse anthropologique du processus menant à la formulation d'une identité métisse. Celle-ci est comprise comme un conflit d'appartenance résultant de processus contradictoires d'affiliation. À cet égard, la circulation des fils nés d'un père chinois et d'une mère polynésienne est particulièrement révélatrice : adoptés initialement au sein de la famille maternelle, ces fils sont récupérés ultérieurement au sein de la famille paternelle. L'analyse d'un récit de vie dévoilera comment l'échec de l'intégration pleine et entière au lignage résulte des contradictions internes à la famille chinoise. Les tiraillements de celle-ci entre idéologie agnatique et logique utérine, d'une part, et tendance à la négation de l'alliance et nécessité de celle-ci, d'autre part, revêtent, dans la situation coloniale polynésienne, une dimension « ethnique ». Ces contradictions entravent la pleine affiliation au lignage, et par-delà, au groupe chinois dans son ensemble, de ces fils « illégitimes ».

Anne-Christine Trémon, *Illegitimate Sons, Contentious Affiliations: Mixed Marriages and "Half-Identities" in French Polynesia*. — This anthropological analysis of the anomie cases of sons born to « illegitimate » couples made up of a Chinese man and a Polynesian woman focuses on the process leading to the formulation of a mixed identity, which is understood as a conflict resulting from a contradictory process of affiliation. In this respect, the itinerary of the sons of a Chinese father and a Polynesian mother is quite telling: though initially adopted in the maternal family, they are later recuperated by the paternal family. As the analysis of a biographical account shows, full-fledged integration in the lineage fails because of contradictions within Chinese kinship. This family is torn between an agnatic ideology and a uterine logic, between its tendency to deny the marital alliance and the necessity of such alliances. Given the colonial situation in Polynesia, this conflict assumes an ethnic dimension. These contradictions impede the full-fledged integration of these illegitimate sons in the lineage and in the Chinese group as a whole.