

Yali Chen

# CHINOISES EN SUISSE



Existences et société

Antipodes

## REMERCIEMENTS

L'édition de ce livre a reçu le soutien du Fonds général de l'Université de Genève, de la Faculté des sciences de la société de l'Université de Genève et du Fonds Rappard.

L'étape de la préresse de cette publication a été soutenue par le Fonds national suisse de la recherche scientifique.



Les Éditions Antipodes bénéficient d'une prime d'encouragement de l'Office fédéral de la culture pour les années 2021-2024.

## MISE EN PAGE

Fanny Tinner | [chezfanny.ch](http://chezfanny.ch)

## CORRECTION

Adeline Vanoverbeke

## IMAGE DE COUVERTURE

Yongli Chen

Ce texte est sous licence Creative Commons: elle vous oblige, si vous utilisez cet écrit, à en citer l'auteur-e, la source et l'éditeur original, sans modification du texte ou de l'extrait et sans utilisation commerciale.

© 2023, Éditions Antipodes  
École-de-Commerce 3, 1004 Lausanne, Suisse  
[www.antipodes.ch](http://www.antipodes.ch) – [editions@antipodes.ch](mailto:editions@antipodes.ch)  
DOI: 10.33056/ANTIPODES.12497  
Papier, ISBN: 978-2-88901-249-7  
PDF, ISBN: 978-2-88901-911-3  
EPUB, ISBN: 978-2-88901-912-0

Yali Chen

**CHINOISES EN SUISSE**

**UNE PERSPECTIVE FÉMINISTE,  
INTERSECTIONNELLE ET TRANSNATIONALE**



## AVANT-PROPOS

La migration entraîne souvent des modifications radicales dans le quotidien des personnes migrantes. Ces dernières font généralement face à un éloignement familial ou de leur entourage et l'expérience d'incertitudes ou de difficultés sur les plans politique et social dans la société d'accueil. Ces modifications et les incertitudes qu'elles entraînent les engagent également dans un processus de reconstitution de soi en tant que sujet. Face aux différentes contraintes socioéconomiques et politiques rencontrées dans tous les aspects de la vie migratoire, ces personnes ne restent pas simplement passives. Elles se présentent comme des actrices de pouvoir, qui cherchent à se défendre et à rendre possible leur développement personnel. Je me demande donc comment les personnes migrantes deviennent sujets dans le processus migratoire. Quelles sont les pratiques qui favorisent leur *devenir* sujet-migrant ?

Ces questions ont émergé à partir de ma propre expérience de vie migratoire en Suisse. Je suis venue en Suisse pour suivre mes études de master à l'Université de Genève en 2012. Bien que l'objectif principal à l'époque ait été pour moi de réussir mon diplôme en me consacrant entièrement à mes études, j'ai vécu de beaux moments avec les ami-e-s et les autres étudiant-e-s de la classe, tout en continuant d'étudier. Grâce à mon entourage et aux rencontres intéressantes que j'ai faites, j'ai pu connaître la société suisse plus en profondeur. Le fait de maîtriser le français, de par mes études antérieures en France, a constitué un atout pour mon séjour en Suisse. Cela m'a permis d'échanger plus facilement avec les personnes que je rencontrais dans la vie quotidienne, même si je ne parlais pas

encore aussi bien et couramment le français à ce moment-là. Étant donné que la barrière linguistique au début de ma vie en Suisse ne m'a pas occasionné beaucoup de souci et que j'étais bien entourée, je ne ressentais alors pas particulièrement de grande solitude. Bien sûr, quand j'ai commencé à vivre en Suisse, il m'a fallu un certain temps d'adaptation. Pourtant, du fait que mes journées ont été remplies par les cours et les lectures nécessaires pour mes études, ainsi que par des activités culturelles et sportives au sein de l'université, la période transitionnelle m'a semblé assez rapide et fluide. Je peux alors confirmer que ces deux ans à Genève se sont plutôt très bien passés. J'ai non seulement acquis les connaissances nécessaires dans mon domaine d'études, mais également profité de nombreux aspects de la vie pour vivre une période heureuse et joyeuse.

À la fin de mes études, j'ai envisagé de rester en Suisse, soit pour poursuivre les études doctorales, soit pour travailler. Je voulais profiter du droit de prolongation du séjour pendant six mois après les études supérieures en Suisse pour trouver un travail. J'ai alors soumis mon renouvellement de permis de séjour avec le justificatif de l'obtention du diplôme avant l'expiration de l'ancien permis de séjour, en espérant obtenir une réponse positive. Entre-temps, j'ai trouvé un stage dans une organisation non gouvernementale, qui m'a donné la possibilité de recevoir un permis de travail. Néanmoins, la durée de ce permis a été restreinte à la période du stage seulement. Pour prolonger mon séjour, il fallait qu'une institution ou entreprise puisse demander un permis de travail sur le long terme, en prouvant qu'aucune personne suisse ou européenne ne pourrait assurer ce travail et que je serais la seule personne correspondant au profil recherché. Cela représente souvent un défi pour la plupart des institutions et des entreprises.

En même temps, mon ex-fiancé (Chinois de nationalité suisse) m'a proposé le mariage. Pour lui, si nous nous mariions le plus tôt possible, je n'aurais plus de problème avec la demande de résidence légale en Suisse et la question du travail dans ce pays serait résolue. Cela apparaissait comme la meilleure solution, qui permettrait à la fois de fonder une famille et de rester en Suisse pour le travail. Qu'est-ce qu'une femme pourrait demander de plus que l'alliance de la vie familiale et de la vie professionnelle? Mais je ne me sentais

pas heureuse pour autant. Je commençais à être anxieuse, car je ne voulais pas me marier tout de suite, non pas parce que je n'aimais pas cet homme ou parce que ce n'était pas encore le moment, mais parce que je ne voulais pas rester en Suisse grâce à un mariage et être dépendante statutairement pour la suite de ma vie dans ce pays. Je ne voulais pas non plus être identifiée officiellement seulement en tant qu'épouse de quelqu'un auprès des autorités ou aux yeux du public. Je pensais que mes études, mes diplômes ainsi que mes capacités professionnelles pouvaient déjà me permettre d'obtenir le statut légal de résidence et de travail en Suisse. Mais il s'est avéré que ce n'était pas le cas. Même aujourd'hui, après avoir obtenu mon diplôme de doctorat et réussi le concours pour un poste à l'Université de Genève, ce n'est toujours pas facile pour les autorités suisses de me délivrer un permis de travail, car l'employeur doit non seulement justifier pourquoi l'engagement d'une Chinoise répond aux intérêts économiques de la Suisse, mais également démontrer qu'aucun-e travailleur-euse en Suisse ou ressortissant-e d'un pays de l'Union européenne (UE) et de l'Association européenne de libre-échange (AELE) n'a pu être trouvé-e. Il était plus difficile pour moi d'acquérir le droit de résidence en Suisse à ce moment-là, quand j'avais des qualifications inférieures à celles que j'ai maintenant.

Mon ancien permis de séjour est finalement arrivé à échéance alors que la demande de prolongation de séjour n'avait pas encore reçu de réponse. N'ayant aucun moyen de faire face aux contraintes des structures sociales et politiques, j'ai finalement accepté la demande en mariage de mon ex-financé. Nous avons entrepris les démarches nécessaires auprès de notre commune de résidence. Ensuite, avec la preuve de la demande de mariage accordée par la mairie, j'ai pu obtenir un visa de trois mois pour rester en Suisse pour les préparatifs. Une fois que le mariage serait enregistré, l'Office cantonal de la population et des migrations (l'OCPM) octroierait automatiquement le permis de séjour, mais pour des raisons familiales.

Ce livre n'aurait probablement pas existé si les choses s'étaient bien passées. En l'occurrence, le mariage n'a pas eu lieu, car notre relation a été rompue par mon ex-fiancé. Par ailleurs, selon lui, le

mariage étant annulé, je n'avais plus de bonne excuse pour rester en Suisse. Il voulait absolument que je retourne en Chine et me menaçait d'écrire une lettre à l'OCPM pour dénoncer le mariage, afin que mon droit de séjour temporaire soit retiré. Je me sentais trahie par sa décision et ne pouvais comprendre comment deux personnes qui s'étaient aimées pouvaient devenir soudainement ennemies. Sous le coup d'un état émotionnel fragile, je faisais également face à de nombreux problèmes pratiques graves. J'étais confrontée à des complications liées à mon droit de résidence et, en même temps, forcée de quitter mon domicile. Une série de questions à résoudre pour la suite de ma vie ont émergé et m'ont donné l'impression d'être perdue. Je me sentais impuissante et blessée. Cependant, je devais malgré tout retrouver le moral au plus vite pour résoudre le problème primordial de mon droit de résidence.

La mesure la plus efficace que j'ai trouvée a été de retourner à l'université pour faire les études doctorales qui pourraient m'assurer d'obtenir le droit de résidence légale en tant qu'étudiante. C'est aussi à cette époque que j'ai rencontré mes deux directrices de thèse, les professeures Marylène Lieber et Lorena Parini, qui m'ont beaucoup aidée à accélérer le processus d'inscription au doctorat et à obtenir les justificatifs nécessaires afin de faire le renouvellement de permis de résidence. Pour être sûre d'arriver à mes fins, j'ai dû tout d'abord expliquer les raisons pour lesquelles le mariage n'avait pas eu lieu, afin que les autorités puissent vérifier qu'il ne s'agissait pas d'un mariage blanc. Ensuite, j'ai dû certifier que mon ambition avait toujours été de faire un doctorat après mes études de master (ce qui était vrai : simplement, la famille de mon ex-fiancé pensait qu'il ne servait à rien de faire un doctorat en sciences sociales, car il serait de toute façon très difficile de trouver du travail). Le mieux, selon eux, était de me cantonner à la sphère domestique pour m'occuper de la famille. J'avais abandonné ce projet de doctorat en faisant un compromis au moment de la demande de fiançailles, afin de pouvoir trouver un travail. Mon projet d'études doctorales n'était pas uniquement lié à ma demande de permis de séjour. Par ailleurs, j'ai dû récolter, avec l'aide de mes proches, 25 000 fr. pour prouver que j'avais les moyens de financer ma vie et mes études en Suisse, et ainsi ne rien coûter au pays. Cet effort financier est



indispensable pour les étudiant-e-s demandant un permis de séjour dans le canton de Genève. En bref, avec tous ces efforts, j'ai enfin obtenu ma prolongation de séjour en Suisse pour continuer mes études en doctorat.

Lorsque j'ai dû choisir mon sujet de thèse doctorale, ma propre expérience migratoire me revenait constamment à l'esprit. Il ne s'agissait pas de pitié ou d'admiration envers moi-même, mais j'éprouvais beaucoup d'empathie à l'égard des personnes migrantes ou de la vie de migrante, dans laquelle je reconnaissais des obstacles que j'avais moi-même surmontés. Une anecdote qu'une de mes amies chinoises, mariée à un homme suisse à Genève, m'a racontée m'a profondément marquée. Alors qu'elle sortait de l'hôpital avec son mari après l'accouchement de leur premier enfant, une dame s'est assise à côté d'elle dans le bus en regardant son mari et le bébé, et lui a demandé :

C'est votre mari? Vous venez de donner naissance à votre enfant?

Mon amie pensait que c'était une conversation simple. Elle lui a donné des réponses positives en souriant. Cette inconnue continua :

Oh, vous avez tellement de chance. Le système de santé suisse est le meilleur du monde, profitez-en bien! Il est très mignon, le bébé, mais... Vous savez, j'ai vu beaucoup de femmes asiatiques mariées à des hommes européens en Suisse, elles ne vont pas du tout au travail, elles profitent des bonnes conditions de vie ici. C'est quand même ridicule! Vous avez un travail?

Mon amie s'est sentie tout de suite gênée par les préjugés de cette personne sur les épouses asiatiques en Suisse. Même si son mari est intervenu pour l'arrêter et même si elle savait que seule une petite minorité des personnes font ce type de remarque, elle était quand même très touchée et fâchée. Elle n'avait jamais imaginé, avant cette rencontre, que les femmes asiatiques mariées comme elle puissent être vues comme des profiteuses, des « parasites » de la société aux yeux des Suisses. N'ayant pas de travail à l'époque,

comme beaucoup d'autres femmes asiatiques, il est vrai qu'elle était économiquement dépendante de son mari à ce moment-là, mais elle n'avait jamais imaginé continuer de vivre de cette manière et profiter de la société ou de son mari. Elle avait toujours voulu chercher un travail, même si, à cause de diverses raisons sociales ou familiales, elle n'avait tout simplement pas encore réussi à atteindre son but.

En écoutant son histoire, je compatissais à son chagrin dû à ces jugements injustes. J'ai pu comprendre la discrimination et l'injustice dont elle avait été victime en tant qu'épouse étrangère, même si elle n'était pas tout le temps malheureuse. Déjà précarisées de par leur situation d'étrangères et de personnes sans emploi, ces femmes doivent par ailleurs faire face aux nombreuses contraintes engendrées par différents facteurs sociaux. Les préjugés des gens ne peuvent qu'aggraver leur situation déjà très vulnérable. Néanmoins, ces personnes migrantes n'admettent pas cette image d'envahisseur-e-s et ne supportent pas les injustices de manière passive. L'exemple de cette amie me montrait comment elle adaptait constamment sa manière d'être et ses comportements aux différentes phases de sa vie. Parfois, face à des injustices ou des difficultés, elle faisait preuve de tolérance en endurant les choses sans un mot et semblait accepter ce que la vie lui présentait. Mais, d'autres fois, elle était très active dans la lutte contre toutes les injustices et défendait ses intérêts personnels. Finalement, peu importait qu'elle soit silencieuse ou combative, elle montrait qu'elle était la principale actrice de sa vie, refusant l'image incorrecte et stéréotypée qu'on lui renvoyait parfois.

Mes propres expériences et celles de mon amie m'ont permis de réaliser que de nombreux facteurs influencent d'une manière ou d'une autre les projets de vie des migrant-e-s. Cependant, lorsque nous faisons face à ces difficultés, nous nous découvrons souvent un potentiel nouveau, qui nous pousse à nous battre et à chercher une autre voie. Pendant ce processus de bouleversement et de combat, nous découvrons une nouvelle facette de nous-même, qui favorise notre développement personnel. Chaque migrant-e a le pouvoir de se défendre et de se développer, dans les différents aspects de sa vie. Mon vécu et celui de mon amie m'ont permis de

discerner l'agentivité de ces personnes souvent vulnérables. À partir de ce point de vue féministe, j'affirme qu'il est indispensable de reconnaître les migrant-e-s en tant que sujets actifs dans le processus migratoire.

Apprenant les difficultés rencontrées par d'autres migrant-e-s, je commençais à être de plus en plus sensibilisée aux questions de la migration en Suisse, notamment celles concernant les migrant-e-s chinois-e-s. En tenant compte de ma propre expérience de vie migratoire et de la situation vécue par mon amie, je réalisais qu'en tant que femmes, les migrantes connaissent une vulnérabilité beaucoup plus évidente et diverse. D'autant plus que la structure sociale se fonde principalement sur la culture de genre, qui accorde une place différente aux hommes et aux femmes et qui favorise les rapports de pouvoir inégaux entre les sexes masculin et féminin, malgré des progrès au niveau de l'égalité de genre ces dernières années. Je me suis donc particulièrement intéressée à la situation des migrantes chinoises en Suisse, dans une perspective de genre, au moment de décider du sujet de ma recherche doctorale.

Ce livre est issu de ma thèse doctorale en études genre. Non seulement il fait état des théories scientifiques sur la migration des femmes de mon point de vue de migrante, jeune chercheuse en sciences sociales et féministes, mais il me permet également de mener une réflexion plus approfondie sur ma vie future, tout en me référant à ma vie d'avant, en tant qu'étudiante en Europe.



Par ce poème chinois<sup>1</sup> de ma composition, je tiens à exprimer ma profonde gratitude à toutes les migrantes chinoises de Suisse :

一首独创的藏头诗赠与在瑞士的所有华人女性同胞：

《瑞士妳我她》

华丽跨洋着彩装，  
人逐刚骨安身祥。  
女气端庄论公平，  
性行淑均显威扬。  
在外仍牵家国梦，  
瑞彩合欢齐心强。  
士雅传承在一方，  
好景延续新篇章。

----- 陈亚丽

2023年，瑞士

Toi, moi et elle en Suisse  
Traversant les continents et les océans en se présentant  
magnifiquement,  
Poursuivant avec ténacité et sincérité, elles s'installent paisiblement.  
Faisant preuve de féminité et de dignité, elles défendent  
un idéal de justice,  
Avec personnalité, tendresse et bravoure.  
Tenant toujours le rêve de la famille et de la patrie  
malgré l'éloignement,  
Retrouvant des compatriotes en Suisse, elles consolident  
leur cœur solidaire.  
Transmettant l'élégance culturelle et se présentant comme  
des personnes cultivées,  
Elles continuent d'ouvrir de nouvelles perspectives.

Yali Chen, Genève, printemps 2023

1. Ce poème chinois formé de huit vers de sept caractères chacun correspond aux normes de la poésie traditionnelle chinoise appelé Qilü (七律 en abrégé) et appartenant à la catégorie de la poésie moderne. Ce poème est aussi un acrostiche. Les premiers caractères de chaque vers (en gras) signifient « Les Chinoises en Suisse ».



## INTRODUCTION

La migration des Chinois-e-s vers les pays européens a augmenté de manière exponentielle depuis l'année 2002 et près de 2,8 millions de citoyens et citoyennes chinois-e-s résident actuellement en Europe avec un statut légal<sup>1</sup>. La France, l'Italie et le Royaume-Uni sont les pays européens où les communautés chinoises sont les plus présentes<sup>2</sup>. Quant à la Suisse, elle n'a jamais été considérée comme la destination privilégiée des migrant-e-s chinois-e-s, du fait que ces personnes préfèrent émigrer plutôt vers des pays où la communauté chinoise est déjà bien établie<sup>3</sup>. Pourtant, la population étrangère provenant de Chine sur le territoire helvétique augmente lentement, mais durablement. Le nombre d'immigrés et immigrées de Chine en Suisse a ainsi largement doublé en dix ans depuis 2008. Selon les statistiques du Secrétariat d'État aux migrations, le nombre des personnes officiellement enregistrées avec un statut légal s'élève à 16 216 en 2018. Malgré l'augmentation ininterrompue de cette population sur le territoire helvétique, les personnes en provenance de la Chine restent minoritaires et ne représentent qu'environ 0,74 % de la population résidente étrangère en Suisse.

Ainsi, on ne sait pratiquement rien sur les Chinois de Suisse. Leur migration n'a pas fait l'objet d'études approfondies jusqu'à aujourd'hui, à l'exception d'une seule recherche scientifique, « Migrations chinoises en Suisse: structures et dynamiques des

1. Mariani, 2015.

2. Benton et Pieke, 1998; Li, 2009; Song, 2011.

3. Ma Mung, 2002a, 2002b; Ma et Cartier, 2003.

réseaux», menée par Marylène Lieber. Les articles issus de cette recherche ont largement dévoilé la question de leur identité ainsi que de leurs caractéristiques<sup>4</sup>. À travers une étude des différents types de populations chinoises arrivées en Suisse selon les époques et les contextes politiques, l'auteure examine leur diversité non seulement selon le critère de la provenance géographique – en distinguant les personnes originaires de Chine continentale et celles venues des pays d'Asie du Sud-Est –, mais également selon le critère des catégories socioprofessionnelles. Pour l'auteure, la migration chinoise en Suisse est plutôt une migration de personnes hautement qualifiées, comprenant tout d'abord des fonctionnaires d'organisations internationales ainsi que des personnes qui ont fui le régime communiste avant les années 1980. On trouve ensuite des ressortissant·e·s qualifié·e·s, notamment grâce à l'arrivée des étudiant·e·s au bénéfice ou non d'une bourse après 1990. Le nombre de Chinois sans papiers en Suisse est très faible, du fait qu'il n'y a jamais eu de véritable marché du travail ethnique dans ce pays. Sachant que la politique d'immigration helvétique oblige les étudiants à s'engager à quitter le pays après leurs études depuis 2001, ces derniers y restent seulement de façon temporaire, même si certains ont réussi à trouver un travail sur le territoire après leurs études. Le nombre total des Chinois en Suisse demeure donc faible et majoritairement composé de cols blancs provenant des classes moyennes supérieures. À cause de ce nombre limité, il n'existe pas de Chinatown comme dans les pays où la communauté chinoise est considérable, tels que les États-Unis, l'Australie, le Royaume-Uni et la France par exemple. Même s'ils semblent constituer une communauté assez segmentée, les Chinois·e·s de Suisse ont toujours organisé des associations, soit d'entraide et d'amitié, soit pour la défense de leurs intérêts économiques et professionnels. Il en va ainsi pour les groupes d'étudiant·e·s chinois·e·s au niveau cantonal, qui maintiennent leurs liens de solidarité et d'intérêt. Par ailleurs, avec de plus en plus de Chinois·e·s qui résident de façon permanente en Suisse, leur volonté de transmettre leur culture et leur

4. Lieber, 2010a, 2010b : les deux articles portent sur le même contenu, mais sont publiés dans des langues différentes.



langue à leurs descendant-e-s est devenue sacrée, surtout chez les immigré-e-s de la première génération. Par conséquent, la création d'écoles de langue chinoise s'est amplifiée dans les cantons où ils et elles s'installent le plus<sup>5</sup>. Ces écoles leur permettent désormais également de se rassembler.

La seule recherche existante sur les Chinoises et Chinois de Suisse a principalement démontré qu'ils n'étaient pas des étrangers comme les autres. Ils ont en effet des caractéristiques bien spécifiques, différentes des autres pays européens. Ainsi, leur spécificité ne repose pas seulement sur le fait qu'il s'agisse de personnes hautement qualifiées, mais également, depuis peu, sur la surreprésentation féminine. Selon l'Office fédéral de la statistique helvétique, plus de 60 % des Chinois-e-s en Suisse sont des femmes, dont 51 % sont mariées. De plus, un phénomène particulier à la migration chinoise en Suisse s'est révélé récemment à travers une augmentation croissante des Chinoises qui immigreront avec comme objectif un mariage avec des citoyens suisses. Étant donné que la seule recherche sur les Chinois-e-s de Suisse citée précédemment n'a pas particulièrement mis l'accent sur le genre, ce phénomène mérite plus d'attention publique et scientifique. Il serait dès lors intéressant d'analyser la relation entre cette communauté dite « expatriée »<sup>6</sup> et sa féminisation, en revisitant la question des immigré-e-s chinois-e-s en Suisse sous l'angle de la question du genre. Je m'interrogerai tout d'abord sur l'émergence d'un tel phénomène de féminisation de la migration chinoise en Suisse et sur l'interprétation que l'on peut en faire dans une perspective de genre.

## GENRE ET MIGRATION

La question du genre a pendant longtemps été négligée dans la littérature concernant la migration. Jusqu'à la fin des années 1970, les théories classiques s'intéressaient davantage aux trajectoires migratoires masculines dans leur aspect économique, même si la migration des femmes a toujours existé<sup>7</sup>. À cette époque, les

5. Lieber et Lévy, 2013.

6. Lieber, 2010a.

7. Kofman, 2000a; Knörr et Meier, 2000; Metz-Gockel *et al.*, 2008.

femmes étaient seulement considérées comme des sujets passifs qui suivaient un chef de famille masculin<sup>8</sup>. Il faut attendre les années 1980 pour que la notion de féminisation de la migration soit enfin abordée<sup>9</sup>, ce qui témoigne d'un intérêt accru pour les femmes migrantes. Celles-ci deviennent désormais un objet de recherche à part entière, notamment pour les chercheuses féminines qui pratiquent elles-mêmes la migration. À partir des années 1990, les recherches ont tendance à placer la question du genre au centre de leurs études.

En effet, le genre est un facteur essentiel dans l'organisation de la vie sociale. Il désigne les différents rôles sociaux que les femmes et les hommes assument sous l'influence des perceptions et des attentes découlant de facteurs culturels, politiques, écologiques, économiques, sociaux et religieux. Mais il agit aussi en regard des coutumes, des lois, des classes sociales, de l'ethnie et des préjugés individuels ou institutionnels qui contribuent à la production genrée de la société. Il concerne également la division du travail, obéissant souvent à des stéréotypes qui décrivent l'homme comme dominant, compétent, indépendant, compétitif et raisonnable, alors que les femmes sont considérées comme étant plutôt chaleureuses, expressives, soumises, émotionnelles et douées pour les relations interpersonnelles<sup>10</sup>. Cette division du travail se traduit souvent par la séparation et la hiérarchisation entre les deux sexes : les hommes sont susceptibles d'accomplir des tâches productives dans la sphère publique, alors que le travail des femmes se limite parfois à la sphère privée : même si cela ne concerne pas toutes les femmes, leur assignation première est dans la sphère domestique<sup>11</sup>. Cette différence du rôle assigné dans des domaines séparés entre hommes et femmes a renforcé la domination masculine et les rapports de genre dans les normes sociétales et aux yeux des individus.

À cause de la séparation entre sphères publique et privée, les hommes semblent être dotés du pouvoir et sont associés à la supériorité, à l'autonomie, à l'indépendance, à l'autosuffisance et à la

8. Kofman, 1999.

9. Morokvasic, 1983 et 1984.

10. Voir par exemple : Beauvoir, 1949.

11. Voir par exemple : Godelier, 1982 ; Barrère-Maurisson, 1992.

fierté, grâce à leur rôle de pourvoyeurs des ressources matérielles ; au contraire, les femmes restent subordonnées, dépendantes, obéissantes et solidaires. Comme l'a souligné la sociologue Arlie Russell Hochschild, la division sexuelle du travail conduit à l'adoption de diverses normes sociales liées au genre par la société en ce qui concerne les responsabilités et la moralité des hommes et des femmes. Mais elle génère également une relation de pouvoir inégale entre hommes et femmes<sup>12</sup>. Ainsi, les grands domaines de la vie quotidienne tels que la famille, l'éducation, l'économie et l'État sont organisés selon les principes de genre et sont soumis à des conflits d'intérêts et à des hiérarchies de pouvoir<sup>13</sup>. Cela entraîne inévitablement des statuts sociaux différents et des relations de pouvoir inégales entre hommes et femmes, qui conduisent à une discrimination à l'égard des femmes.

L'inclusion des questions de genre dans les études sur la migration n'a pas pour objectif de décrire les différences entre les hommes migrants et les femmes migrantes, mais plutôt de comprendre comment les hommes et les femmes sont lié-e-s et s'affectent mutuellement dans le processus de migration en raison des changements du statut des migrant-e-s et de leur situation<sup>14</sup> et comment les politiques migratoires fonctionnent comme des « technologies du genre » et contribuent à produire des rapports de genre<sup>15</sup>. En prenant en compte que le genre est plutôt une question de pouvoir à partir de la fin des années 1990, l'objet de recherche en migration s'est peu à peu orienté sur la manière dont le statut et la position des hommes et des femmes peuvent changer dans le processus de migration. Il porte aussi sur les influences de ces changements sur le pouvoir de décision et de mobilité entre les hommes et les femmes.

Pendant, on ne peut pas considérer le genre comme seul concept théorique et analytique dans les études de migration<sup>16</sup>. Sachant que toutes les femmes ne sont pas sur un pied d'égalité<sup>17</sup>,

12. Hochschild, 1983.

13. Glenn, 1999, p. 5.

14. Morokvasic, 2010a, 2010b, 2013.

15. Williams, 2010 ; Wang, 2017.

16. Lazaridis et Anthias, 2000.

17. Kofman *et al.*, 2000.

il convient également de prendre en compte les autres facteurs sociaux en lien avec leur appartenance ethnoraciale, leur classe sociale ainsi que leur contexte national et familial, voire même personnel. Une attention croissante a donc été portée, du point de vue théorique, sur l'intersection existant entre genre, race, classe sociale, ethnicité, nationalité et même religion, qui définissent et influencent la répartition inégale du pouvoir et la construction des différences dans le contexte de la migration internationale. Cette intersection entre différentes identités sociales a été prise en considération par les différent-e-s chercheur-e-s<sup>18</sup> en se fondant sur la base théorique de l'intersectionnalité forgée par Kimberlé Crenshaw<sup>19</sup>. Depuis lors, la tendance à examiner la migration des femmes se pratique sous des angles différents.

Par l'inclusion du genre dans les recherches sur la migration, les chercheur-e-s ont non seulement mis en évidence la présence des femmes dans le flux migratoire, ou reconnu leur rôle économique et social, ou encore posé les mêmes questions que celles qui ont été posées aux hommes migrants. Ils et elles ont aussi eu pour but d'expliquer pourquoi les femmes migraient, où elles allaient et comment elles s'intégraient dans la société d'accueil tout en affrontant les problèmes qu'elles rencontraient dans la migration, etc.<sup>20</sup>. Une question centrale et nouvelle dans les recherches existantes a été soulevée : celle de savoir si la migration entraîne l'émancipation des femmes en modifiant leurs valeurs traditionnelles et leurs comportements. D'une manière générale, les femmes peuvent faire face à l'inégalité et à la vulnérabilité dans leur pays d'origine à tous les niveaux de l'existence. Dans le cas de la migration, les relations de genre fonctionnent et sont renégociées au-delà des frontières nationales entre femmes et hommes. Les femmes pourraient profiter de la migration pour échapper à la soumission au système patriarcal et aux rapports de pouvoir inégaux de leur société d'origine et pour obtenir plus d'autonomie et de possibilités selon le développement

18. Brah et Phonix, 2004; McCall, 2005; Yuval-Davis *et al.*, 2005; Yuval-Davis, 2006.

19. Crenshaw, 1991.

20. Chant, 1993; Anthias, 1992; Chant et Radcliffe, 1992; Kofman *et al.*, 2000; Pessar et Mahler, 2001, 2003; Mahler et Pessar, 2006; Piper, 2006; Williams, 2010; Hoang, 2011; Brettell, 2016.

économique de la société d'immigration<sup>21</sup>. Néanmoins, certaines femmes migrantes, en arrivant dans un pays étranger, à l'intersection de la nationalité étrangère et de leur position de genre, peuvent également être discriminées à cause de l'accès à certains droits et des conditions de travail dans le pays d'accueil, notamment en ce qui concerne la division sociale du travail. Cette situation ne concerne pas que les femmes les moins qualifiées et de classe sociale moins favorisée, mais aussi celles qui sont hautement qualifiées<sup>22</sup>. Les discriminations vécues par les femmes migrantes ne s'observent pas seulement dans les domaines juridique et politique des droits de l'éducation, de l'emploi et de la santé, etc., mais sont également liées à la montée en puissance de l'extrême droite, qui encourage le sexisme et l'objectivation des femmes migrantes<sup>23</sup>. Tout cela justifie le fait que de nombreux pays commencent à restreindre les politiques d'immigration des femmes, notamment en ce qui concerne la migration par le mariage. En outre, certaines recherches montrent que les femmes migrantes risquent davantage de devenir victimes de violences domestiques que les femmes autochtones<sup>24</sup>, notamment pour celles qui pratiquent le mariage transnational, à cause de leur dépendance économique et de leur statut juridique<sup>25</sup>. Cette dépendance permet à leur mari d'exercer facilement une domination par le contrôle économique, physique et émotionnel, et par la transmission des normes patriarcales dans la vie conjugale.

De nombreuses recherches qui s'intéressent à la migration des femmes ont souligné d'une manière ou d'une autre le changement de relation de pouvoir au-delà des frontières nationales. À partir des années 2000, de plus en plus de disciplines commencent à s'intéresser à la migration féminine sous de multiples angles au niveau théorique ou méthodologique, soit relatifs à la migration féminine pour des motifs économiques, soit à propos de la migration des femmes par le moyen du regroupement familial. Pourtant, l'intérêt de ces recherches ne devrait pas se porter sur les seuls motifs de la

21. Morokvasic, 1983; Brooks et Bolzendahl, 2004; Brettell, 2016.

22. Anderson, 1993; Liversage, 2009.

23. Lim, 2018.

24. Brownridge et Halli, 2002; Erez *et al.*, 2009.

25. Khazaei, 2019; Choi *et al.*, 2012; Menjivar et Salcido, 2002.

migration : il ne faut pas séparer de manière rigide les migrantes par le mariage de celles qui migrent pour le travail. D'une part, les femmes qui arrivent dans le pays d'accueil pour le travail pourraient épouser une personne du pays d'accueil et s'y installer à long terme ; d'autre part, les femmes qui migrent par le mariage peuvent éventuellement occuper un emploi et ensuite acquérir une indépendance économique<sup>26</sup>. En outre, il faudrait prendre en compte la complexité et la diversité de chaque individu, ainsi que le contexte social. Comme le souligne Floya Anthias, la migration ne doit pas être simplement jugée comme conduisant toujours à une perte ou à un gain<sup>27</sup>. Les résultats de la migration se développent au cours de tout un processus et sont principalement déterminés par la trajectoire de chacun-e, ainsi que par des choix individuels, qui constituent ensemble la subjectivation des migrant-e-s. Très peu de recherches sur la migration des femmes visent à appréhender la vie professionnelle et la vie privée dans l'ensemble du processus pré- et post-vie migratoire, où foisonnent les rapports de pouvoir de genre à différentes échelles. Cette recherche envisage par conséquent d'analyser l'ensemble des dynamiques sociales des immigrées chinoises en Suisse.

## **DIMENSIONS CONTEXTUELLES DE L'IMMIGRATION EN SUISSE**

Dans l'histoire de l'immigration suisse, le recrutement d'une main-d'œuvre féminine étrangère s'est avéré relativement restreint : le choix délibéré des autorités suisses en termes de recrutement reste principalement porté sur les hommes<sup>28</sup>. Les politiques migratoires ont été longtemps très restrictives en Suisse, notamment pour les personnes en provenance de pays tiers. La LSEE – la loi fédérale du 26 mars 1931 sur le séjour et l'établissement des étrangers – n'offre aucun droit en matière de migration économique et laisse aux autorités cantonales toute liberté de décider de l'octroi d'une autorisation en fonction des « intérêts moraux et économiques de la Suisse, ainsi que du degré de surpopulation étrangère »

26. Piper et Roces, 2003.

27. Anthias, 2000, p. 36.

28. Piguet, 2005.

(art. 4 et 16 LSEE). L'octroi de l'autorisation d'accès au territoire helvétique aux étrangers a donc historiquement été plutôt lié à la conjoncture économique et réservé prioritairement à la main-d'œuvre masculine. C'est seulement après la Seconde Guerre mondiale que la Suisse a invité un nombre considérable de travailleuses étrangères. Pourtant, le marché du travail lui-même était strictement genré<sup>29</sup>, car la plupart de ces travailleuses restaient actives seulement dans le service domestique, dans les industries du textile et de l'alimentation<sup>30</sup>, et occupaient des postes mal payés et souvent dangereux pour leur santé. De plus, la quantité de main-d'œuvre féminine étrangère était loin d'être comparable à la main-d'œuvre masculine.

Néanmoins, l'idée obsédante d'*Überfremdung* rappelle au gouvernement de toujours renforcer la politique d'admission et d'intégration des étrangers·e·s dans le but de freiner l'immigration de personnes venant des pays dont les mœurs et les coutumes n'ont rien en commun avec ce qui est considéré comme typique de la Suisse<sup>31</sup>. Ces dernières pourraient devoir se confronter à des défis importants concernant leur processus d'intégration dans la société suisse. De plus, les femmes étrangères ont généralement plus d'enfants que les Suissesses. Dès lors, le gouvernement craint que cela ne produise un phénomène de diversité ethnique trop important.

Avec la mise en œuvre de la nouvelle législation sur les étrangers (LEtr<sup>32</sup>, 2005), les mécanismes de sélection adoptent plus de restriction et de contrôle. La LEtr – la loi fédérale sur les étrangers adoptée en 2005, devenue la loi sur les étrangers et l'intégration en janvier 2009 (LEI) – renforce le durcissement de l'admission des étrangers intéressés par une activité lucrative en Suisse et insiste pour que cette activité serve les intérêts de l'économie du pays (art.3 § 1 LEI). Elle limite le nombre d'autorisations octroyées en vue de l'exercice d'une activité lucrative (art. 20 § 1 LEI). De plus, l'OLE (2007) – l'ordonnance limitant le nombre des étrangers – met l'accent sur la limitation du nombre d'étrangers

29. Fischer et Dahinden, 2016.

30. Piguët, 2013a.

31. Fischer et Dahinden, 2016.

32. Loi fédérale sur les étrangers.

issus de pays non-UE/AELE exerçant une activité lucrative, en encourageant l'engagement prioritaire des travailleurs indigènes suisses (art. 7 § 1-4 OLE). L'autorisation est octroyée en premier lieu aux ressortissant-e-s des États membres de l'UE et de l'AELE (Art. 8 OLE) et respecte le principe de l'admission des migrant-e-s hors UE et AELE uniquement s'ils et elles sont hautement qualifié-e-s et si aucune personne ressortissante suisse ou européenne n'est disponible pour le poste en question. Le nombre maximum d'autorisations accordées pour des séjours de courte durée (douze mois) est fixé à 7000 au total par année (OLE). Les possibilités de migration des ressortissant-e-s en provenance de pays tiers sont donc uniquement limitées aux personnes hautement qualifiées<sup>33</sup>, aux dirigeants ou aux spécialistes de sociétés développant des activités internationales (art. 23 LEI; art. 7 § 5 OLE). La population migrante en Suisse doit être respectivement active et productive.

Étant donné que la politique d'immigration et l'insertion des immigré-e-s dans le marché de l'emploi sont des réalités interdépendantes qui peuvent parfois fonctionner comme un cercle vicieux pour entrer ou rester sur le territoire suisse, les migrant-e-s doivent trouver un emploi qui pourrait leur permettre d'acquérir le permis de séjour et le permis de travail. Cependant, dans certains cas, l'entreprise n'offre un emploi qu'aux personnes migrantes qui ont déjà obtenu le permis de séjour en Suisse: c'est le serpent qui se mord la queue. L'insertion professionnelle est difficile pour les immigré-e-s ou pour les personnes d'origine étrangère et dépend institutionnellement et culturellement du marché de l'emploi ainsi que de la politique migratoire, ce qui génère une discrimination réelle dans l'accès au marché de l'emploi suisse<sup>34</sup>.

De plus, les travailleur-e-s migrant-e-s en Suisse rencontrent très souvent le problème de la non-reconnaissance de leur diplôme: cette disqualification les empêche d'obtenir un travail approprié à leur compétence ou niveau de diplôme et d'obtenir un salaire en adéquation. Les immigré-e-s sont plus fortement désavantagé-e-s quand ils ou elles viennent de pays où les systèmes éducatifs et la

33. Dahinden *et al.*, 2007.

34. Fibbi, 2010.



culture différent beaucoup de ceux de la Suisse par rapport aux personnes ayant le même niveau d'éducation et étant issu-e-s de pays à faible distanciation sociale de la Suisse<sup>35</sup>. Les personnes étrangères qui obtiennent leur diplôme en Suisse sont mieux payées que celles qui terminent leurs études ailleurs<sup>36</sup>.

Les immigré-e-s ne se confrontent pas seulement à ce problème, mais également à celui de l'obtention de la nationalité suisse, qui attesterait de leur intégration linguistique, culturelle et économique. Les recherches montrent bien que les écarts de revenus entre les immigré-e-s et les travailleuses et travailleurs natifs sont substantiels<sup>37</sup>. En matière de revenus, les personnes issues de la migration disposent en moyenne d'un revenu médian de 6900 fr. de moins chaque année que les Suisses, selon les statistiques de 2018.

Le durcissement de la politique migratoire et la discrimination sur le marché de l'emploi en Suisse engendrent de nombreux obstacles pour les ressortissant-e-s en provenance de pays hors UE/AELE, qui sont encore beaucoup plus difficiles à franchir pour les femmes. Selon Gafner et Schmidlin<sup>38</sup>, les femmes restent sous-représentées dans les postes à responsabilité et il sera encore plus difficile pour elles de remplir les conditions posées par l'article 7, § 5 de l'OLE et de pouvoir entrer en Suisse en tant que dirigeantes d'une société internationale ou en tant que cadres supérieures. Le regroupement familial est la dernière porte d'entrée pour les ressortissantes de pays tiers. Ce dernier est toutefois soumis à des conditions strictes. De ce fait, les femmes titulaires d'une autorisation de séjour au nom du regroupement familial (conjointes étrangères de personnes de nationalité suisse; conjointes et enfants étrangers des personnes titulaires d'une autorisation de séjour [art. 42-45 LEI]) sont très nombreuses, et subissent une dépendance importante à l'égard de leur conjoint<sup>39</sup>. En Suisse, environ 76 % de l'immigration est due au regroupement familial, 25 % pour les États de l'UE/AELE, 51 % pour les États tiers, soit environ 21 000 personnes<sup>40</sup>.

35. Ebner et Helbling, 2016.

36. Weins, 2010.

37. Golder et Straubhaar, 1999.

38. Gafner et Schmidlin, 2007.

39. *Idem*.

40. Concept de mise en œuvre de l'initiative sur l'immigration, Parti socialiste, Berne, le 30 juin 2014.

Avec la mise en œuvre de l'initiative suisse « Contre l'immigration de masse » (FF 2013 6575) le 9 février 2012, les conditions d'entrée des immigré·e·s se sont encore durcies. Les initiateurs de l'UDC ont instauré des contingentements annuels de l'immigration en Suisse. Ils demandent que ces contingents soient calculés en fonction des besoins économiques du pays et respectent le principe de préférence nationale. Il s'agit de réduire l'immigration en provenance des États tiers et de limiter le droit au regroupement familial et aux prestations sociales<sup>41</sup>. Les femmes sont particulièrement concernées pour ce qui est du regroupement familial et elles seront encore moins considérées comme une main-d'œuvre potentielle par la société suisse<sup>42</sup>. Elles sont identifiées comme non actives par la loi en arrivant en Suisse, malgré leurs qualifications<sup>43</sup>.

Même si elles trouvent un travail plus tard, elles sont souvent confrontées à une structure très défavorable quant aux opportunités d'emploi. Le phénomène de déqualification dû à une mauvaise reconnaissance des diplômes touche beaucoup plus les femmes que les hommes<sup>44</sup>. Elles font face à de nombreux obstacles sur le marché de l'emploi à cause de leur genre et de leur statut d'immigrée.

Leur participation au marché du travail est d'une manière générale assez faible en Suisse. Pourtant, selon l'Office fédéral de la statistique, seules 41,3 % des femmes occupent un emploi fixe à temps plein<sup>45</sup> et les autres, environ 59 %, travaillent à temps partiel. Les femmes au foyer à temps plein sont encore très nombreuses sur le territoire helvétique. Bien que le taux de femmes actives dans le milieu professionnel ait progressé, l'égalité est encore loin d'être assurée malgré le fait que la loi sur l'égalité des sexes prévoit un salaire égal pour les femmes et les hommes pour un travail égal ou équivalent. Le problème de la discrimination par les employeurs en termes de rémunération, de promotion et de répartition des tâches demeure présent. Cette situation a été également critiquée par les sociologues suisses Olivier Giraud et Barbara Lucas, qui soulignent

41. Nouvel article constitutionnel, art. 121 a (nouveau) Gestion de l'immigration.

42. Marin-Avellan et Mollard, 2011.

43. Piguët, 2005 ; Marin-Avellan et Mollard, 2011 ; Gafner et Schmidlin, 2007.

44. Riaño et Baghdadi, 2007.

45. Département fédéral de l'intérieur (DFI), Office fédéral de la statistique (OFS), « Résultats commentés pour la période 2011-2017 – Extrait de la publication intégrale "Indicateurs du marché du travail 2017" ».

que l'État fédéral a tendance à maintenir un régime de genre traditionnel, à renforcer la position des femmes à la maison en tant que mères et épouses, et à promouvoir le mariage ou la maternité<sup>46</sup>.

La persistance de la culture traditionnelle de genre en Suisse est également une conséquence de la faiblesse de la politique familiale, notamment en ce qui concerne les questions liées à la maternité. Le congé parental n'est attribué officiellement qu'aux mères, qui ne reçoivent que 80 % de leur salaire pendant quatorze semaines. L'absence de politique concernant le congé paternel maintient une conception genrée de la parentalité et continue de définir le rôle du père comme secondaire et temporaire dans la vie familiale<sup>47</sup>. En Suisse, on dénombre un tiers de couples ayant au moins un enfant de moins de 7 ans dont les mères n'exercent aucune activité professionnelle et dont les pères travaillent à plein temps<sup>48</sup>.

La politique familiale reste peu interventionniste; l'alternative au système de garde des enfants assuré uniquement par la famille que pourrait représenter le système de *care* familial est relativement sous-développée, en particulier pour la garde des enfants<sup>49</sup>. Les services de garde extrafamiliaux ont longtemps été négligés. L'organisation à l'intérieur du ménage est considérée comme une affaire privée dans laquelle l'État ne doit pas intervenir. Bien que le parlement ait adopté une aide à la création de structures de garde pour enfants en bas âge en 2002 et qu'un programme d'impulsion ait été mis en place en 2003 pour financer des installations de garde extrafamiliale, la demande de services de ce type dépasse toujours l'offre<sup>50</sup>. Le système des soins extrafamiliaux reste peu développé, les places pour la garde d'enfants sont encore relativement coûteuses et semblent réservées uniquement aux couches sociales les mieux dotées de la société. Les services de garde à temps plein, même de nos jours, ne sont disponibles que pour un enfant sur dix en âge préscolaire<sup>51</sup>. On estime qu'il manque plus de 150 000 places de garderie. Lorsque les enfants atteignent l'âge scolaire, ils ont encore

46. Giraud et Lucas, 2009.

47. Giraud et Lucas, 2014; Liechti, 2017.

48. Lanfranconi et Valarino, 2014.

49. Ballestri et Bonoli, 2003; Armingeon, 2001; Bertozzi *et al.*, 2008.

50. Ballestri et Bonoli, 2003; Le Goff et Dieng, 2006.

51. Liechti, 2017.

besoin de rentrer à la maison pour le repas de midi et finissent leur journée à 15 h, ce qui oblige l'un des parents à rester à la maison, généralement la mère<sup>52</sup>. En conséquence, beaucoup de femmes abandonnent le travail à temps plein et consacrent plus de temps à la famille. Pour résoudre ce problème, une redistribution des politiques familiales doit être réalisée afin d'étendre le système à l'ensemble des couches sociales.

Si l'on considère que la politique familiale freine l'avancement de l'égalité de genre et la participation des femmes au marché de l'emploi, un autre problème social, en matière de fiscalité cette fois, freine l'enthousiasme des femmes à accéder à une activité lucrative. En Suisse, le système de taxation semble généralement défavorable aux familles. Au sein d'un couple, si la femme occupe un emploi peu rémunéré, elle sera également imposée à un taux élevé, tout comme celui de son mari, ce qui s'apparente à une « punition additionnelle de mariage »<sup>53</sup>. Ce fardeau fiscal élevé pour la famille rend le deuxième revenu moins souhaitable. Étant donné que ce sont souvent les femmes qui gagnent moins, elles mettent de côté leur projet de carrière pour faire des économies et abandonnent leur emploi pour mieux assurer les tâches ménagères. De ce fait, nous pouvons constater que le système fiscal suisse a tendance à affaiblir le taux d'activité des femmes<sup>54</sup>.

Le taux de participation des femmes au marché de l'emploi est loin d'être comparable à celui des hommes. La situation professionnelle des migrantes est encore plus grave. On constate un taux d'emploi inférieur de 27 % chez ces dernières par rapport à celui des femmes suisses pour l'année de l'immigration; l'écart sera encore de 12 % cinq ans plus tard<sup>55</sup>.

Quant à la participation des femmes au marché de l'emploi en Suisse, les problèmes sont divers. L'inactivité et le chômage sont élevés chez les femmes immigrées hors UE/AELE du fait de la segmentation du marché du travail et du faible rendement de l'éducation, qui augmente leur probabilité de se trouver en dehors du

52. Riaño et Baghdadi, 2007; Riaño, 2011.

53. Eppe *et al.*, 2015.

54. Schwarz, 2012.

55. [<https://upcf.ch/fr/node/1342/le-marche-suisse-du-travail-est-relativement-ouvert-legard-immigres/le-marche-suisse-du>].

marché du travail. De plus, si la relation entre le niveau de formation des femmes suisses et leur pourcentage d'emploi est positive, le taux d'emploi des femmes migrantes n'est pas corrélé à leur éducation<sup>56</sup>. Le phénomène de déqualification causé par le rendement inférieur sur les diplômes est fréquent chez les femmes migrantes en Suisse<sup>57</sup>. Elles se confrontent à une structure moins favorable quant aux opportunités d'emploi, à une vulnérabilité plus grande et à moins de possibilités de renouvellement de contrat.

La différence de participation au travail lucratif entre les Suissesses et les immigrées est encore plus problématique après la naissance des enfants. On constate que le taux d'activité des mères suisses est passé à 84 %, soit 15 % de plus que celui des mères étrangères (68,6 %). En effet, le régime à temps partiel prévaut en particulier chez les femmes suisses : après l'accouchement, elles réduisent considérablement leur temps de travail pour s'occuper de l'enfant. Les femmes immigrées tiennent compte, plus encore que les femmes suisses, de leurs gains et du nombre d'heures qu'elles passeront sur le marché du travail après l'accouchement pour décider de travailler ou non. Et si elles continuent à travailler, elles exercent plutôt à temps plein en raison des difficultés rencontrées pour obtenir un emploi à temps partiel ou un revenu intéressant. Souvent, elles occupent plus fréquemment des emplois moins flexibles en heures, travaillent plus d'heures que les femmes natives ou occupent un travail déqualifié<sup>58</sup>. Par ailleurs, elles sont également plus susceptibles de vivre dans des ménages à faibles revenus. Dans ces circonstances, elles peuvent se sentir obligées de quitter le marché du travail ou de maintenir un niveau d'emploi élevé pour répondre aux besoins financiers de leur famille. En outre, la notion de « famille élargie » est encore peu développée en Suisse, ce qui prive les femmes immigrées d'une aide pour la garde des enfants et les contraint à quitter leur emploi après une naissance<sup>59</sup>.

En considérant l'ensemble de la politique d'immigration, le régime de genre, la politique familiale et les exigences du marché

56. Vidal-Coso, 2019.

57. Riaño et Baghdadi, 2007.

58. Fibbi et Wanner, 2009 ; Riaño et Baghdadi, 2007.

59. Vidal-Coso, 2019.

de l'emploi, il apparaît que les immigrées en Suisse sont à l'intersection entre les discriminations de genre, d'ethnicité et de classe<sup>60</sup>. Selon la recherche de Riaño sur les femmes venues du tiers monde, leur capital social et culturel a été largement dévalué par la société, au profit de leur rôle traditionnel de femme, mère et épouse après la migration en Suisse. Les représentations ethniques, combinées aux idées traditionnelles sur les rôles de genre inscrites dans les politiques d'immigration, limitent leur accès à la sphère publique, notamment au marché du travail<sup>61</sup>. De ce fait, la migration semble être synonyme de vulnérabilité, de perte de confiance en soi et de perte d'autonomie.

Sachant que la plupart des résident-e-s chinois-e-s en Suisse sont des personnes qualifiées<sup>62</sup>, il est donc intéressant de connaître les moyens par lesquels ils et elles ont pu s'affranchir des restrictions politiques de migration afin de consolider leur situation professionnelle. Pour une personne issue de la migration, être qualifié-e ne signifie pas pour autant avoir accès à un emploi approprié au niveau des études et à l'expérience professionnelle antérieure. Comme explicité ci-dessus, l'importance de la notion de genre, les différences ethniques ainsi que les politiques migratoires discriminatoires empêchent les femmes migrantes d'atteindre une position élevée sur le marché du travail<sup>63</sup>. Demandons-nous alors quelles sont les différentes formes de déqualification subies par les femmes chinoises en Suisse, comment elles résistent à ces injustices et quelles sont leurs stratégies de négociation sur et avec le marché du travail. Étant donné que la plupart des Chinoises qui envisagent de rester ou restent en Suisse à long terme sont des femmes mariées, demandons-nous donc comment le mariage et la vie maritale/familiale influencent le processus de migration et comment la migration contribue à la production de la division et de la hiérarchie de genre dans la vie post-migratoire. Il s'agit de comprendre comment le genre influence les rapports de pouvoir, la division du travail et la construction de l'identité dans la vie des couples.

60. Riaño et Baghdadi, 2007.

61. *Idem*; Riaño, 2011.

62. Lieber, 2010a.

63. Riaño, 2011.

Désirant rendre visible la vie des migrantes chinoises en Suisse dans une dynamique multidimensionnelle et dévoiler les difficultés rencontrées dans leur vie quotidienne et découlant de leur migration, cet ouvrage visera à comprendre comment la dynamique de genre et les relations personnelles et familiales évoluent dans le processus migratoire. Il s'attachera également à montrer comment ces femmes mobilisent des stratégies pour négocier et pallier les circonstances discriminatoires structurelles auxquelles elles font face à cause de leur genre, de leur nationalité et de leur culture. Je me focaliserai sur la manière dont les migrantes négocient leur parcours, entre dynamiques assujettissantes et subjectivantes. Il s'agit alors d'examiner les conceptions du soi, la capacité d'action, les structures ou les idéologies dans différents aspects de leur vie quotidienne. Cette recherche permettra alors de réexaminer la théorie de l'*agency* (la capacité d'agir) mobilisée classiquement par les chercheur-e-s féministe-s dans les études sur la migration, pour interpréter les choix actifs que les migrant-e-s font et les actions qu'ils/elles entreprennent afin de construire leur propre parcours de vie malgré les contraintes des contextes sociaux et historiques<sup>64</sup>. Pour ce faire, cette recherche considère les femmes migrantes en tant que « sujet socialement reconnaissable ». À travers leur histoire de vie, je me demanderai comment les migrantes chinoises deviennent sujet de la migration, comment elles négocient avec les contraintes sociales, politiques et économiques.

Ce livre comprend cinq chapitres. Le premier visera à expliciter la méthodologie de la recherche et à définir ce qu'est un sujet-migrant : à travers une discussion théorique du sujet et de la subjectivation, il s'agira de créer une approche théorique du *devenir* sujet-migrant. Il montrera également la méthode utilisée pour la récolte de données et la réalisation de cette recherche, en défendant un savoir ethnographique féministe. Le deuxième chapitre fera état des diverses raisons pour lesquelles les femmes chinoises immigrent en Suisse, à travers des parcours migratoires et prémigratoires, et de la manière dont elles rendent légitime leur motivation pour obtenir le droit de résidence dans ce pays face aux restrictions politiques

64. Elder, 1994; Elder *et al.*, 2003; Putney et Bengtson, 2003.

de l'immigration. Le troisième chapitre se focalisera principalement sur la vie post-migratoire de ces Chinoises en Suisse dans la sphère familiale. Cela concerne non seulement l'organisation de la vie familiale nucléaire au sein de la société locale, mais également l'entretien transnational de la famille élargie des (beaux-) parents restés en Chine. À travers les différentes phases temporelles et aspects de la vie familiale, ce chapitre illustrera comment les immigrées chinoises se perçoivent et (re)construisent leur identité en tant que migrantes, femmes, épouses, mères ainsi que (belles-)filles. Dans le quatrième chapitre, j'analyserai les expériences professionnelles des migrantes chinoises en Suisse. Ce chapitre traitera du problème fondamental de la déqualification professionnelle que la majorité des femmes migrantes rencontrent fréquemment dans la société d'accueil et le groupe dit vulnérable dont elles font partie. Celles-ci réagissent de manière relativement active face aux difficultés engendrées par la discrimination sur le marché de l'emploi local. Nous verrons comment elles deviennent des actrices principales de leur vie, en développant des stratégies professionnelles afin d'augmenter leur statut économique. Le cinquième chapitre se concentrera sur la vie socio-culturelle des migrantes chinoises en Suisse au niveau translocal. À travers leur processus d'intégration et l'adoption de certaines valeurs locales, ces femmes se réexaminent et reconstruisent leur identité. Nous verrons que l'identité d'origine est fondamentale pour les migrantes chinoises, mais en vivant dans une société aux valeurs culturelles et sociales différentes, elles s'aperçoivent qu'elles acquièrent peu à peu une identité hybride, ce qui explique que l'identité n'est jamais fixe, mais plutôt fluide. En nous intéressant à tous ces aspects de la vie de ces femmes, privés, professionnels, publics, politiques, sociaux et culturels, nous verrons comment elles se développent en tant que sujet-migrant par leur propre volonté et choix durant toute leur vie migratoire.

Je conclurai avec les principaux résultats concernant l'apport de la théorie et de la méthodologie, en ouvrant quelques pistes de réflexion sur le sujet-migrant féminin dans une perspective de genre et sur la subjectivation à partir de la migration transnationale et vice versa.



## 1. DÉVELOPPER UN SAVOIR SCIENTIFIQUE FÉMINISTE

Dans ce chapitre, nous verrons principalement quelle méthode utiliser pour une recherche scientifique féministe en sciences sociales. Pour commencer, nous aborderons la configuration de la théorie du *devenir* sujet des femmes migrantes. Nous tenterons de développer une perspective interdisciplinaire, pour comprendre la subjectivation en étude de migration et le processus du *devenir* sujet des femmes migrantes. Cette proposition de théorie servira également à l'analyse des données pour la suite. Puis nous exposerons la méthode choisie pour construire un terrain de recherche, pour récolter des données, ainsi que pour mener les analyses et la rédaction de la recherche. Cette discussion sur la méthode nous ouvrira des pistes de réflexion sur la compréhension d'une ethnographie féministe en sciences sociales.

### THÉORISER LE « DEVENIR » SUJET-MIGRANT DES FEMMES

Pour comprendre le processus du *devenir* sujet de ces femmes migrantes, il ne s'agit pas de nier le fait qu'elles étaient déjà en situation de sujet avant la migration. Cela consiste plutôt à questionner de quelle manière des aspects politiques, économiques et socioculturels peuvent interagir et participer au processus de *devenir* sujet-migrant au cours de la vie pré et post-migratoire pour ces femmes. Afin de comprendre comment les migrantes chinoises en Suisse deviennent sujet de la migration, nous nous inspirons tout

d'abord des travaux de Michel Foucault<sup>1</sup> sur la construction du sujet par les modes de subjectivation et de subjectivité de manière discursive à travers les pratiques sociales.

Étant donné que la construction et le processus du *devenir* sujet sont généralement produits par les relations de pouvoir<sup>2</sup>, il existe, dans le cas de la migration, une multiplicité des rapports de pouvoir qui peut être provoquée par l'ensemble des mécanismes de politique d'immigration dans la société d'accueil et par l'intersection de diverses formes de domination créées par la hiérarchie du statut humain. Cette intersection de pouvoirs est fondée principalement sur des catégories de différences conceptualisées socialement et culturellement par des facteurs individuels et institutionnels, essentiellement liés au genre, à la classe, à la nationalité, à l'ethnie ou à la religion. Les appareils étatiques de l'immigration en forme de pouvoir opèrent comme des facteurs de ségrégation et de hiérarchisation sociales afin de déterminer la conduite des migrant·e·s et de les soumettre à certaines fins ou dominations, en leur imposant de discipliner et de maîtriser leurs subjectivités. Le fait que le pouvoir législatif sur l'immigration agit seul face à des migrant·e·s obéissant·e·s détermine la sujétion de ces migrant·e·s, comme le défend Foucault, et crée par conséquent une forme de « sujet assujetti ». Au sein de la multiplicité des relations de pouvoir, l'individu reconnaît les obligations qui s'imposent à lui, se constitue comme sujet moral de ses conduites et s'assujettit à des règles.

Ma recherche s'articule autour de l'idée de Foucault<sup>3</sup> et défend que le sujet migrant se présente comme une figure de sujet assujetti. Néanmoins, être assujetti ne signifie pas ne pas agir, car la relation de pouvoir est identifiée par une action sur une autre action<sup>4</sup>. Dans la société, le pouvoir des autorités se manifeste en premier et agit directement sur la subjectivité des individus, la seule réponse au pouvoir étant la résistance, dans la mesure où le pouvoir et ses technologies s'exercent sur des corps capables de

1. Voir Foucault, 1972, 1975, 1976, 1984a, 1984b.

2. Foucault, 1975, 1976.

3. Foucault, 1994, p. 227; Foucault, 1997.

4. Foucault, 1994.

répondre en s'y pliant et en s'y refusant. Dans le cadre de la migration, avec la multiplicité des rapports de pouvoir, les personnes migrantes ne restent pas seulement passives en obéissant aux obligations imposées par les autorités d'immigration du pays d'accueil, elles répondent également aux pouvoirs qui viennent en premier et agissent directement par leur subjectivité, déterminée par une forme de résistance. À travers les cas empiriques de la vie migratoire des femmes chinoises en Suisse, cette recherche vise donc à comprendre quelles sont les pratiques d'assujettissement et de résistance pour les femmes chinoises sur différents aspects de leur vie pré et post-migratoire qui participent à leur constitution de sujet de la migration.

Pourtant, l'être humain dans la société n'est pas simplement sommé d'obéir ou de résister, mais également de se manifester en énonçant ce qu'il est. Par conséquent, une forme de subjectivité intervient, en termes de souci de soi, d'agitation, de mouvement, d'inquiétudes tout au long de la vie<sup>5</sup>. De ce fait, la migration comporte également un phénomène de souci et de maîtrise de soi en ce qui concerne la raison de la migration, la manière de migrer, ainsi que la façon de vivre après la migration. C'est seulement lorsque les personnes migrantes se connaissent elles-mêmes et se soucient d'elles-mêmes qu'elles arrivent à maximiser les avantages de la migration et à surmonter les dilemmes de la vie post-migratoire. Cette recherche présente alors comment les migrantes chinoises en Suisse se prennent elles-mêmes comme objets de connaissance de la migration en se réjouissant d'elles-mêmes et en travaillant sur elles-mêmes, en contrôlant ce qu'elles font dans la vie quotidienne, afin de s'examiner en tant que sujet.

L'exercice du souci de soi est toujours réalisé par la présence de l'autre et la souveraineté de soi se manifeste dans la pratique des devoirs à l'égard des autres. Le statut de migrant génère une riche présence de relation avec les autres, que ce soit pour les personnes ou pour les institutions, à la fois dans le pays d'origine et dans le pays d'accueil. Cette recherche vise donc à la fois à révéler qui constitue « la présence de l'autre » dans le processus migratoire pour

5. Foucault, 2001.

les immigrées chinoises en Suisse, et dans quelle mesure les femmes comme sujet se soucient et se construisent à travers les relations avec les autres. En effet, comment le souci de soi de ces femmes implique-t-il une certaine manière de veiller à ce qu'elles pensent et au lien avec les autres, à leurs responsabilités envers les autres? Comment exercent-elles le soi sur soi, et par quelles actions par rapport aux autres se prennent-elles en charge, se modifient-elles, se transforment-elles et se transfigurent-elles?

Le sujet se situe dans des rapports de savoir et de pouvoir, qui gouvernent ses relations à soi, aux autres et aux normes. Le sujet est à la fois consentant et résistant, assujetti et se subjectivant dans des processus de domination, de résistance et d'invention de soi. Le fait que le sujet se constitue comme sujet moral et politique de ses conduites dans son rapport à soi et aux autres signifie qu'il peut respecter des injonctions morales, tout en finalisant son existence de manière plus autonome par des pratiques de libération. Il s'agit alors de ce que Foucault appelle un processus de subjectivation. C'est aussi par cette subjectivation que l'on se rend compte de ce que peut être le sujet, à quelles conditions il est soumis, quel statut il peut avoir, quelle position il est en mesure d'occuper et s'il est capable de devenir un sujet légitime de connaissance et de vérité. La subjectivation est donc un processus constitutif, qui implique de prendre régulièrement la décision de devenir un certain type de sujet; elle inscrit donc un ensemble de pratiques dans une téléologie morale, par laquelle on cherche à «devenir» tel ou tel type de sujet.

Dans le cadre de la migration, le *sujet femme migrante* est constitué par les institutions du pays de destination, à travers des structures politiques et des outils d'assignation et de discrimination sociale. Dans cette recherche, j'ai donc l'intention de proposer une théorie de *devenir* sujet-migrant: celle-ci s'applique à une ethno-graphie des processus de subjectivation individuels et collectifs des femmes migrantes chinoises en Suisse; non à une histoire des formes de la subjectivité féminine migrante sur une longue période historique, que la subjectivation et l'émergence du sujet se constituent, comme cela est montré par Foucault. Je chercherai plutôt à comprendre les pratiques et les techniques de soi par lesquelles les

femmes migrantes chinoises en Suisse deviennent les sujets de leurs expériences migratoires. Étant donné que cette recherche s'inscrit dans une perspective de genre avec une vision féministe pour étudier le phénomène de la migration, il est également nécessaire de s'interroger sur la façon dont les féministes interprètent le rôle de l'assignation de genre dans la formation du sujet. Dans cette section, je discuterai tout d'abord des courants philosophiques, sociologiques ou anthropologiques qui s'intéressent à la formation du sujet, afin de développer une approche de la subjectivation spécifique aux études en migration qui convienne particulièrement à la migration des femmes chinoises en Suisse.

#### ENTRE ASSIGNATIONS ET « DEVENIR »

La plupart des travaux féministes sur l'assignation de genre sont dominés par la pensée de Foucault, qui illustre certaines des caractéristiques majeures du paradigme négatif de la subjectivation comme assujettissement de la subjectivité à des normes. Les féministes soulignent cependant aussi les lacunes de la pensée de Foucault, en particulier en ce qui concerne l'intégration de l'*agency* (la capacité d'agir) dans la compréhension de la formation de l'identité de genre. La capacité d'agir est en effet, depuis longtemps, une préoccupation majeure, explicite et implicite, de la recherche féministe qui étudie les expériences marginalisées des femmes. Ces expériences témoignent d'une certaine capacité d'action qui détermine des marges d'autonomie face à des sanctions culturelles et à des inégalités structurelles souvent accablantes.

Judith Butler se fonde sur l'idée de la subjectivation proposée par Foucault, tout en se focalisant sur les rapports entre genre, sexualité et pouvoir qui produisent historiquement, localement et socialement la « vérité » du sexe. Elle va plus loin que Foucault dans sa description de l'identité « performative ». Dans sa formulation de la performativité, Butler tente de dépasser la compréhension de la construction du genre en tant que processus unilatéral d'imposition de déterminations culturelles à partir d'une supposée naturalité du sexe, pour au contraire montrer, à la suite de Monique Wittig, comment la catégorisation socio-historique du sexe est l'effet de la citation répétée des normes de

genre, dont l'intelligibilité repose sur une compréhension de la sexualité à la fois déterminante et sans cesse mise en échec. La répétition dénote alors un double processus d'inscription corporelle et une instabilité fondamentale au cœur des normes de genre dominantes. Butler soutient donc que l'identité, en particulier dans sa dimension genrée, doit être comprise comme un verbe et comme un performatif, car elle est réalisée à travers un processus temporel qui s'opère par la répétition de normes ; le sexe est à la fois produit et déstabilisé au cours de cette répétition<sup>6</sup>. La conceptualisation du sexe comme l'effet performatif de citations variables des normes de genre est donc inséparable, pour Butler, d'une succession temporelle de moments de construction et subversion de l'identité du sujet. Cela conduit à repenser la capacité d'agir en termes d'instabilité inhérente aux normes de genre et aux possibilités de résistance, de subversion et de remodelage identitaire<sup>7</sup>. Cette construction performative du genre agit sur les processus d'identification par lesquels les normes se matérialisent, permettant de stabiliser un sujet capable de résister à ces normes<sup>8</sup>. Butler identifie donc la possibilité pour le sujet de se représenter en tant que résistance dans les pratiques sociales à travers la performativité, par le rejet, l'adoption ou l'invention de certaines identités, formes de subjectivité et logiques discursives. La capacité d'agir du sujet vient alors se loger dans l'espace ouvert par la répétition constitutive d'actes citationnels qui référencent ses différents aspects.

Saba Mahmood, pour sa part, interprète la notion de capacité d'agir, dans son étude sur les femmes pieuses du mouvement des mosquées en Égypte, en critiquant les conceptions libérales et sécularisées occidentales de l'autonomie morale et de la politique du sujet. Elle discute, en anthropologie, la façon dont celles-ci sous-tendent le plus souvent implicitement les conceptions féministes de la capacité d'agir dans les pays du Nord. En effet, l'*agency* est souvent présentée par les féministes du Nord comme :

6. Butler, 1993, p. 10.

7. Butler, 1990, 1993.

8. Butler, 1993.

La capacité de défendre ses propres intérêts, contre le poids des coutumes, de la tradition, d'une volonté transcendante ou de tout autre obstacle, individuel ou collectif. Ainsi le désir humaniste d'autonomie et d'expression de soi constitue le substrat, le feu sous la cendre, qui peut soudain se rallumer et se transformer en un acte de résistance, dès lors que les conditions le permettent.<sup>9</sup>

Mahmood cherche à penser la capacité d'agir différemment, en la mettant en rapport avec des capacités incorporées et des techniques de formation du sujet. Elle soutient l'idée que « la capacité d'agir se trouve non seulement dans les actes de résistance aux normes, mais aussi dans les multiples façons dont on habite les normes »<sup>10</sup>. En effet, la conception de l'*agency* mobilisée de façon implicite par les féministes du Nord revient à nier toute capacité d'agir aux femmes du mouvement des mosquées qu'elle étudie, au nom de leur supposée absence de résistance aux normes de genre qui gouvernent leur pratique religieuse. Pourtant, comme le montre Mahmood, leur engagement, même avec la religion comme technique de soi, est bien le lieu d'une politique de la piété ambivalente et conflictuelle, qui permet aux femmes d'acquérir simultanément une autorité morale et une puissance d'agir matérielle et corporelle. Mahmood s'inspire ainsi de Foucault dans sa critique de Butler, en insistant sur le rapport problématique entre les codes moraux et les modes de subjectivation, pour affirmer que le sujet ne fait jamais simplement que se conformer ou résister aux codes moraux, mais qu'il existe différentes façons d'établir un lien particulier entre les capacités du soi (la volonté, la raison, le désir, l'action, etc.) et une norme spécifique, y compris religieuse<sup>11</sup>. De ce fait, elle pense la capacité d'agir « a) comme l'ensemble des capacités et des qualités requises pour mener à bien certains types d'actions morales ; et b) comme étant nécessairement liée aux disciplines historiquement et culturellement situées à travers lesquelles un sujet est formé »<sup>12</sup>. Elle l'associe aux actes de résistance qui s'opposent aux formes de

9. Mahmood, 2009, p. 22.

10. *Ibid.*, p. 32.

11. *Ibid.*, p. 52.

12. *Ibid.*, p. 53.

pouvoir dominantes et rendent possibles la subversion et la redéfinition des normes sociales, sans pour autant se limiter à leur remise en cause frontale. Son but est ainsi d'éviter les discours féminationalistes<sup>13</sup> qui prétendent prescrire aux « autres » exclus de la conception du sujet politique qui émerge de l'histoire dominante au Nord les conditions effectives de leur liberté. Ceci m'intéresse en premier lieu pour comprendre les processus de subjectivation des femmes migrantes chinoises en Suisse.

Les interprétations de l'*agency* proposées par Butler et Mahmood restent bien distinctes l'une de l'autre. Nous voyons en effet que Butler théorise l'*agency* en termes de signification. Elle soutient que le sujet genré est constitué par la performativité comme citation et que la notion de performativité fournit une théorie avant tout discursive de l'*agency*. Tout d'abord, il n'existe aucun sujet qui précède l'action. Le sujet naît par l'action. Ensuite, la subjectivité d'autrui – ou de soi-même comme un autre – se constitue à travers la reconnaissance. Enfin, la reconnaissance ne se produit que lorsqu'une action performative est lue par rapport à une norme. Cela signifie que le sujet, qui désire la reconnaissance, émerge dans et par la répétition ritualisée d'actes qui, une fois reconnus, créent l'illusion d'une identité essentielle. On peut être reconnu comme sujet dans la mesure où l'on applique des normes de genre reconnaissables. En ce sens, le sujet est constitué dans un champ de relations de pouvoir et il est produit dans l'exécution répétée de normes. Néanmoins, Butler n'explique pas comment la performativité dépend du contexte ou de l'acte comme pratiques orientées dans la durée, ce qui n'offre pas une compréhension incarnée du conflit des temporalités propres à l'émergence de l'*agency*. Dans ce modèle de l'*agency*, les femmes risquent en effet soit d'être toujours prises au piège par le pouvoir, soit de lui opposer une résistance de surface qui manque du temps nécessaire pour se stabiliser. Mahmood décentre au contraire la question du sujet libre en considérant les multiples façons dont les normes sont incorporées et habitées<sup>14</sup>. Cela lui permet d'écrire une théorie de l'*agency* qui ne

13. Farris, 2012.

14. Mahmood, 2009.



comprend pas sa pratique comme se produisant uniquement dans les pratiques de signification, mais qui se situe avant tout dans les registres de la corporéité.

Revenons à la question du processus de subjectivation. Butler soutient que la subjectivation est conditionnée par des désirs psychiques, tels que le désir de survivre. Le sujet est formé alors dans un lien de subordination constitutif du désir<sup>15</sup>, parce que s'il veut persévérer dans sa condition de sujet, il doit accepter, chercher même et s'attacher à son désir pour continuer à exister. Dans cette optique, Butler développe dans *Undoing Gender* le thème d'un sujet qui transgresse les normes de genre en défiant les conditions de sa subordination à un certain type de désirs, sans pour autant remettre en cause cette dialectique de l'assujettissement préalable au désir comme continuité du sujet. Butler considère ainsi le désir comme un présupposé de la formation du sujet, parce que sa compréhension de l'*agency* reste attachée à une conception libérale de l'autonomie comme résistance au pouvoir des normes: «[...] les possibilités de résistance au pouvoir régulateur des normes et, [d'autre part,] à son modèle de la performativité, qui est principalement conceptualisé à partir d'une structure binaire opposant consolidation et resignification, construction et déconstruction des normes»<sup>16</sup>. Cependant, Mahmood explique pour sa part que transgresser les normes de genre «[...] peut très bien exiger un réapprentissage de la sensibilité, de l'affect, du désir et des sentiments, des registres de la corporéité qui échappent souvent à la logique de la représentation et de l'énonciation symbolique»<sup>17</sup>. Autrement dit, ces techniques de soi ne peuvent être réduites à une simple libération du désir ou contestation des normes. Suivant ce raisonnement, au lieu de mener une critique des diverses formes de représentation du genre, nous pourrions nous tourner vers la formation de la sensibilité, des sensations et des aspirations, y compris morales, du sujet pour comprendre comment le sujet se genre en pratique. De ce fait, face aux nombreuses contraintes qui s'imposent à l'individu, à un groupe ou à un collectif, le travail sur soi donne

15. Butler 1997, p. 8.

16. Mahmood, 2009, p. 43.

17. *Ibid.*, p. 276.

également la possibilité d'accéder à une sorte d'autonomie qui ne peut être réduite à un pur phénomène de résistance, c'est-à-dire d'user des contraintes pour donner un sens à son existence et à son action. Par conséquent, l'émotion, la réaction sentimentale, l'image de soi, l'estime de soi doivent également être considérées comme des composantes inhérentes à tout processus de subjectivation. De ce fait, la compréhension de la subjectivité qui fait référence à la juxtaposition entre l'*agency* et les contraintes structurelles qui déterminent la prise de décision, de position et le choix des individus est trop contraignante, car cette définition exagère le rôle de la rationalité et des choix rationnels et sous-estime l'importance des sentiments, des désirs et de l'imagination qui déterminent et orientent la façon dont les individus mènent leur vie. Comme le soulignent Sara Ahmed et Oristelle Bonis, la politique des émotions joue un rôle important dans la construction de la subjectivité<sup>18</sup>. Dans ce sens, la subjectivité est inséparable des affects et se trouve associée à des domaines d'expérience qui résistent à l'interpellation des forces sociales et politiques, pour maintenir le rapport à soi aussi bien des individus que des groupes ou des collectifs.

De plus, selon Butler, le sujet est un lieu d'ambivalence. D'une part, il est constitué par la subordination et, d'autre part, il n'est pas déterminé par cette subordination, c'est-à-dire que le pouvoir qui le forme peut toujours bifurquer de façon imprévisible. Pour Butler, ce paradoxe de la subjectivation implique un paradoxe de la référentialité, à savoir qu'il faut se référer à ce qui n'existe pas encore<sup>19</sup>. Pour expliquer la constitution du sujet, il faut se référer à une figure à venir, celle du sujet qui intériorise les normes pour mieux jouer avec leurs limites. Cependant, dans la constitution du sujet que nous cherchons à décrire, nous devons reconnaître que cette figure n'est qu'un trope. Au moment où nous essayons de le saisir en acte, le sujet n'a pas encore de consistance propre, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de sujet avant l'écriture des normes à la surface du corps, ou encore pas d'individu, de groupe ou de collectif avant l'inscription des rapports de pouvoir à même de déterminer leur identité

18. Ahmed et Bonis, 2012.

19. Butler, 1997, p. 4.

subjective. Au contraire, c'est à travers la subjectivation que le sujet naît ou émerge, en référence aux possibilités qu'il a dû écarter.

Lorsque Butler fait valoir que le paradoxe de la subjectivation implique un paradoxe de la référentialité, elle met donc en scène un mouvement rétroactif: elle pose une image du sujet et insiste sur le fait qu'il est moins qu'un sujet avant qu'il prenne forme. Une telle compréhension permet ainsi de repenser le paradoxe de la subjectivation de Butler pour suggérer que tout sujet projetera nécessairement une image d'elle-même ou de lui-même dans le passé afin d'expliquer les conditions de son émergence comme sujet. En effet, un sujet différent, par exemple d'un autre genre, une potentialité, se présentait déjà aussi comme horizon de la subjectivation avant même que celle-ci ne bifurque dans une direction déterminée. De ce fait, la subjectivation est également un moment de «gentrification»<sup>20</sup>, ce qui signifie qu'au cœur de l'action il existe une ambivalence entre le pouvoir passé qui constitue le sujet et le pouvoir futur que le sujet mobilise. Cette compréhension du sujet libre et de la subjectivation fige le temps en formulant le *devenir* comme une série de moments ou d'étapes.

Au lieu de considérer l'être du sujet comme une série d'états, comme dans le modèle de Butler, l'*agency* de Mahmood nous fournit une compréhension du devenir qui décentre la production de la signification du rapport aux normes, pour se concentrer sur la question du rapport à soi. Nous passons ainsi du changement du point de vue d'un autre, qui regarde en arrière une action qui vient d'être exécutée, au changement compris du point de vue de l'acteur lui-même, qui se constitue comme sujet dans son activité. Autrement dit, nous passons d'une dialectique de la signification ou de la resignification du corps dans les normes au processus du devenir sujet incorporé par la pratique. C'est bien ce *devenir* qui peut nous aider à expliquer comment le sujet est toujours pris «dans les mailles du pouvoir»<sup>21</sup>. Le sujet produit n'est pas une image qui ressemble au filet du pouvoir tendu vers lui ni le résultat de la réalisation effective d'un nombre limité d'alternatives.

20. Butler n'a pas employé ce terme «gentrification», c'est un terme que je mobilise pour décrire un phénomène de transformation de l'individu vers un niveau plus avancé.

21. C'est une expression de Foucault: [<http://1libertaire.free.fr/MFoucault101.html>].

Au contraire, le sujet émerge dans le processus même de la production des différences, comme différent de l'actuel. Le *devenir* du sujet comme processus continu donne ainsi à penser l'*agency* comme possibilité de changement et de devenir pour toutes les femmes et minorités de genre.

En m'inspirant des théories féministes de Butler et Mahmood, je propose de comprendre le sujet non seulement comme constitutif du processus social dans ses résistances, mais également comme un processus continu dont le rapport à soi est la clé, en raison de la différence qu'il ouvre dans la constitution de lui-même. En comprenant le mouvement du sujet comme une série déterminée, mais pas discontinue, je défends que le *devenir* sujet se déroule toujours dans un contexte marqué par des rapports de pouvoir et que les émotions, les sensations et le désir façonnent sa généalogie. Le sujet comme construction n'a pas un contenu fixe ou connaissable, mais se transforme au fil de temps. Le sujet dans différentes situations naît dans le champ politique d'un conflit de temporalités incarnées, orientées par les modes de problématisation du rapport à soi. Avant qu'il ne devienne un sujet par la subjectivation, il existe déjà une série de figures du sujet pour l'individu, le groupe ou le collectif selon le contexte. Lorsque les relations de pouvoir se déplacent, les techniques de soi font plus qu'enregistrer ces changements. De nouvelles pratiques et situations impliquent en fait une nouvelle façon de devenir sujet, qui peut transformer, voire nier certaines façons, tropes ou figures de la subjectivité jusqu'alors dominants. Cependant, cette nouvelle façon de *devenir* ou cette nouvelle figure du sujet n'est pas un produit fini et s'inscrit dans une temporalité propre. Une spirale du *devenir* sujet dans de nouvelles situations implique différentes façons d'être, de nouvelles modalités dans le rapport à soi. C'est pour cette raison qu'on parle de sujet en situation, mais pas en finition. Le *devenir* est un processus infini ou inachevable constitué par une série de pratiques et d'actions, auquel on ne peut échapper dans tous les aspects de la vie. Par cette proposition du *devenir* sujet, je cherche ainsi à comprendre comment le *devenir* sujet-migrant se présente dans le cas de la migration des femmes au niveau transnational, et en particulier des femmes chinoises en Suisse. Afin de mieux configurer la théorie du *devenir*

sujet-migrant des femmes dans une perspective de genre, je vais à présent aborder la question de l'intersectionnalité en rapport avec la subjectivité et la position du sujet dans le cas de la migration des femmes, ce qui permettra ensuite de mener une réflexion sur le sujet-migrant féminin transnational.

### REPENSER L'INTERSECTIONNALITÉ

Ma réflexion s'inscrit dans une approche intersectionnelle. Je m'intéresse à la catégorisation sociale des différences liées au genre, à la nationalité, à la classe et à l'ethnie des migrantes chinoises dans leurs rapports aux autres personnes et groupes majoritaires dans la société suisse, afin d'identifier les relations de pouvoir inégales présentes à tout moment dans les interactions interpersonnelles. Ces catégories sociales fonctionnent comme des outils d'inclusion et d'exclusion ; elles servent à clarifier le positionnement et la hiérarchisation, car le pouvoir se façonne dans leur usage. Kimberlé Crenshaw insiste à ce titre sur l'importance de la production de la valeur dans la problématique des catégories sociales. Il ne s'agit pas de prendre en compte simplement l'existence de ces catégories, mais plutôt les valeurs particulières qui leur sont attachées et la façon dont celles-ci favorisent et créent des hiérarchies sociales<sup>22</sup>.

Le genre, la nationalité, la classe et l'ethnie sont des catégories classiques autour desquelles les femmes migrantes sont regroupées et assignées. Néanmoins, il ne faut pas considérer ces différentes catégories comme dépendantes de variables inhérentes aux personnes elles-mêmes, ou à un certain type de traits caractéristiques. Comme l'affirment de nombreuses théories sociologiques des années 1980, les catégories sociales ne sont pas quelque chose que nous sommes ou quelque chose que nous avons ; ce sont plutôt des choses que nous *faisons* à travers les interactions quotidiennes entre les acteur·e·s<sup>23</sup>.

Dans les interactions quotidiennes de la migration, les femmes ne sont pas simplement considérées dans leur altérité par rapport aux hommes : elles apparaissent aussi comme « autres » par rapport

22. Crenshaw, 1991, p. 22.

23. West et Zimmerman, 1987 ; Butler, 1990 et 1993 ; Thorne, 1993 ; Bourdieu, 1998.

aux personnes qui appartiennent à la société d'accueil. L'altérité se présente donc doublement pour ces femmes migrantes, à cause de leur double catégorisation, en tant que femmes et étrangères. Leur exclusion concerne tous les aspects de leur vie dans la société d'accueil, suivant les frontières de cette double altérité. Néanmoins, l'altérité participe également à la construction de la subjectivité, comme le défend Julien Debonneville :

L'autre n'existe pas en soi, mais dans un imaginaire, un ensemble de représentations sociales qui cristallisent des caractéristiques sociales stéréotypées et des identités. Cependant, cet imaginaire et ces représentations ont bien des effets concrets dans les représentations de soi et des autres, mais également dans les pratiques d'administration de l'Autre et la façon de se construire comme *sujet*<sup>24</sup>.

Le sujet se crée dans les relations avec l'autre. La constitution de sa subjectivité s'effectue donc par le principe de la réciprocité, ou la reconnaissance par les autres que traduit l'assignation à une catégorie sociale. De ce fait, la subjectivité émerge de la fabrique de l'altérité et vice versa.

La catégorie « femme » est le produit d'interactions entre des personnes identifiées socialement comme « hommes » et comme « femmes » à partir d'une relation de pouvoir inégale. La fameuse affirmation de Simone de Beauvoir « On ne naît pas femme, on le devient »<sup>25</sup> nous rappelle que « l'homme » s'y trouve considéré comme une catégorie absolue et autoréférentielle, alors que la « femme » ne se définit que par sa relation à « l'homme » et n'est construite qu'en tant qu'« autre » de l'homme. Cette catégorie « femme » ou « autre », en tant que telle, nie toute valeur positive au fait d'« être femme ». L'homme est la subjectivité par essence, la femme est inessentielle ; il est sujet, elle est autre ; il est agent, elle est objet ; il est parfait, elle est incomplète, et ainsi de suite. Beauvoir soutient que l'homme gagne son statut métaphysique de l'Un, dans la mesure où la femme n'est rien. C'est ce rapport

24. Debonneville, 2016, p. 72.

25. Beauvoir, 1949, p. 13.

de force inégal que l'institution de deux catégories sociales différentes décline et produit. La logique de genre, normalisée par la valorisation du masculin sous le masque de l'universel au sein de la relation entre le Sujet et ses autres, affecte et détermine des modalités différentes de la subjectivation pour les hommes et pour les femmes. Puisque les femmes ont été privées de subjectivité propre, et définies dans leurs fonctions par rapport au Sujet « homme », la subjectivité des femmes est dès lors considérée par défaut, comme qualitativement inférieure à celle des hommes. Tout se passe comme si les femmes étaient à tel point dominées par les hommes qu'elles ne pouvaient qu'intérioriser les catégories mêmes dans lesquelles ces derniers pensent leur domination<sup>26</sup>. Les femmes sont réduites à un état de victimes, ce qui semble leur interdire la possibilité de se constituer comme Sujets.

Beauvoir prétend que la structure dyadique du soi comme un autre n'est pas d'emblée caractéristique du deuxième sexe, mais semble plutôt représenter une structure générale de l'existence. Elle défend le fait que la catégorie de l'altérité est aussi fondamentale que la catégorie du soi, car le soi est établi et la subjectivité atteinte uniquement dans le rapport à l'autre. De ce fait, la subjectivité comme transformation de l'individu socialement déterminé en instance créatrice de soi est autant présente chez les hommes que chez les femmes. Les manières de devenir sujet pour les femmes sont toutefois différentes de celles des hommes. La subjectivité des femmes est façonnée par les organisations sociales, la médiation culturelle et la domination masculine. Comme Teresa de Lauretis le souligne, la conscience d'être une femme est à la fois dans et en dehors de l'idéologie du genre<sup>27</sup>. L'ordre et la culture du genre offrent un espace où se situe la spécificité de la subjectivité et de la conscience des femmes. Si des femmes peuvent éventuellement elles-mêmes interpréter certaines qualités associées à la féminité comme essentielles à leur « être femme », elles sont aussi en mesure de conscientiser leur place subalterne dans la société vis-à-vis de la place dominante des hommes. Leur façon d'être une femme,

26. Bourdieu, 1998.

27. De Lauretis, 1990, 2007.

malgré les prescriptions sociales, est également en partie déterminée selon leur volonté. Les femmes sont actrices de leur propre vie et capables d'agir pour répondre à des contraintes extérieures dans leurs propres termes. C'est pour cette raison que De Lauretis affirme qu'un sujet féministe peut élaborer une conscience de soi par laquelle les femmes s'efforcent de situer leur position socio-historique, afin de pouvoir mieux s'en dégager.

Qu'elle aboutisse ou non à un positionnement explicitement féministe, l'affirmation de soi en tant que femme, en particulier pour les femmes migrantes, est une affirmation première en termes de subjectivation, car elle donne la priorité au rapport à soi sur le rapport à l'altérité ordonné par la domination patriarcale. Cette affirmation de soi se fait donc moins dans le rejet immédiat de la domination que dans l'affirmation de la primauté de l'expérience vécue d'une subjectivité dont le contenu était jusqu'alors défini de façon strictement négative dans l'ordre social. Autrement dit, il s'agit de placer la capacité pour les femmes de penser, d'agir, d'espérer ou de souffrir pour et par soi au cœur de leur rapport à soi. Cette conscience d'être des actrices morales, libres et responsables signifie pour les femmes qu'elles ne se considèrent plus comme des objets chargés de significations imposées de l'extérieur, mais comme des actrices dont le but principal est de se créer soi-même comme être libre. Les femmes deviennent alors capables de s'identifier par et pour elles-mêmes. Pour cette raison, l'affirmation « je suis une femme » ne signifie pas tant se définir comme différente de l'homme ou protester contre la domination masculine, mais plutôt refuser de séparer le fait d'être « une femme » de celui d'être sujet de ses propres pratiques, avec la capacité de s'autoreprésenter et de donner à cette figure le contenu qu'on a choisi. Ce choix est une preuve de liberté, de capacité à se définir, à se conduire et à s'évaluer dans le rapport à soi. La « femme » ne se définit dès lors plus seulement à travers les rôles que lui assigne une société où dominant les hommes. Par cette analyse, il s'agit donc de conférer une place centrale à la relation des femmes à elles-mêmes. Cela permet aussi de s'intéresser aux façons dont les femmes peuvent ou non mettre en avant leur expression de genre pour façonner leur subjectivité.



La subjectivité des femmes n'est en effet pas unique, elle se constitue selon différentes modalités. Comme le défend Ange-Marie Hancock, la subjectivité des femmes réside aux intersections des catégories sociales, ce qui est particulièrement crucial pour les femmes migrantes<sup>28</sup>. Les différentes origines et classes sociales déterminent l'expérience de la subjectivité des femmes à une intersection. Même si ces différences de catégories sociales créent de l'altérité, c'est aussi par cette conscience et cette reconnaissance de la différence que se déterminent le rapport à soi et la formation du sujet. Comme le souligne Bourdieu, par les *habitus* (la manière d'être, l'allure générale, la tenue, la disposition d'esprit, etc.), les subjectivités se différencient les unes des autres dans leur dimension corporelle, se valident elles-mêmes et jugent les autres<sup>29</sup>. Ainsi, les groupes d'individus déterminent alors leurs appartenances et se créent en tant que groupes raciaux ou groupes de classe sociale différents les uns des autres. L'*habitus*, qui implique l'inscription de normes culturelles genrées, de classes et de discriminations ethniques ou raciales, détermine la subjectivité des individus et des groupes. Or, à cause de la différence d'origine telle qu'elle se trouve « ethnicisée » ou « racialisée » par un rapport social excluant, les normes et les pratiques de genre et de classe sont différenciées. De plus, pour des classes sociales différentes, les comportements ou les consciences de genre, de race, d'ethnicité peuvent ne pas être envisagés de la même manière. Pour certaines femmes, la race, l'ethnie a la priorité sur le genre dans leur façon de définir leur subjectivité et le fondement de leur identité ; pour d'autres, le genre peut avoir la priorité ; ou bien encore c'est peut-être l'ethnie ou la culture d'origine qui a la priorité à tel moment déterminé<sup>30</sup>. Quelles que soient ces priorités, ces identités ou catégories sociales ne sont pas détachables les unes des autres. De ce fait, dans le cas de la migration, nous ne pouvons pas parler de « vrai sujet » sans considérer l'intersection de la conscience ou des revendications des différentes catégories sociales de migrant-e-s entre le genre, la race, l'origine ethnique et la classe.

28. Hancock, 2007.

29. Bourdieu, 1972.

30. De Lauretis, 1990.

Or, dans le processus de migration, il y a indubitablement une interconnexion culturelle<sup>31</sup>. Les différences de contextes socioculturels entre la Chine et la Suisse impliquent nécessairement une acculturation<sup>32</sup>, une adaptation des immigrées chinoises à la société d'accueil. De ce fait, est-il pourtant légitime de parler d'une catégorie de migrant-e-s comme complètement « autre » par rapport aux groupes locaux en termes de compréhension et de pratiques ? Suivant cette étude, il me semble que la subjectivité des migrant-e-s est plutôt déterminée par l'incorporation de plusieurs cultures ou par la reformulation d'*habitus* entre la société d'origine et la société d'accueil.

Les catégories sociales, y compris dans l'expérience de la migration, ne sont donc pas la cause de certains comportements, mais plutôt l'effet négocié socialement de certaines pratiques. Les individu-e-s peuvent remplir des catégories sociales et celles-ci peuvent rendre certains traits visibles pour ces personnes. En d'autres termes, ces catégories sociales peuvent aussi faire partie du positionnement des subjectivités migratoires. Les recherches qui s'intéressent à la migration des femmes se focalisent trop souvent sur la seule analyse de leur situation de victimes de différentes formes de stratification, domination ou discrimination dans la société d'accueil, mêmes lorsqu'elles s'appuient sur une approche intersectionnelle. Certes, elles posent la question de la façon dont ces femmes migrantes luttent contre les injustices subies dans la société d'accueil et comment elles résistent activement contre les discriminations rencontrées dans tous les aspects de la vie post-migratoire, en tenant compte de leur capacité d'agir. Pourtant, employer l'approche de l'intersectionnalité ne doit pas simplement consister à inclure une pensée additive en termes de rapports de pouvoir des catégories sociales de l'oppression, mais doit prendre en compte la notion même de pouvoir, qui favorise les processus de subjectivation. Il s'agit donc de questionner comment la reconfiguration des relations de pouvoir sera possible dans le processus de subjectivation et dans les relations entre les positions de sujets et de catégories sociales, comme nous venons de le voir. Les femmes migrantes

31. Ong, 1999.

32. Berry, 1997, 2003.

mobilisent souvent des catégories sociales qui semblent uniquement définies par l'exclusion, comme stratégies de pouvoir pour subvertir ou transformer leur statut négatif. Ainsi, dans le processus de subjectivation, les endroits d'intersection des catégories sociales telles que le genre, la nationalité, la classe et l'ethnie peuvent être faits, défaits, refaits, réalisés, cités, reproduits et transgressés dans différents contextes sociaux et discursifs. Cette recherche défend donc une approche d'intersectionnalité dans un sens positif, qui ne s'inscrit plus dans la seule analyse des modalités de l'oppression, mais qui s'intéresse à la complexité des processus de subjectivation des femmes migrantes dans leur propre rapport à soi et aux autres.

### PRATIQUES TRANSNATIONALES

Dans le processus du sujet s'articulant avec l'autre, il ne s'agit pas simplement de la reconnaissance de soi par les autres en tant que sujet ou en tant qu'autre d'une catégorie sociale différente, mais également d'une relation réciproque avec les autres. Le sujet individuel n'a d'existence que conçu comme rapport, comme relation avec l'altérité. Tout au long de leur vie migratoire, les migrant-e-s doivent trouver un équilibre entre leurs relations interpersonnelles, à la fois dans la société d'accueil et dans la société d'origine ; il s'agit en particulier du maintien des relations familiales avec le pays d'origine. De plus, les relations genrées se reconfigurent d'une manière différente à l'échelle transnationale entre les migrant-e-s et les personnes restées dans le pays d'origine, comme le souligne De Oliveira Assis dans sa recherche sur la migration des femmes brésiliennes aux États-Unis :

En incorporant la catégorie « genre » dans l'analyse des flux migratoires, la migration n'est plus vue comme un choix rationnel d'individus isolés, mais apparaît comme un processus impliquant des réseaux de relations sociales, qui incluent des stratégies de groupes de membres de la famille, d'amis ou de personnes de la même communauté.<sup>33</sup>

33. De Oliveira Assis, 2014, p. 42. La citation originale en anglais : « *By incorporation the category "gender" into the analysis of migratory flows, migration is no longer seen as a rational choice of isolated individuals, but emerges as a process involving networks of social relations, which include strategies of groups of family members, friends or people from the same community.* »

Cette dernière recherche mène une analyse complexe afin de démontrer que la constitution d'un domaine de relations transnationales permet également de nouveaux arrangements familiaux et de genre. Les femmes s'intègrent dans les réseaux de migration et apparaissent comme des agents clés à travers l'articulation des liens relationnels entre « ici » (la société d'installation) et « là » (la société d'origine)<sup>34</sup>. Dans ces relations intimes, la subjectivité entre les femmes émigrées et les personnes restées dans le pays d'origine se reconstitue. La relation intersubjective survit à la fois matériellement et émotionnellement. De ce fait, la distance entre les personnes émigrées et les gens restés au pays entraîne aussi de grandes transformations pour les sujets qui vivent cette expérience.

Comment les « ruptures dans les relations interpersonnelles »<sup>35</sup> affectent-elles les pratiques de mobilité spatiale, les subjectivités et les expériences quotidiennes des migrant·e·s? Paul Green analyse la subjectivité poreuse et l'expérience à travers trois lieux clés de l'intimité, qui sont l'examen « des relations conjugales, des liens de parenté plus larges et transnationaux, ainsi que les imaginaires interpersonnels de la propriété situés dans et à travers les espaces nationaux »<sup>36</sup>. La subjectivité des migrant·e·s est constituée par des expériences de mobilité complexes et multicouches et également par des liens poreux, à travers le passé, le présent et l'avenir potentiel. Les relations interpersonnelles dans la formation de la subjectivité des migrant·e·s et dans leur expérience de vie sont donc à la fois dans l'espace et dans le temps. De ce fait, je mobiliserai la théorie classique en étude de migration concernant le transnationalisme, afin de comprendre la constitution du sujet au-delà des frontières. Dans cette théorie, il ne s'agit pas simplement de comprendre les relations interpersonnelles au niveau transnational, mais également toutes les ressources matérielles, les activités ainsi que les valeurs mobilisées dans tous les aspects de la vie des migrant·e·s à l'échelle transnationale qui façonnent la subjectivité de l'individu. Je me focaliserai particulièrement sur

34. *Idem.*

35. Green, 2015. La citation originale est en anglais: « *disjunctures in interpersonal relationships* ».

36. *Idem.*, la citation originale en anglais: « *Couple relationships, broader, transnational kinship ties and interpersonal imaginings of property situated within and across national spaces.* »

le développement de cette théorie à travers différents courants en études de migration.

Dans le but d'établir un nouveau modèle conceptuel d'interprétation de la migration contemporaine, Glick Schiller, Basch et Szanton-Blanc ont introduit la théorie du « transnationalisme », soit les processus par lesquels les immigrants construisent des champs sociaux qui relient leur pays d'origine et leur pays d'installation, et le concept de « transmigrants », qui développent et entretiennent des relations multiples, familiales, économiques, sociales, organisationnelles, religieuses et politiques, dépassant les frontières<sup>37</sup>. Selon Nina Glick Schiller, la migration actuelle est un processus dans lequel les immigrant-e-s sont constamment impliqué-e-s dans de multiples réseaux sociaux personnels, activités et modes de vie, liés à la fois à leur société d'accueil et à leur société d'origine; il est de plus en plus fréquent que ces deux sociétés soient regroupées dans un même champ social où les frontières nationales s'estompent et se croisent tous les jours<sup>38</sup>. Les transmigrant-e-s se situent au sein de réseaux sociaux personnels multi-situés entre la société d'origine et la société d'accueil, et développent des identités multiples et fluides<sup>39</sup>. En conservant de nombreuses identités raciales, nationales, ethniques différentes, les transmigrant-e-s sont en mesure d'exprimer leur résistance face aux situations politiques et économiques mondiales défavorables, même s'ils ou elles s'adaptent à des conditions de vie marquées par la vulnérabilité et l'insécurité<sup>40</sup>. Ceci m'incite à penser la capacité d'agir des transmigrant-e-s à une échelle transnationale.

Dans le processus migratoire transnational, les migrant-e-s sont capables de créer des réseaux relationnels sociaux complexes ou des espaces transnationaux impliquant plus de deux États-nations. Ceci signifie une rupture des frontières, puisque deux ou plusieurs États-nations sont impliqués. Thomas Faist distingue trois formes d'espaces sociaux transnationaux dans lesquels des combinaisons de liens sociaux et symboliques et des réseaux d'organisation peuvent être trouvés entre deux lieux géographiquement et

37. Glick Schiller *et al.*, 1992; Basch *et al.*, 2000.

38. Glick Schiller, 1997, p. 158.

39. Glick Schiller *et al.*, 1995, p. 1.

40. Glick Schiller *et al.*, 1992, p. 11; Glick Schiller, 1997, p. 164.

internationalement distincts : il s'agit des échanges transnationaux de réciprocité et de solidarité fondés sur la parenté et la communauté, des circuits transnationaux et des communautés transnationales<sup>41</sup>. Ces espaces dénotent des processus sociaux dynamiques, et non des notions statiques de liens et de positions. Les processus culturels, politiques et économiques dans les espaces sociaux transnationaux impliquent l'accumulation, l'utilisation et les effets de diverses sortes de capital : le capital économique, le capital humain tel que les diplômes, les compétences et le savoir-faire, et le capital social, ressources inhérentes ou transmises par les liens sociaux et symboliques<sup>42</sup>.

Dans les espaces sociaux transnationaux, les migrantes et les migrants, selon Faist, sont comme les « *translated people* »<sup>43</sup> qui sont continuellement engagés dans la traduction de langues, de cultures, de normes et de liens sociaux et symboliques. Ils forgent leur sens de l'identité et de leur communauté non par la perte ou par la simple reproduction, mais plutôt comme quelque chose d'à la fois nouveau et familier, et comme un mélange transculturel ou un bricolage de pratiques et de cultures du pays d'origine et de la société d'accueil<sup>44</sup>. De ce fait, les migrantes et migrants vivent simultanément dans deux mondes ou entre deux cultures, comme le souligne Faist : ces personnes vivent dans divers espaces sociaux transnationaux où elles sont engagées dans des processus d'adaptation plus fluides, complexes et syncrétistes.

Dans ma recherche, je cherche à comprendre comment les subjectivités transnationales des personnes migrantes sont façonnées par des facteurs de structure sociale et par les positions sociales dans lesquelles elles sont ancrées. En me fondant notamment sur l'existence des espaces sociaux transnationaux de Thomas Faist, je défends la pertinence de décrire la subjectivité transnationale à partir des pratiques qui permettent de former des relations sociales transnationales et des classifications cognitives, considérant leur appartenance à un espace transnational. Ces pratiques impliquent

41. Faist, 1998, pp. 220-221.

42. *Ibid.*, p. 216.

43. *Ibid.*, p. 239.

44. *Ibid.*, p. 234.

et constituent un mode d'action et de performance dans les différentes activités et constructions sociales transnationales, autant que dans les façons de penser, de ressentir leurs sentiments d'appartenance.

Je souligne que les pratiques transnationales des personnes migrantes sont associées à des schémas de transformation qui concernent, selon la définition de Steven Vertovec, d'une part ce qu'il appelle une « *bifocality* » et d'autre part des défis des « *identities-borders-orders* »<sup>45</sup>. Il s'agit tout d'abord de montrer que la conscience des personnes migrantes est marquée par une identification double ou multiple, puisqu'elles sont simultanément « *here* » et « *there* » du fait des réseaux dans lesquels elles s'insèrent et qu'elles font exister. La conscience de la multi-localisation stimule alors le désir de se connecter avec d'autres et creuse le tracé de ces formes de relationnalité. Les doubles orientations ayant une influence considérable sur la vie familiale transnationale, celles-ci peuvent continuer à affecter l'identité des générations suivantes. Cependant, cette « *bifocality* » ne se limite pas simplement aux liens relationnels entre « *ici* » et « *là-bas* », mais concerne également le transfert des capitaux matériels et culturels qui participent à la production des « *identities-borders-orders* », dans la mesure où se mêlent les traductions culturelles du pays d'origine et du pays d'accueil. La reproduction culturelle dans la vie quotidienne ainsi que l'engagement économique et politique simultané dans les deux pays produisent ensemble une nouvelle interprétation de l'identité de soi, qui forge la subjectivité de ces personnes dans la société d'accueil. En plus de comprendre la construction du sujet-migrant à travers les pratiques transnationales migratoires contemporaines, je défends donc la nécessité d'interpréter également leur subjectivité transnationale en lien avec l'évolution des technologies de communication et des transports, de la division internationale du travail, de nouvelles formes de cultures mondiales, ainsi que de l'évolution des politiques et des pratiques nationales et internationales en matière de citoyenneté<sup>46</sup>.

45. Vertovec, 1999, 2004, 2009.

46. Levitt, 2001.

En mobilisant la théorie du transnationalisme, ma recherche vise à démontrer comment les immigrées chinoises en Suisse participent à un engagement social, économique et politique au-delà des frontières. Il s'agit de comprendre comment les forces sociales, économiques, politiques et culturelles agissant à différentes échelles spatiales et temporelles façonnent les pratiques transnationales des migrantes chinoises, ainsi que leurs implications. Comment cette interaction de multiples forces transforme-t-elle la pratique de la citoyenneté et des identités, tant pour le *devenir* sujet-migrant de ces Chinoises que pour la société d'accueil? Comment les identités et les relations de genre sont-elles renégociées et transformées par les pratiques transnationales<sup>47</sup>? Il est indispensable de reconnaître dans le transnationalisme non seulement une intensification du mouvement entre des positions qui seraient toujours préalablement définies, mais également un processus susceptible d'évoluer et de se transformer, en fonction d'un ensemble de facteurs tels que l'accès au travail et aux services sociaux ainsi que la renégociation des relations humaines: les relations interpersonnelles entre les migrant-e-s et leurs familles restées dans le pays d'origine et les relations entre les migrant-e-s et la société en général. C'est cette compréhension du concept qui nous permet de repenser non seulement la subjectivité des migrant-e-s à travers leurs relations interpersonnelles au niveau transnational, mais également leurs processus de subjectivation dans les différentes pratiques transnationales.

En outre, très peu de recherches questionnent la théorie du transnationalisme à partir de la perspective du genre. La plupart d'entre elles se focalisent plutôt sur les analyses des pratiques transnationales comme détachées de subjectivités singulières, afin de mieux comprendre le changement dans les relations de genre et l'identité genrée des migrant-e-s. Bien que je m'appuie au départ sur des analyses similaires en utilisant la théorie du transnationalisme, cette recherche s'intéresse également à la question de savoir si le genre conditionne une forme particulière du transnationalisme, notamment en ce qui concerne les femmes.

47. Massey, 1999; Faist, 2000.



## DEVENIR SUJET-MIGRANT EN CONTINU

Conformément aux approches théoriques exposées ci-dessus, je voudrais insister sur l'importance d'analyser le parcours migratoire des immigrées chinoises en Suisse dans une perspective transnationale: en plus d'intégrer l'intersection du genre, de l'origine nationale et de la classe dans la description de leurs rapports sociaux et interpersonnels, cette perspective propose aussi d'examiner l'architecture du soi et les processus de subjectivation de ces femmes, dont les pratiques et représentations d'elles-mêmes et des autres possèdent leur temporalité propre. En prenant en compte le concept de l'autonomie individuelle tout en m'interrogeant sur la réalisation de soi et la subjectivité de ces femmes, qui sont dans un système de formation d'identités sociales elles aussi en mouvement, je propose une approche théorique du *devenir* sujet-migrant aux prismes transnational, intersectionnel et interpersonnel comme un processus ou «devenir» continu.

En m'appuyant sur la théorie de la subjectivité élaborée par Foucault et les théories féministes de la «capacité d'agir» qui cherchent aussi à penser le développement du sujet, je me propose donc de construire une approche intersectionnelle et transnationale, définissant le sujet-migrant comme un être en soi en tension dans les diverses relations de pouvoir existant à tous les niveaux, domestique, politique, social, économique et culturel, de la vie migratoire. Migrer n'implique pas seulement des changements pour ces femmes: ce processus engendre également une subjectivation, qui se prolonge avant et après l'action de migrer. Le processus de subjectivation avant la migration consiste notamment en un désir de «pouvoir émigrer» pour atteindre un but économique, familial, éducatif ou professionnel, etc. La subjectivité comme espace entre l'*agency* des personnes migrantes et les contraintes structurelles dans la société d'accueil détermine alors la prise de décision de ces femmes à émigrer, ainsi que la façon dont elles veulent et vont tenter de vivre. En même temps, les politiques d'immigration ainsi que les discours du pays d'accueil sur les pratiques migratoires participent à la construction de leur subjectivité, en positionnant leurs choix quant aux stratégies et moyens de migrer, à l'acquisition d'une légitimité ou d'un droit de résidence, ou encore par rapport au choix du travail ou du mode de vie.

Au moment de la migration, le sujet-migrant est en transition entre plusieurs façons d'être et travaille à l'émergence de nouvelles façons d'être pour sa vie future dans la société d'accueil. Dans la vie post-migratoire, les relations de pouvoir se présentent d'une autre manière à cause du déplacement des normes de genre, des contraintes de la politique publique concernant leurs droits, ainsi que des contraintes spatiales vis-à-vis de et dans la société d'accueil. La subjectivité des migrantes se construit à l'intersection de leurs identités de genre, d'origine, de race et de classe et donne ainsi forme à leurs émotions et affects, dans le désir de construire un lieu pour soi et une image de soi dans les rapports aux autres, noués au sein de la société locale. Cette subjectivité sera ensuite traduite en formes de résistance, d'assujettissement ou d'incorporation des normes locales dans les pratiques d'intégration sociale, professionnelle et culturelle dans la société d'accueil, mais aussi dans le réseau plus étendu des activités transnationales. Des nouvelles formes d'être en tant que sujet pour les femmes chinoises en Suisse seront ainsi forgées dans ce processus de subjectivation. Néanmoins, la formation de sujet demeure toujours inachevée, car cette nouvelle façon d'être ou cette nouvelle figure de sujet dans la vie post-migratoire va générer des éléments nouveaux, eux-mêmes susceptibles d'être transformés plus tard d'une autre façon, selon les contextes et l'apparition de nouvelles mailles du pouvoir.

Dans le processus de «devenir» du sujet-migrant, ses différentes figures tournent autour du souci de soi, de ses émotions, de l'expression de ses désirs, de sa propre estime et de son autodétermination. De ce fait, nous ne pouvons pas parler d'une figure de sujet unique pour toutes les femmes migrantes. Ces figures ou ces façons d'être ne sont pas réductibles à une stricte résistance à l'assujettissement par la réaction et à l'affirmation de soi dans un contexte donné, ni à un enfermement dans une soumission, dans une image de soi négative et une passivité face aux difficultés rencontrées. Par-delà ces deux visions positive ou négative, ces deux façons d'être renvoient à la légitimité du sujet quant aux modalités de sa propre autonomie et de sa capacité à être lui-même.

Cette reconfiguration de la théorie du *devenir* sujet-migrant me permet de mieux comprendre les formes et les modalités du

rapport à soi et aux autres par lesquelles les femmes migrantes chinoises se constituent et se reconnaissent comme sujet à travers leurs histoires et expériences personnelles et collectives. Ma recherche analyse alors les processus et l'ensemble des conditions qui assujettissent les migrantes, mais qui sont aussi le moyen même par lequel elles acquièrent une capacité d'agir pour résister aux rapports de pouvoir à différents niveaux. J'essaierai alors de dévoiler, dans la formation du rapport à soi et des processus de subjectivation, les activités de formes, de normes et de logiques de pouvoir au travail dans le *devenir* sujet-migrant de ces femmes. Il s'agit donc d'étudier les formes de subjectivisation et les formes de constitution de soi surgissant à travers les techniques de savoir-pouvoir, les techniques des identités et les techniques du rapport à soi, en observant les pratiques concrètes qui forment et informent leur vie quotidienne. Pour revenir à mon questionnement féministe, je me demande aussi comment le genre, en tant que structure sociale dans laquelle la capacité d'agir se situe, façonne la décision des femmes chinoises à émigrer en Suisse. Comment réagissent-elles vis-à-vis des rapports de genre définis dans la société chinoise à travers leur émigration et comment interprètent-elles, se réapproprient-elles ou résistent-elles aux rapports de genre définis dans la société suisse? Également, comment contribuent-elles à reproduire leur propre domination à travers le processus de la subjectivation, comment habitent-elles, résistent-elles ou subvertissent-elles les significations dominantes de certaines pratiques politiques, sociales et culturelles pour se les réapproprier en fonction de leurs propres intérêts et objectifs?

En réfléchissant à la question de la participation de la migration des femmes au renforcement du système de genre patriarcal à une échelle transnationale, il s'agit aussi de comprendre pourquoi et comment les femmes migrantes acceptent de se soumettre aux normes de genre dans la société d'accueil, voire de réaffirmer leur rôle genré, sans pour autant être privées de capacité d'agir. Dans de nombreux cas, il se pourrait bien que pour les chercheuses féministes du Nord, la situation dans laquelle les femmes migrantes vivent est si problématique et injuste qu'il faut en quelque sorte mettre avant tout l'accent sur leur apparente soumission et leurs

difficultés aliénantes. Cependant, les femmes migrantes chinoises ne semblent pas reconnaître qu'elles subissent pareille oppression. Ne seraient-elles donc pas conscientes de l'importance de ces problèmes sociaux? En fait, si nous voulons comprendre comment elles-mêmes observent et interprètent leur propre vie, il faut examiner leur subjectivité et les laisser parler, dans leurs propres termes, des obstacles qu'elles peuvent rencontrer.

## **DÉFENDRE UNE ETHNOGRAPHIE FÉMINISTE**

Cette recherche s'inscrit dans une perspective ethnographique. Utiliser l'ethnographie permet de documenter et de capturer qualitativement les phénomènes sociaux du contexte migratoire à l'aide de diverses méthodes et sources. Cette discipline est également considérée comme particulièrement bien adaptée aux études migratoires dans une perspective transnationale<sup>48</sup>. Cependant, elle a été trop souvent rabaissée à une simple méthode parmi d'autres dans le domaine de la sociologie. À travers un terrain de recherche atypique dans une perspective féministe, je défends que l'ethnographie n'est pas uniquement définie par des techniques et des procédures telles que la longueur et l'intensité de l'observation participante, la combinaison des entretiens semi-structurés, l'analyse historique, les questionnaires, les enquêtes et l'utilisation d'un journal de recherche<sup>49</sup>. Elle est davantage une approche intellectuelle qu'une méthode, qui se définit par sa relation avec certaines positions théoriques.

L'idée essentielle de cette recherche est d'illustrer les trajectoires migratoires des immigrées chinoises en Suisse, les contextes sociaux spécifiques de leurs migrations, leurs points de vue et valeurs quant à la vie publique et la vie privée, les émotions qu'elles associent à leurs trajectoires migratoires, ainsi que le processus de leur subjectivation. Afin d'arriver à cet objectif, les expériences et les voix des migrantes elles-mêmes sont essentielles: en considérant que l'ethnographie repose sur l'attention portée au quotidien et à la connaissance intime des communautés et des groupes en

48. Merry *et al.*, 2019, p. 4.

49. Rooke, 2016.

face à face<sup>50</sup>, il est ainsi particulièrement pertinent de conduire une recherche auprès de ces femmes en récoltant des informations sur leur vie quotidienne. Cependant, la méthode traditionnelle de l'ethnographie, fondée sur l'observation participante, ne convient pas à mon objet de recherche : en effet, les participantes habitent séparément et à une grande distance les unes des autres. Cela ne suffit cependant pas à rejeter la pertinence de toute approche ethnographique : les limites de l'observation participante doivent simplement être surmontées par le recours à une autre méthode ethnographique, qui est celle que je m'attache à défendre ici.

#### TERRAIN ET DONNÉES DE RECHERCHE

Dans l'objectif de récolter les histoires de vie des immigrées chinoises en Suisse, j'ai choisi la méthode de l'entretien biographique. Sachant qu'elles se réunissent presque toutes dans les différents groupes de discussion sur la plateforme numérique de réseaux sociaux chinoise – WeChat – afin de partager des informations pratiques pour la vie quotidienne, j'ai envoyé des annonces dans ces différents groupes dont je fais partie. Les enquêtées de cette recherche m'ont elles-mêmes contactée lorsqu'elles ont vu mes annonces. Ensuite, j'ai utilisé l'effet « boule de neige » en leur demandant de me recommander à leurs connaissances qui pourraient entrer dans le champ de ma recherche, afin qu'elles puissent me contacter. Même dans ce cas, les personnes recommandées préféreraient toujours utiliser WeChat pour établir un premier contact avec moi. Je possède par conséquent tous les contacts WeChat de mes enquêtes, car, pour toutes, la première rencontre s'est passée sur ce site. Je considère que cette situation était à la fois appropriée à ma recherche et avantageuse pour sa conduite, car les entretiens comprenaient des questions personnelles : établir un rapport de confiance au préalable était très important pour assurer le bon déroulement de l'entretien. En effet, une fois que nous sommes devenues « amies », la plupart d'entre elles sont allées voir ma page « *Moments* » pour me connaître. Comme l'une d'elles, Suzhen, me l'a affirmé :

50. Marcus, 1995.

J'ai regardé ta page «*Moments*», je te juge comme une personne correcte, je peux alors te faire confiance pour te raconter ma vie!

L'une des caractéristiques majeures de cette recherche implique en effet un travail de longue haleine pour établir des relations réciproques et à long terme fondées sur la confiance et les relations<sup>51</sup>. L'établissement de la relation sur WeChat entre les participantes et moi n'a pas servi qu'à la mise en contact en amont de l'entretien : elle a également permis la conversation informelle avant et après les entretiens autour du sujet de la vie migratoire, et m'a donné aussi la possibilité de les recontacter pour leur demander de compléter certaines informations de leurs récits de vie.

Grâce à cette facilité d'accès, j'ai interviewé 52 personnes entre juin 2016 et novembre 2017. La plupart des entretiens se sont déroulés dans le lieu de résidence de ces femmes ou dans des cafés. Les personnes interrogées ont entre 27 et 56 ans (âge de l'année de l'entretien). Bien qu'un échantillon de 52 personnes ne puisse évidemment pas être représentatif de l'ensemble de la population des femmes chinoises en Suisse, l'effet de saturation constaté permet néanmoins de comprendre dans une certaine ampleur les caractéristiques principales de cette migration, avec une perspective dynamique de genre. De plus, l'objectif de cette recherche n'est bien sûr pas de généraliser le phénomène de la migration des femmes chinoises en Suisse, mais plutôt d'analyser les modalités, stratégies et pratiques de la vie migratoire à un niveau multidimensionnel. La grande variation d'âge entre les personnes interrogées permet d'illustrer les différentes expériences de vie migratoire et les représentations genrées liées à l'âge et à la génération. Cela enrichit mes analyses, notamment en ce qui concerne le vécu des femmes nées sous la politique de l'enfant unique en Chine (en principe la génération post-1980) et les autres.

Par ailleurs, avant d'engager les personnes interviewées, je n'avais pas l'intention de recruter dans un groupe de haut niveau d'éducation et d'introduire par là même un biais dans ma recherche. Pourtant, toutes les femmes participantes ont un niveau

51. O'Reilly, 2008.

d'éducation assez élevé et possèdent toutes un diplôme d'études supérieures: quatre d'entre elles détiennent un doctorat, 27 une maîtrise et 21 une licence. La plupart d'entre elles sont issues de la classe moyenne et elles ont toutes fait l'expérience d'au moins un mariage. Parmi ces 52 personnes, 27 sont mariées à des Suisses, 10 ont fondé une famille avec des Européens qui résident de façon permanente en Suisse et 15 sont en ménage avec leur partenaire chinois. Parmi ces femmes, 14 ont obtenu la nationalité après plusieurs années de vie en Suisse.

L'usage de WeChat dans cette recherche ne s'est pas limité au seul processus de recrutement, qui m'a permis d'avoir un corpus riche. Il m'a également ouvert l'esprit pour le développement d'une méthodologie plus multi-située. Dans un premier temps, je n'avais pas véritablement évalué quels autres avantages m'apporterait le maintien du contact avec mes enquêtées sur WeChat, ne m'étant tout d'abord pas particulièrement intéressée à leur utilisation de ce site dans leur vie quotidienne migratoire. C'est lors des premiers entretiens que j'ai découvert qu'elles l'utilisaient beaucoup pour le maintien de leurs relations personnelles, pour trouver un espace où s'exprimer sans gêne ou encore pour des raisons économiques... À travers WeChat, elles réussissent parfois à faire des choses compliquées à réaliser dans la vie «réelle», compte tenu des difficultés socioculturelles ou politiques qu'elles peuvent rencontrer. Plusieurs d'entre elles ont même insisté sur le fait que l'utilisation de WeChat fait partie de leur quotidien, qu'une part de leur vie ici s'y passe réellement. En considérant cela, je me suis donc permis d'approfondir ma connaissance de leurs usages de WeChat. En d'autres termes, cela m'a amenée à envisager, puis à construire une ethnographie en ligne sur WeChat.

Faire une ethnographie sur WeChat n'est cependant pas simple, car il est toujours délicat de parler de la vie dans l'espace virtuel par rapport à l'espace physique réel. Les recherches ethnographiques en ligne ont toujours tendance à se focaliser de façon trop unilatérale sur des communautés d'utilisateur-trice-s d'un site particulier et à décrire exclusivement leur vie sur ce site. Souvent, la vie hors ligne de ces utilisateur-e-s est considérée comme séparée, du fait que la «réalité» et internet sont considérés a priori comme deux

espaces différents. Or, justement, Jurgenson soutient que la tendance à considérer ces deux espaces comme deux mondes séparés, virtuel et réel – ce que Jurgenson appelle le « *digital dualism* » –, est défectueuse<sup>52</sup>. De ce fait, le travail de terrain ethnographique sur internet doit consister en un mélange d'observations en ligne et hors ligne<sup>53</sup>: il faut prendre en compte le caractère nécessairement multisitué de l'ethnographie sur internet<sup>54</sup> afin de rendre compte des pratiques dans leurs continuités et discontinuités. Dans ma recherche, l'ethnographie sur WeChat de la vie des femmes chinoises en Suisse n'est donc pas séparée de leur vie dans l'espace « réel ». Il serait même inadéquat de se concentrer seulement sur l'espace numérique, car pour construire un compte rendu exhaustif d'un phénomène social ou d'un groupe social, il faut que les chercheur·e·s suivent également les utilisateur·trice·s derrière l'écran<sup>55</sup>.

Sachant que les ressources substantielles de cette recherche viennent des récits de vie de ces femmes et que ce sont elles qui mettent spontanément en avant l'utilisation de WeChat dans leur vie quotidienne, la vie dans l'espace numérique ne peut donc jamais être séparée de façon étanche de la vie « réelle » hors ligne. Cela correspond tout à fait à la proposition de Marcus lorsqu'il défend une ethnographie *multi-sited*<sup>56</sup>. Sur le plan méthodologique, il s'agit pour lui de « suivre » avant tout les personnes, les choses, la métaphore, l'histoire, l'allégorie, la vie ou la biographie, etc.<sup>57</sup> Pour ce faire, parallèlement au fait de « suivre » les enquêtées à travers leur récit de vie, j'ai décidé de les « suivre » sur WeChat en pratiquant une observation en ligne complémentaire.

Le contenu que j'observe sur WeChat se fonde essentiellement sur les dires de mes enquêtées pendant l'entretien ethnographique. Il concerne avant tout deux phénomènes incontournables de leur vie: la vie communautaire à travers les conversations et les événements organisés dans les différents groupes de discussion via des échanges de messages d'une part, la vie présentative et sentimentale

52. Jurgenson, 2012.

53. Garcia *et al.*, 2009; Hallett et Barber, 2014.

54. Hine, 2007, 2011; Stirling, 2017.

55. Miller et Slater, 2000.

56. Marcus, 1995.

57. Airoldi, 2018, p. 666; Marcus, 1995.



sur la page de publication «*Moments*» d'autre part. Comme je suis membre de ces mêmes groupes, j'ai pu observer non seulement comment elles vivent leur appartenance à la communauté chinoise en Suisse, mais également et dans un sens plus général comment elles se servent de cette fonction de WeChat dans leur vie quotidienne et comment la communauté chinoise se construit en Suisse. Cette observation complète de façon cruciale les données que j'ai obtenues des récits de vie de mes enquêtées sur la vie communautaire de ce groupe. Une fois que je suis devenue « amie sur WeChat » avec mes enquêtées, leurs pages de publications «*Moments*» se sont ouvertes à moi et l'observation de ces publications m'a servi de support, en miroir de ce qu'elles racontent sur la vie hors ligne. Pour ces différentes raisons, je considère donc que la méthode de l'observation virtuelle sur WeChat utilisée dans cette recherche présente toutes les caractéristiques d'une ethnographie virtuelle multi-située. Elle occupe dès lors une place cruciale dans ma recherche.

L'ensemble de données dans une telle recherche ne doit pas être utilisé abusivement. J'ai tout d'abord rassuré mes enquêtées et je leur ai confirmé que j'assumerai mes responsabilités si tel était le cas. En outre, je leur ai fourni un formulaire de consentement qui clarifie mes intentions quant à l'utilisation des données récoltées. Je leur assure la confidentialité et ce document peut également leur servir de preuve pour réclamation en cas de problème et d'abus dans l'utilisation de leurs données personnelles. De plus, l'intégrité des personnes interrogées doit toujours être garantie par la recherche. Dans le cas qui nous occupe, toutes les personnes interrogées ont été anonymisées.

Concernant les données de mes enquêtées, récoltées par le biais des pages de publication «*Moments*» sur WeChat, ouvertes à tous et toutes leurs ami-e-s/contacts sur le site, elles sont présentées comme dans des espaces publics. Pourtant, prenant en considération que leur contenu est parfois assez intime, je leur ai demandé l'autorisation d'observer leurs pages «*Moments*» et d'utiliser certains contenus sélectifs. Les réponses que j'ai obtenues ont été systématiquement positives. Certaines enquêtées ont même ajouté que le fait de publier des choses sur «*Moments*» fait partie

de leur vie ici et de leur biographie : si un contenu a été publié, c'est pour être lu et vu par un public. De plus, elles ont souligné qu'elles avaient déjà adopté un pseudo pour leur compte WeChat, qu'elles ne craignaient donc pas la diffusion publique de leurs « *Moments* ». Cependant, puisqu'il s'agit pour moi de faire l'articulation entre leur récit de vie et le contenu qu'elles publient sur la page WeChat « *Moments* », il me faut harmoniser l'anonymat de chacune avec son récit de vie. Je renomme alors le pseudo de chaque compte WeChat en lien avec la personne correspondante, pour maintenir la continuité des observations.

Le dernier espace susceptible de poser problème quant à la division public/privé pour cette observation réside dans l'utilisation des données des groupes de discussion sur WeChat dont je suis membre. Je ne pourrais pas demander une autorisation à tous les membres du groupe, du fait qu'ils sont souvent plus de 200 ou même 400. Et, en même temps, je dois considérer les obstacles potentiels concernant la question éthique mentionnée ci-dessus. Je constate que la plupart des membres utilisent un pseudo et cela me rassure déjà quant au risque d'espionner des informations personnelles. En me fondant sur les « *dires* » préalables de mes interlocuteurs, j'observe les éléments que mes enquêtées ont plus ou moins mentionnés pendant l'entretien et les discussions de groupe qui ont été menées par elles. Je considère que cette observation des discussions de groupe apporte de nombreux avantages à ma recherche. À travers mes observations, le phénomène de l'utilisation de WeChat et la vie communautaire dans le cyberspace de mes enquêtées sont ainsi mieux mis en évidence et permettent davantage d'exhaustivité à mon analyse.

#### DE PRATIQUE À SCIENTIFIQUE :

##### UNE ETHNOGRAPHIE CENTRÉE SUR LA PAROLE

En tant que Chinoise résidant en Suisse depuis un certain temps, j'apporte dans cette recherche un statut d'*insider* qui inclut mes propres réflexions quant à ma vie en Suisse, sans lequel je n'aurais pas pu formuler les questions de recherche dont je suis initialement partie. Je me suis fondée sur mes propres expériences de vie migratoire pour réfléchir et interroger le processus même de la recherche

dans le champ de l'étude des migrations. Étant donné que mon travail part d'une position partiellement fondée sur des hypothèses ontologiques et épistémologiques liées à mes propres expériences migratoires, j'ai réussi à éviter d'être aveugle face à la situation des autres migrantes, ce qui me permet de mieux comprendre leurs dits et les non-dits. En même temps, puisque j'ai un patrimoine culturel, linguistique, ethnique et social similaire à celui des personnes étudiées, il est plus facile pour moi de me faire accepter au sein du groupe pour recruter les enquêté-e-s.

Mon positionnement d'*insider* me donne un meilleur accès au « moi privé » des participant-e-s, et l'observation de la frontière entre le privé et le public est différente de ce qu'elle serait si un-e chercheur-e effectuait la même recherche en tant qu'étranger-ère vis-à-vis de ces personnes<sup>58</sup>. Mais, en tant qu'*insider*, je devais également être consciente que je pouvais dans certaines situations trop influencer mes enquêtées dans leurs réponses<sup>59</sup>. C'est aussi pour cela que j'ai choisi de laisser la libre parole au début de mon entretien, en leur proposant simplement de me parler de tout ce qu'elles voulaient raconter de leur parcours et de leur vie migratoire.

Cependant, par ma position d'*insider*, la nécessité de maintenir la distance peut constituer un défi pour moi, car une différenciation culturelle, sociale, spatiale peut permettre d'obtenir des résultats et des idées nouvelles<sup>60</sup>. La combinaison de la proximité et de l'éloignement, de l'inquiétude et de l'indifférence, sont au cœur de mes préoccupations d'objectivité dans la recherche. En effet, les enquêté-e-s choisissent parfois de dire ou de taire certains éléments selon que l'enquêteur-e est *outsider* ou *insider*. De plus, les chercheur-e-s *insiders* en migration, comme moi, sont souvent des migrant-e-s eux-mêmes ou des membres de minorités ethniquement marqué-e-s qui peuvent parfois omettre d'expliquer en détail ce que signifient leurs propos. Dans ce cas, il est tenu pour acquis de partager des identités ethniques. Ce qui semble compris et partagé à la fois par l'enquêteur-e et les participant-e-s n'est pas sujet à discussion. Par exemple, lorsque mes enquêtées déclarent « tu

58. Ganga et Scott, 2006.

59. Hodkinson, 2005.

60. Amit, 2000.

comprends... notre "culture" chinoise/ethnique... », elles font l'hypothèse que je sais de quoi elles parlent. Ma position d'*insider* m'a fait penser à tort ou à raison que c'était le cas, et cette identité partagée met en question l'homogénéité et la réification de l'appartenance ethnique. De ce fait, comme dans la plupart des recherches sur la migration menées par les chercheur·e·s migrant·e·s, j'ai eu tendance à privilégier l'ethnicité comme base d'identification partagée et comme point d'entrée pour revendiquer mon statut d'*insider*. Ainsi, j'ai été moins encline à questionner plus avant mes interlocutrices sur ce qu'elles entendaient par *culture*, notion répétée de nombreuses fois comme quelque chose de réellement existant.

En effet, la notion de la culture en sciences sociales est vaste et polémique : elle renvoie à l'ensemble des symboles, des significations, des valeurs et des manières de faire propres à un groupe ou à un domaine spécialisé<sup>61</sup>. L'approche sociologique de la culture souligne plutôt les notions de hiérarchie<sup>62</sup> et de légitimité<sup>63</sup>. Le courant des *cultural studies* explore, au contraire, les formes de résistance à la domination qui s'exercent dans le champ de la culture<sup>64</sup>. L'approche anthropologique insiste davantage sur le pluralisme et la relativité des valeurs et des contenus.

L'utilisation du terme « culture » est problématique dans le sens où il est très souvent mobilisé par mes enquêtées, et dans le même temps l'appréhender selon une position épistémologique non essentialiste est un véritable défi. Comme les autres chercheur·e·s chinois·e·s qui s'intéressent davantage au problème de l'identité culturelle ou de l'ethnicité des Chinois d'outre-mer, j'emploie le terme de culture avec une position d'*insider* toujours accompagnée d'une analyse critique, qui contribue à produire une recherche particulière et située. Le récit de vie permet d'éviter le biais de l'essentialisme, du fait que la culture et l'ethnicité chinoises dans cette recherche sont des termes employés par les enquêtées pour un positionnement et une affirmation de soi en quelque sorte.

61. Coulangeon, 2013.

62. Horkheimer et Adorno, 2013.

63. Bourdieu, 1979.

64. Williams, 1958 ; Hoggart, 1957.

La méthode du récit de vie comme entretien narratif a été menée principalement pour réaliser le terrain ethnographique. En effet, le récit de vie ne correspond pas aux approches ethnographiques traditionnelles en études de migration, qui orientent souvent les chercheur-e-s vers un travail dans lequel ils ou elles observent le terrain, puis le décrivent et enfin écrivent des histoires avec ou sur les migrant-e-s. Cependant, il existe également des études ethnographiques centrées sur des récits de vie. Par exemple, la première étude ethnographique de William Isaac Thomas et Florian Znaniecki sur les paysans polonais migrants en Europe et en Amérique a mobilisé principalement le récit de vie, pour les inviter à réfléchir sur leurs propres expériences migratoires afin de raconter ce qui leur est arrivé avec leurs propres mots<sup>65</sup>. Karen Fog Olwig, dans sa recherche, souligne qu'au travers du processus de l'entretien, les migrant-e-s peuvent ainsi mettre en œuvre leur propre compréhension culturelle de leur vie<sup>66</sup>. La narration à la première personne permet aux migrant-e-s de créer un sens cohérent quant à leur propre expérience dans un contexte non oppressif et distinct des impératifs de récit de soi (qui pourraient éventuellement conditionner la délivrance d'un statut administratif ou titre de séjour par exemple). Elle permet également aux chercheur-e-s d'avoir des idées plus précises sur les questions évolutives de la vie migratoire, en ce qui concerne le mouvement migratoire, le changement sentimental, le style de vie au quotidien et même l'identification de soi-même. En outre, le récit de vie en tant que mécanisme efficace peut aider les chercheur-e-s à surmonter les abstractions de la théorie de la migration et à comprendre le processus migratoire du point de vue des personnes migrantes elles-mêmes<sup>67</sup>.

Les récits de vie migratoire des Chinoises dans cette recherche correspondent tout à fait aux caractéristiques des entretiens ethnographiques, non seulement par leur forme narrative, mais également par le fait qu'ils permettent aux participantes de produire leur soi elles-mêmes par la parole: une représentation stable, authentique et sûre de soi leur permet de promouvoir et d'affirmer

65. Thomas et Znaniecki, 1974.

66. Olwig, 2003.

67. Brettell, 2003.

leur intériorité. Par conséquent, l'entretien pourrait également être considéré comme un moment de l'engagement ou un lieu de la participation des chercheur-e-s à la vie de la personne interrogée<sup>68</sup>. De plus, les entretiens ethnographiques sont menés dans le contexte d'une relation de confiance établie entre l'ethnographe et les participant-e-s : elle implique le respect les un-e-s des autres, c'est-à-dire une éthique de la recherche sensible à son positionnement. Cela ne peut se produire que lorsque l'ethnographe et les participant-e-s parviennent à se connaître et à établir des liens au fil du temps, grâce à plusieurs contacts ou conversations pendant lesquels un échange a été activé. De plus, les entretiens doivent être détendus et agréables pour garantir la possibilité de la narration.

Dans une ethnographie incluant l'observation participante, il n'est pas facile d'éviter une position autoritaire de l'ethnographe : du fait de sa position privilégiée à la fois à l'intérieur et à l'extérieur du terrain, il peut influencer les manières d'exprimer les voix des autres et les aspects sélectionnés pour montrer la vie des migrant-e-s<sup>69</sup>. En revanche, les récits de vie leur permettent de faire part de leurs expériences de vie et de leur réflexion de façon extensive. Dans ce cas, les ethnographes n'ont pas besoin de décrire ou de réécrire ces histoires, car ce sont les personnes migrantes elles-mêmes qui les construisent.

Étant donné que cette recherche s'intéresse à la construction et la reconstruction de l'identité genrée ainsi qu'à la subjectivation des immigrées chinoises en Suisse à travers le processus de migration, l'approche narrative est tout à fait adaptée à l'exploration de la construction de leur identité et de leur subjectivité, car les récits de vie sont souvent utilisés pour définir qui nous sommes<sup>70</sup>. Comme Gabriela Spector-Mersel le soutient :

Si un sentiment d'identité est atteint à travers les histoires que nous racontons à nous-mêmes et aux autres, non seulement

68. Hockey et Forsey, 2014.

69. Clough, 1992; Altheid et Johnson, 1998.

70. Somers, 1994.

l'identité est exprimée dans le récit, mais aussi et surtout, elle est aussi construite par celui-ci.<sup>71</sup>

De plus, le contenu des récits se présente comme le fruit du discours de chaque narratrice et, par là même, relève de leur volonté individuelle d'expression. Les narratrices sont pleinement les sujets de leur discours et se soucient d'elles-mêmes à travers eux, « sur soi et pour soi » : la « véridiction » mise en œuvre par le récit de vie justifie à son tour le « souci de soi » de ces personnes dans leur prise de parole. La manière de dire vrai sur soi et de mettre en avant tels éléments plutôt que d'autres par la narration est également une façon de se subjectiver, si l'on en croit Foucault au sujet de la subjectivité et de la vérité<sup>72</sup>. Dans cette recherche, la subjectivation ne reflète par ailleurs pas seulement ce que les migrantes chinoises disent au sujet d'elles-mêmes, mais également ce qu'elles choisissent de publier sur WeChat pour montrer ce qu'est leur vie, peut-être en accentuant quelques aspects sélectionnés, précisément pour s'affirmer en tant que sujets.

Cette recherche place totalement les enquêtées en position de sujets actifs en interaction avec moi-même. En tant que chercheuse, je pousse les narratrices à produire une réflexion sur soi, tandis que les récits de mes enquêtées me permettent réciproquement de réexaminer les théories visant à réaliser une recherche qui ne va pas à l'encontre de la justice sociale : je me soucie de leur vie. Ces moments d'entretien et d'analyse des données, ainsi que la production des écrits, permettent un processus de subjectivation pour moi-même, non seulement en tant que chercheuse pour la construction d'une théorie ou pour le renouvellement d'une compréhension d'un phénomène en le mettant différemment en lumière en sciences sociales, mais également en tant que migrante chinoise en Suisse : certains éléments des récits font écho à mon propre vécu.

De plus, mon analyse adopte une approche processuelle de la subjectivité, car je considère mes enquêtées comme des individus,

71. Spector-Mersel, 2011, p. 173. La citation originale est en anglais : « *If a sense of identity is attained through the stories we tell ourselves and others, not only is identity expressed in narrative, but also importantly, it is also constructed by it.* »

72. Foucault, 2001.

des corps de pensée sujets à des ressentis dynamiques, qui expérimentent et projettent leur propre changement de soi, parfois dans des directions contradictoires. En se déplaçant à travers l'espace et le temps du processus migratoire, les migrantes chinoises sont souvent confrontées à des situations nouvelles et vivent parfois dans des environnements très confortables, parfois dans des situations difficiles et injustes. À partir de leurs récits, je constate qu'elles adoptent cependant leurs identités de façon discursive, en négociant, improvisant, expérimentant et adaptant selon les contextes spécifiques leur présentation de soi, soulignant et minimisant des aspects particuliers de leur être. Elles peuvent cependant également être soumises à des positions vulnérables ou placées dans des circonstances extrêmes, qui provoquent des traumatismes profonds. L'analyse doit donc se focaliser le plus possible sur leur processus de subjectivation et leur « devenir » sujet.

Je qualifie cette ethnographie de « féministe », non seulement pour expliquer comment j'ai exploré mon terrain et comment je traite les données, mais également pour montrer ma position face à des sujets en devenir et attester d'une perspective féministe qui ne met pas les intérêts de le/la chercheur-e au centre. Au contraire, me centrer sur la voix de ces femmes, contester l'autorité des rapports de domination et les silences de la politique migratoire, c'est là aussi l'enjeu de mon propre « devenir » sujet de chercheuse.

J'utilise la recherche ethnographique pour produire des récits qui respectent l'expérience humaine du groupe étudié, tout en reconnaissant et assumant un positionnement théorique indissociable de ma propre position de chercheuse. Je considère ainsi les participantes non seulement comme des objets, mais également comme des sujets de recherche<sup>73</sup>. À partir des données analysées, la production d'une ethnographie engage une réflexion sur la pratique et l'expérience sur le terrain. C'est donc aussi à partir du terrain que j'ai décidé dans quelle mesure tenir compte des facteurs historiques et macro-sociopolitiques qui se rapportent à la situation et au groupe étudiés. Enfin, je soutiens qu'une ethnographie féministe telle que je la défends est à même d'assurer la tâche centrale que je

73. O'Reilly, 2005.



me suis assignée : écrire et travailler d'une manière qui rende justice à la façon dont les participant-e-s vivent leurs subjectivités genrées, avec toute la complexité propre à chacune de leurs expériences de vie, en particulier migratoire.

## CONCLUSION

Ce chapitre propose une nouvelle théorie du *devenir* sujet-migrant des femmes à travers une discussion des approches existantes du sujet et de la subjectivation. Je soutiens l'idée que le sujet-migrant est une production sociale et discursive, mais pas un état définitif. Comme le souligne Mahmood, «étudier la formation du sujet ne se résume pas à prendre les préférences personnelles et les inclinations de l'individu comme objet d'étude»<sup>74</sup>. Il s'agit plutôt d'analyser les dispositifs contingents du pouvoir par lesquels le sujet est produit. Il est alors intéressant de chercher à savoir s'il existe un sujet qu'on peut considérer comme normatif.

Du point de vue scientifique, cette recherche n'a pas simplement pour objectif d'interpréter les histoires migratoires individuelles ou collectives des immigrées chinoises en Suisse à l'aide de ces approches théoriques, et notamment la théorie du sujet et de la subjectivation, mais également de réinterpréter la théorie de sujet à partir de l'expérience migratoire et de dévoiler les différentes figures du sujet-migrant à travers une perspective ethnographique d'études de migrations transnationales sur un groupe de femmes précis.

Pour répondre aux intérêts de cette recherche, j'ai proposé une ethnographie féministe sur la vie des migrantes chinoises à partir de leur propre discours. À travers cette ethnographie centrée sur la parole, le *devenir* sujet-migrant des femmes pourrait de nouveau être affirmé par leur propre discours. Cette ethnographie permet d'illustrer comment leur souci de soi passe à travers une parole «vraie» sur elles-mêmes, qui constitue un mode de subjectivation singulier, dans lequel les capacités expressives et affectives du sentiment, de l'affinité, de la volonté et du désir contribuent également

74. Mahmood, 2009, p. 58.

à favoriser le processus de subjectivation. C'est en effet cette obstination à exister en tant que sujet pour soi et pour les autres qui anime ce que j'appelle le *devenir* sujet-migrant des femmes, en particulier les Chinoises immigrées en Suisse, et dont j'estime qu'il peut et doit nous conduire à repenser le sujet du féminisme à une échelle transnationale pour prendre en compte les voix, savoirs et façons de vivre leur vie à travers leur expérience.

## 2. LA SUISSE, UNE DESTINATION IDÉALE POUR L'IMMIGRATION ?

Les motivations de la migration varient et s'articulent souvent autour des valeurs et de la personnalité de chaque individu. Les recherches précédentes font état de sept catégories d'attentes pertinentes intervenant dans le processus décisionnel migratoire. Il s'agit des intérêts concernant le revenu, le statut, le confort, la représentation d'activités plaisantes, l'autonomie personnelle, l'affiliation à d'autres personnes rejointes et des motivations morales ayant trait à la bonne manière de vivre<sup>1</sup>. Or, les femmes et les hommes ne migrent pas toujours pour les mêmes raisons et leurs processus décisionnels sont également différents.

Ce chapitre se propose d'exposer les multiples raisons sociales et culturelles pour lesquelles les femmes chinoises émigrent en Suisse. Il est indispensable de comprendre leur vie pré-migratoire et de savoir comment elles imaginaient leur vie post-migratoire en Suisse lors de leur prise de décision. En m'intéressant aux différentes motivations personnelles à l'origine de la migration, il me sera également nécessaire de comprendre comment les facteurs publics, notamment les facteurs socioculturels chinois, influencent cette prise de décision. Le régime sociopolitique suisse étant très différent de celui de la Chine, je commenterai également les défis rencontrés par les immigrées chinoises qui influencent négativement leurs droits de résidence en Suisse, ainsi que la manière dont la société suisse évalue une éventuelle bonne migrante, et selon quels critères.

1. Pigué, 2013b.

## TOUS LES CHEMINS MÈNENT-ILS EN SUISSE ?

Selon les données récoltées auprès des immigrées chinoises en Suisse, on peut affirmer que ce groupe de femmes présente certaines caractéristiques spécifiques, telles qu'une qualification élevée, un statut social aisé avant leur migration ainsi qu'un statut de femmes déjà mariées. Malgré des similarités, leurs trajectoires migratoires ne sont cependant pas identiques. Elles se sont installées en Suisse pour différentes raisons qui influencent différemment leur façon d'y vivre. Il est parfois très difficile de ramener la motivation de ces femmes à une seule cause. Je distingue plutôt deux catégories de motivation : l'une concerne essentiellement le regroupement familial et l'autre s'applique à d'autres causes, pas initialement induites par la motivation du regroupement familial, mais plutôt par le travail ou par les études. Dans le cas du regroupement familial, deux situations se présentent. Dans la première, une Chinoise accompagne son mari chinois, et dans la seconde, une Chinoise rejoint un résident permanent en Suisse ou un citoyen homme suisse par le moyen du mariage transnational<sup>2</sup>. En me fondant sur ces catégorisations et en considérant la grande proportion de Chinoises arrivées en Suisse par le biais du regroupement familial, je vais tout d'abord explorer en détail l'expérience de migration pour le travail depuis la Chine, en la comparant à celles qui ont eu lieu à la suite d'une proposition de travail après des études faites en Suisse ou dans un autre pays européen. Cela permettra de montrer l'importance des expériences vécues par les Chinoises qui ont suivi leur mari chinois et par celles qui ont pratiqué le mariage transnational.

En considérant les raisons différentes pour lesquelles les femmes émigrent en Suisse, cette section montrera leurs trajectoires diverses en entrant dans le détail de leurs expériences pendant leur vie pré-migratoire, et de leur imaginaire en lien avec une vie en Suisse qui aurait favorisé leur processus décisionnel. Il s'agit également d'examiner les stratégies de migration et de se demander comment se manifestent la capacité et l'autonomie d'action de ces femmes dans leur prise de décision.

2. Piguet, 2005 ; Charsley, 2014.

## RÉUSSIR UNE EXPATRIATION EN SUISSE

Avec l'internationalisation du capital, la circulation des personnes hautement qualifiées devient un phénomène de plus en plus fréquent. Dans les recherches qui considèrent les migrant-e-s seulement du point de vue de leur mobilité dans un marché du travail international, les chercheur-e-s préfèrent employer le terme d'expatrié-e-s plutôt que de migrant-e-s pour désigner les personnes qualifiées en mobilité. Dans le processus d'expatriation, le nombre de femmes expatriées n'a cessé d'augmenter au cours de ces trois dernières décennies, de la faible proportion de 3% au début des années 1990 à plus de 20%<sup>3</sup> aujourd'hui. Ce pourcentage est pourtant encore loin de rejoindre celui des hommes. Les études antérieures sur les femmes expatriées, notamment influencées par les travaux de Nancy J. Adler<sup>4</sup> qui identifient les raisons pour lesquelles si peu de femmes occupent des postes internationaux, soulignent que si elles peuvent très bien réussir dans les missions internationales ou développer leur carrière à l'étranger, ce sont plutôt des obstacles structurels qui les empêchent de s'expatrier. Les recherches sur les expériences des expatriées ont plutôt mis l'accent sur leur *agency* dans leur initiative de partir à l'étranger pour leur carrière, et ont montré également que ces expériences à l'étranger leur permettent d'obtenir un capital de carrière important<sup>5</sup>.

En Suisse, les migrants en provenance de la Chine depuis les années 1990 sont avant tout des personnes hautement qualifiées, davantage identifiées comme des expatriées<sup>6</sup>. Pourtant, cette expatriation reste encore davantage masculine en raison de la restriction de la politique d'immigration suisse vis-à-vis des personnes de pays extra-européens et, notamment, des femmes non européennes. L'expatriation des femmes chinoises en Suisse est encore loin d'être visible. Elle requiert ainsi d'autant plus l'exploration des caractéristiques de leur parcours, à travers le peu de cas existants. Parmi les Chinoises interrogées dans cette recherche, les femmes expatriées représentent vraiment une minorité de l'ensemble des personnes

3. En ligne: [[https://expatresearch.com/studies/female-e xpats/](https://expatresearch.com/studies/female-e-xpats/)].

4. Adler, 1984a, 1984b, 1993, 1994.

5. Janssens *et al.*, 2006; Berry et Bell, 2012.

6. Lieber, 2010a, pp. 200-204.

chinoises en Suisse. Je n'ai pu identifier qu'un seul cas d'expatriation de femme depuis la Chine.

Huiyan est originaire de la province de Shaanxi. Âgée de 44 ans, elle avait travaillé dans une petite entreprise suisse à Pékin après des études doctorales en ingénierie. Au cours des quatre années passées dans cette entreprise, elle a eu de nombreuses occasions de venir en Suisse grâce aux collaborations entre son entreprise et une entreprise à Zurich. Elle mentionne que, pendant ses séjours en Suisse, elle a pu voyager dans différentes villes dans un but touristique et qu'elle y a admiré l'environnement et la qualité des infrastructures. De plus, elle a apprécié la façon de travailler de ses collègues :

En Suisse, en tant qu'ingénieur, si tu finis bien ton travail à temps et que tu t'intègres bien dans le projet, il n'y a pas de raison que tu ne reçoives pas le respect de tes collègues. J'étais la seule femme dans notre projet de développement logiciel, mes collègues masculins étaient curieux de travailler avec une femme ingénieure et, de plus, chinoise. Après une période de collaboration, je ne les ai pas déçus. Ils ont apprécié de travailler avec moi. D'une manière générale, notre coopération a été très agréable. Ensuite, j'ai voulu avancer dans ma carrière. Après en avoir discuté avec mon mari, nous avons pensé partir vivre à l'étranger.

Avec cette expérience en Suisse, Huiyan envisageait donc d'émigrer à l'étranger pour mieux développer sa carrière. Elle raconte qu'elle a pensé aller au Canada avec son mari, car beaucoup de Chinois-e-s y ont migré pour le travail dans les années 1990 et l'obtention du visa était simple. Elle a fait les démarches nécessaires et a obtenu un visa. Pourtant elle hésitait, car elle avait entre-temps reçu une proposition de travail de l'entreprise ABB en Suisse.

J'ai hésité entre le Canada et la Suisse. Finalement, je me suis dit que j'étais déjà venue en Suisse et y avais une proposition de travail ; c'était super d'avoir le visa pour le Canada, mais je n'étais pas sûre de trouver du travail tout de suite là-bas. De plus, la ville où l'on avait décidé d'aller était Toronto, qui ressemble un peu à

Pékin. On y trouve beaucoup de Chinois-e-s. Si la vie y est pratique, que tu peux y trouver facilement les ingrédients de la cuisine chinoise et qu'il y a une communauté bien soudée, on aurait eu l'impression d'être en Chine. Nous avions l'idée de changer un peu de notre vie à Pékin. Pour ces deux raisons-là, nous avons abandonné le choix du Canada et avons finalement choisi la Suisse. Mon mari m'a soutenue et suivie en Suisse, car il était sûr qu'il trouverait du travail ; il avait un meilleur bagage que le mien. Du reste, les hommes trouvent toujours du travail plus facilement que les femmes.

En effet, au cours de sa recherche de travail, Huiyan a reçu deux propositions, l'une de l'entreprise ABB à Zurich et l'autre de l'entreprise avec laquelle collaborait son ancienne entreprise à Pékin. Elle n'a finalement pas choisi la deuxième, car elle savait que cette entreprise n'avait jamais eu d'employé étranger et qu'il n'était pas certain que la direction des ressources humaines fasse le nécessaire pour lui obtenir le visa. L'entreprise ABB engageant quant à elle chaque année entre 50 et 60 personnes étrangères, elle avait davantage d'expérience concernant les documents administratifs, visa et permis de travail. Huiyan a également souligné le fait qu'elle avait déjà collaboré avec la deuxième entreprise pendant plusieurs années. Elle a cependant préféré changer son environnement professionnel et découvrir d'autres façons de travailler dans une entreprise qu'elle ne connaissait pas, afin d'avancer dans sa carrière. Pour elle, c'était un défi, mais aussi une bonne expérience. Elle est finalement arrivée en Suisse en 2000, a occupé un poste d'ingénieure chez ABB pendant sept ans, puis changé de travail en entrant à UBS à Zurich.

La motivation initiale de Huiyan était d'avancer dans sa carrière. Grâce à son diplôme en ingénierie et à ses expériences professionnelles précédentes dans une entreprise suisse en Chine, elle a pu partir en Suisse. Dans son processus décisionnel d'émigrer et dans ses choix, elle a pu considérer tous les facteurs favorables à la vie familiale et professionnelle et à l'ensemble de son développement personnel afin de déterminer le lieu considéré comme potentiellement meilleur pour la famille et pour sa carrière. Les trois autres

Chinoises impliquées dans cette recherche venues initialement pour le travail ont, elles, transité par un pays européen où elles ont fait leurs études supérieures.

Wanqing, venue en Suisse en 2012, a passé neuf ans en Angleterre, tout d'abord pour y faire ses études en MBA à Londres, puis pour travailler à l'Université de Southampton dans le domaine des *big data*. La raison qui l'a conduite en Suisse était la recherche de nouveaux défis professionnels :

J'étais au Royaume-Uni depuis très longtemps et j'avais déjà une très bonne maîtrise de la langue anglaise. Ainsi, je connaissais bien la société et la culture anglaises; j'étais un peu dans une étape de *human bottleneck* au travail et je ne réussissais plus de percée professionnelle. Finalement, j'ai décidé de changer.

Quand Wanqing a voulu changer de pays, elle a découvert qu'il existait un véritable flux migratoire de ses ami·e·s et ancien·ne·s collègues vers la Suisse. Pensant que la qualité de vie en Suisse était meilleure qu'ailleurs, elle a enfin décidé de suivre ce fameux «grand flux». Étant donné qu'elle vivait en Angleterre depuis plusieurs années, elle a pu obtenir la citoyenneté anglaise en 2009, ce qui lui a permis de s'installer directement en Suisse sans avoir besoin de documents pour trouver un travail. En attendant, elle a étudié le français pendant six mois et reçu une proposition d'emploi dans un institut international à Lausanne.

Comme Huiyan, l'initiative de Wanqing de venir en Suisse a eu pour motivation le développement professionnel. Le fait d'avoir la nationalité d'un pays européen lui a certainement facilité la vie pour la question de l'emploi, et son expérience migratoire est différente de celle des autres Chinoises, qui n'ont pas changé de nationalité. Il est évident que sa volonté d'immigrer en Suisse venait non seulement d'elle, mais a été renforcée par les expériences réussies de ses ami·e·s déjà arrivé·e·s en Suisse. Cela montre également que les autres ou les actions des autres influencent notre manière d'agir, notre détermination et nos décisions. De plus, Wangqing a su tirer profit de la nationalité pour réussir son projet, même sans proposition de travail en amont. Cela prouve qu'elle a développé



une stratégie adéquate en prenant en considération tous les aspects des facteurs positifs pour réussir sa migration.

À la différence de Huiyan et de Wanqing, qui ont activement décidé de venir en Suisse pour y travailler, Fuyao l'a fait à la demande de son entreprise française. En effet, elle est allée vivre en France tout d'abord pour y suivre son mari chinois en 2005. Après deux ans de master, elle a trouvé un travail dans une multinationale française. En 2011, cette entreprise lui a demandé de rejoindre son bureau de Genève. Sachant que les entreprises préfèrent plutôt envoyer leurs employés masculins pour des missions à l'étranger et considèrent que les femmes sont moins flexibles en raison de leur famille<sup>7</sup>, les rares propositions faites aux femmes sont très précieuses, comme Fuyao l'explique :

Mon entreprise en France a envoyé de nombreux collègues dans d'autres pays, mais pour la plupart des collègues masculins. Quand j'ai reçu la proposition, j'ai été étonnée, car très rares sont les opportunités données aux femmes. J'ai accepté tout de suite. De plus, je vivais un divorce avec mon ex-mari, je voulais aussi changer de lieu de vie. En France ou en Suisse, de toute façon, je suis à l'étranger, ce qui ne change pas grand-chose. C'est aussi peut-être pour ça que mon entreprise m'a proposé de partir en Suisse, mais pas pour une autre raison.

D'après Fuyao, cette proposition a correspondu au moment où elle a eu envie de changer de vie. De ce fait, on peut supposer que l'entreprise a estimé qu'elle serait plus flexible pour partir après son divorce. Du reste, en tant qu'étrangère en France, elle n'avait pas de famille dont s'occuper. Le changement de lieu lui ferait ainsi probablement moins d'effet qu'à ses collègues français. Dans son cas, le divorce et son statut d'étrangère ont eu des influences positives pour son émigration. Lorsque l'occasion s'est présentée, Fuyao a positivement pris l'initiative de saisir l'opportunité et d'essayer de progresser dans sa carrière, en déplaçant le centre de la vie de la famille vers le travail.

7. Adler, 1993.

Jianning est une autre Chinoise venue également en Suisse pour le travail. Elle est allée en Allemagne tout d'abord, pour des études doctorales en géologie. Au moment de finir de sa thèse, le mari d'une de ses amies cherchait à recruter une personne spécialisée en minéraux pour l'expertise de diamants. Par ses études, Jianning correspondait plus ou moins au profil de la personne recherchée. Or, l'entreprise se trouvait en Suisse. Jianning précise qu'elle n'avait jamais pensé travailler en Suisse auparavant :

Je voulais finir ma thèse et après, pour le travail, j'aurais envisagé plutôt l'Allemagne ou la Chine. Je n'ai pas considéré d'autres pays. À la fin de ma thèse, je me suis rendu compte qu'il était très difficile de trouver du travail dans la recherche en géologie en Allemagne, y compris pour les Allemand·e·s. Je me suis dit qu'il ne fallait pas compter là-dessus, même si mon directeur de thèse m'a encouragée. La proposition du mari de mon amie a été en effet une bonne opportunité pour moi. De plus, après la crise économique, le secteur du luxe a repris une place importante dans l'économie. J'ai donc accepté cette offre.

Un diplôme d'un bon niveau et une bonne formation ont permis de vraies opportunités de travail pour Jianning. Cependant, venir travailler en Suisse n'a pas été une chose facile. Elle explique :

La demande de visa suisse a vraiment été compliquée pour moi. Puisque j'étais étudiante en Allemagne, après la thèse, j'y ai fini mon séjour et je suis ensuite retournée en Chine. La procédure de demande de visa suisse a duré presque un an. Au début, l'entreprise m'a donné un contrat de stage. L'office de l'immigration a refusé ma demande. Ensuite, pour faciliter la procédure, j'ai obtenu un contrat de travail directement, et le directeur de l'entreprise a souvent téléphoné au service de l'immigration suisse pour qu'il me fasse le visa rapidement, en expliquant que j'étais la seule personne appropriée et que l'entreprise cherchait cette bonne personne depuis longtemps, qu'elle l'avait enfin trouvée. Passé un certain temps, je me suis dit qu'il fallait peut-être

abandonner. J'ai même commencé à chercher du travail en Chine. Mais, finalement, j'ai reçu le visa et obtenu un permis L pour deux ans et maintenant j'ai un permis B. Je pense que j'ai tout de même eu de la chance, car la Suisse commençait à restreindre le nombre de personnes venues du tiers monde pour travailler. C'est vraiment grâce à la persévérance de mon directeur actuel que j'ai pu venir travailler à Bâle.

Par rapport à Wanqing, dont la nationalité anglaise a facilité l'installation en Suisse, Jianning, avec sa nationalité chinoise et malgré une proposition de travail, a dû attendre longtemps pour l'octroi du visa suisse. Il paraît alors évident que l'ouverture des frontières aux personnes venues de pays extra-européens pour le travail est encore loin d'être généreuse, notamment depuis les décisions politiques des années 2010 contre l'immigration de masse pour les ressortissant-e-s d'États tiers. Le visa de Huiyan a été facilement obtenu, mais c'était avant ces restrictions.

En examinant ces quatre expériences différentes, je rejoins les chercheur-e-s qui soutiennent que les femmes peuvent tout à fait entreprendre une carrière internationale à l'étranger et que le fait qu'il y ait moins de femmes que d'hommes dans l'expatriation ne peut pas s'expliquer entièrement par les préjugés genrés selon lesquels elles ne seraient pas aptes au travail à l'étranger. Néanmoins, les préjugés genrés sur les femmes liés à leurs occupations familiales influencent souvent les entreprises qui choisissent des candidats masculins pour réaliser des missions à l'étranger. Cela ne signifie pas que les femmes sont elles-mêmes moins motivées pour développer une carrière internationale à cause de leur rôle genré familial. Ces quatre enquêtées ont bien souligné que l'initiative de partir à l'étranger pour travailler est plutôt le fait de leur propre volonté. Les femmes peuvent tout à fait être les initiatrices de l'expatriation, en négociant les relations genrées au sein de la famille, comme l'a fait Huiyan par exemple.

Pourtant, bien que le désir de partir à l'étranger par ambition professionnelle provienne directement de ces femmes, il n'est pas toujours simple pour elles de trouver un travail sur leur lieu de destination ou d'obtenir facilement un visa. La recherche de

Mihaela Nedelcu met en évidence le phénomène des femmes roumaines qualifiées qui ne trouvent pas un travail approprié à Toronto<sup>8</sup>, parfois en raison de la différence culturelle, de la non-connaissance de la société ou de la langue locale. Cela correspond bien à l'expérience migratoire de Huiyan et à son inquiétude de ne pas trouver de travail tout de suite au Canada : elle a choisi finalement de venir en Suisse à la suite d'une proposition de travail, en éliminant les éventuels risques professionnels. Parfois, il est tout simplement plus difficile pour les femmes de migrer dans un pays comme la Suisse, y compris avec une proposition de travail. Comme l'expérience de Jianning le montre, l'octroi du droit à l'immigration des autorités suisses dépend de nombreux aspects pour les femmes en provenance des pays extra-européens : parfois, la qualification n'est pas suffisante pour obtenir le visa d'entrée dans le pays ; parfois, l'employeur suisse doit prouver que le profil et l'expertise spécifique de cette personne sont uniques pour le poste proposé, afin de leur assurer ce droit.

À travers ces quatre expériences différentes, je constate que les barrières structurelles liées au genre, à la hiérarchie au sein du secteur professionnel et à la culture peuvent se présenter de différentes manières pour les femmes qui décident de quitter leur pays. Bien qu'il existe de nombreux défis sociaux pour l'expatriation des femmes, leur rôle est devenu de plus en plus actif dans la prise de décision. La tendance pour l'expatriation des femmes qualifiées est transnationale, elle a pour but un développement professionnel. Cette circulation d'expertise, d'expériences professionnelles ainsi que de manières différentes de travailler encourage les femmes hautement qualifiées à choisir d'émigrer. De ce fait, l'expatriation consiste plutôt en une forme ou même une stratégie pour immigrer. Néanmoins, elle n'est pas toujours une expérience de migration ou d'avancement professionnel réussie, comme le montre la recherche de Nedelcu : les structures sociales du pays d'accueil peuvent offrir les possibilités, mais peuvent aussi les restreindre<sup>9</sup>.

8. Nedelcu, 2005.

9. Nedelcu, 2004.

## ÉTUDIER EN SUISSE, ET ENSUITE ?

La Chine est actuellement classée en tête des pays qui envoient leurs étudiant-e-s faire des études à l'étranger. En 2019, le nombre d'étudiant-e-s mobiles en provenance de la Chine atteint 928 090. Cependant, la Suisse accueille seulement 4 % d'entre eux, beaucoup moins que les États-Unis, le Royaume-Uni, l'Australie et la France. La représentation des étudiant-e-s chinois-e-s en Suisse est tout de même plus importante que celle des étudiant-e-s venant des autres pays extra-européens. L'entrée en vigueur de la nouvelle loi sur les étrangers exige des conditions financières pour l'accès aux études et au logement, mais également l'engagement d'un retour au pays d'origine après les études. Il importe de comprendre non seulement les raisons personnelles des personnes venues faire leurs études en Suisse, mais également leurs stratégies pour contourner la loi afin d'y rester. Dans cette recherche, sept personnes chinoises interrogées ont indiqué qu'elles étaient venues en Suisse pour y faire des études et ont ensuite pu y rester pour différentes raisons.

Ziyi a été sélectionnée par le gouvernement chinois en 1988 pour aller aux États-Unis pour ses études de master. Elle est partie à Pékin pour suivre des cours d'anglais, mais son projet d'aller aux États-Unis a finalement été suspendu par le gouvernement en raison du mouvement des étudiant-e-s de la place Tian'anmen en 1989. Un an après, elle a reçu une proposition gouvernementale pour des études en Suisse. Le secteur responsable de son projet d'études à l'étranger l'a inscrite en biochimie à l'Université de Lausanne. Elle explique que la personne qui a fait cette proposition insistait sur le fait que le domaine de la biochimie était vaste et qu'il lui serait plus facile par la suite de trouver du travail à son retour en Chine. Ziyi a accepté la proposition :

Je ne pouvais pas faire autrement, c'était le gouvernement qui avait décidé pour moi. Je suis allée là où on me le proposait. De plus, j'ai cru que la biochimie et la chimie que j'ai fait avant ne présentaient pas trop de différence. Mais en réalité, c'est quand même assez différent.

Après quelques mois de préparation et d'apprentissage de la langue française à Shanghai, Ziyi est enfin arrivée en Suisse en 1991. Puisque c'était le gouvernement chinois qui l'avait envoyée en Suisse, elle n'avait pas du tout de connaissances concernant la procédure d'immigration en Suisse. Une fois arrivée à l'université, elle a compris que son directeur de master était plutôt spécialisé en immunologie. Même si elle n'avait pas de connaissances pertinentes dans ce domaine, grâce à ses efforts, elle a finalement réussi son master et a été appréciée par son directeur. Une fois son master terminé, elle a voulu poursuivre en thèse et a exprimé cette volonté à son directeur :

Après le master, je n'avais plus envie de retourner en Chine. Le gouvernement m'avait juste accordé le financement pour les études en master, mais je voulais continuer en thèse. Si j'étais retournée en Chine, j'aurais fait comme les autres, j'aurais travaillé dans une université, toujours sous l'ordre du parti [communiste chinois], je n'aurais pas pu faire ce que je voulais. Tu sais bien, je suis de la génération qui a vécu presque tous les moments malheureux de la Chine, je ne savais pas ce que la Chine allait devenir et, notamment, je pensais que si je retournais là-bas, je serais dans le système, ce serait trop compliqué.

Ziyi a imaginé les éventuels désavantages d'un retour en Chine. Les inquiétudes post-traumatiques du mouvement des étudiant-e-s de la place Tian'anmen l'ont également poussée à ne pas y retourner tout de suite. Elle a décidé de poursuivre sa vie académique en s'engageant dans des études doctorales en Suisse. D'ailleurs, elle avait bien aimé collaborer avec son directeur et avec ses collègues. De plus, dans les années 1990, la politique en matière de migration n'exigeait pas encore des étudiant-e-s qu'ils ou elles retournent au pays d'origine tout de suite après l'obtention du diplôme. Ziyi n'a donc pas hésité à manifester sa volonté de rester auprès de son directeur :

Quand j'ai dit à mon directeur de master que je ne voulais pas rentrer en Chine tout de suite et que j'avais envie de continuer pour la thèse, il m'a immédiatement proposé d'être son assistante

de recherche pour un projet initié par l’OMS de recherche d’une nouvelle vaccination contre la malaria, car le vaccin contre la malaria devait être fait à trois reprises à cette époque-là, alors que le projet de l’OMS espérait réussir à ne le faire qu’en une seule prise. Ma thèse portait sur ce sujet. Je trouve que mon directeur et les autres collaborateur-e-s ont apprécié les efforts que j’ai fournis pour ce travail. Ils m’ont toujours aidée, y compris pour la recherche de travail par la suite. J’avais envie d’aller aux États-Unis, mon directeur m’a même trouvé un postdoc aux National Institutes of Health grâce à ses réseaux.

En raison des problèmes de visa et du fait qu’elle appréciait la vie en Suisse, Ziyi ne suit finalement pas son projet d’aller aux États-Unis. Elle est pressentie pour un postdoc par un collaborateur de l’ETH Zurich. Ensuite, elle fait un deuxième postdoc à l’Université de Saint-Gall pour une recherche du vaccin contre le cancer de la prostate :

J’étais toujours dans la recherche, je faisais des expérimentations en laboratoire ou écrivais des articles. Nombreux de mes anciens collègues ont plutôt cherché du travail dans les entreprises, mais j’ai toujours été intéressée par la recherche. De plus, quand tu es à l’Uni, tu n’as pas de problème de droit de travail et de résidence en Suisse. Je ne voulais pas me compliquer la vie. De plus, je n’étais pas sûre de pouvoir trouver du travail dans d’autres secteurs. Le milieu le plus sûr est le meilleur choix.

Ziyi a souligné qu’elle a reçu des propositions de travail systématiquement par les relations qu’elle a nouées pendant ses études et ses collaborations de recherche et que le choix de rester dans le milieu académique a été la meilleure façon pour elle de rester en Suisse. Elle occupe actuellement un poste de professeure à l’Hôpital universitaire de Zurich. Bien que le fait de venir en Suisse n’était pas une décision de sa part, elle n’est pas retournée en Chine après avoir obtenu son diplôme de master, mais a choisi de poursuivre ses études doctorales en Suisse selon ses propres vœux. Sa vie dans ce pays lui a donné la volonté d’échapper aux oppressions

qu'elle aurait pu ressentir dans la société chinoise si elle y était retournée. Face au choix de carrière, elle a résolument opté pour le monde universitaire, non seulement parce qu'elle aimait faire de la recherche, mais aussi parce que travailler à l'université était la voie la plus sûre pour obtenir le droit de rester en Suisse.

En effet, le nombre d'étudiant-e-s en provenance de Chine qui poursuivent leurs études en science et en technologie en Suisse s'accroît sans cesse, mais moins que pour ce qui est des écoles hôtelières. Parmi les huit personnes interrogées venues pour leurs études, seule Ziyi a fait des études de sciences. Trois autres sont venues pour faire un master en management hôtelier, deux autres ont suivi des études en master en économie et gestion, une seule est venue après le lycée pour faire un bachelor en lettres.

Jingwen, 43 ans, est venue en Suisse en 1995. Après l'obtention d'un diplôme de bachelor en Chine, elle a travaillé dans un hôtel à Pékin. Elle précise que la mode en Chine était d'aller à l'étranger dans les années 1990, et que plusieurs de ses ami-e-s sont parti-e-s pour s'installer soit au Canada, soit aux États-Unis. Elle voulait aussi émigrer aux États-Unis, mais, malheureusement, sa demande de visa a été rejetée. L'agence qui s'occupait de son projet lui a proposé de venir en Suisse afin de poursuivre ses études en hôtellerie :

En effet, je ne me suis pas du tout préparée à venir en Suisse, car je ne connaissais pas ce pays. Très peu de Chinois-e-s allaient en Suisse à l'époque. La seule chose que je savais était que les études en hôtellerie y étaient les meilleures du monde. Il n'y avait pas d'internet, il était difficile de trouver de l'information sur la Suisse à l'époque.

Avec très peu de connaissances, Jingwen est venue faire un master dans une école hôtelière à Montreux. Un an après, elle a rencontré son mari, qui est suisse, dans un restaurant à Genève où elle faisait un stage :

Je pensais apprendre le français dans une école de langue après le stage, mais les frais de scolarité étaient très élevés. C'était trop lourd pour mes parents, ils n'avaient pas prévu beaucoup d'argent



pour mes études en Suisse, j'étais obligée de travailler à côté. Mais je n'avais pas trouvé d'emploi fixe à l'époque, j'ai reçu seulement des offres temporaires qui ne me permettaient pas de prolonger mon permis de séjour. Une fois le stage terminé et le diplôme obtenu, le droit de rester en Suisse ne me serait pas accordé. La pression était très forte à l'époque, non seulement au niveau économique, mais également pour le droit de résidence. Avec mon mari, honnêtement, nous n'avons pas eu un amour très fort à ce moment-là. Je pensais qu'il était un homme responsable, il avait un travail avec un bon salaire, nous avions presque le même âge, alors c'était ok. Après une première période de contact, on s'est sentis bien ensemble et je me suis mariée avec lui. Ça s'est fait vraiment très vite, six mois à peine après la rencontre, mais je suis devenue très amoureuse de lui petit à petit par la suite.

Xiaofu et Yilin ont presque la même expérience que Jingwen. Xiaofu est arrivée à Lucerne pour ses études de master en hôtellerie en 2000 et elle s'est ensuite mariée avec un Suisse; Yilin a fait les mêmes études à Lucerne en 2011 et s'est mariée avec un Chinois de Malaisie disposant d'un permis de travail C en Suisse, rencontré sur son lieu de stage. Ces trois Chinoises sont des étudiantes venues en Suisse pour des études en hôtellerie à différentes périodes, pourtant leurs parcours se ressemblent. Toutes les trois ont finalement pu y rester grâce à un mariage avec une personne au statut fixe. L'impossibilité de trouver un travail fixe en Suisse après leurs études nous incite à nous demander si la bonne réputation des écoles hôtelières en Suisse peut vraiment servir d'atout pour les étudiant-e-s chinois-e-s pour trouver du travail sur place.

En dehors de la préférence pour les études de management hôtelier, les études de sciences économiques et de gestion sont également appréciées par les étudiant-e-s chinois-e-s en Suisse. Yaojia et Xiruo sont les deux enquêtées de cette recherche qui ont fait leur master en économie et gestion. Toutes les deux ne voulaient pas retourner en Chine après leurs études, car elles préfèrent vivre en Suisse, mais en raison de leur difficulté à trouver du travail, elles ont été obligées de se marier pour avoir un statut fixe. Ce phénomène illustre que l'obtention du diplôme suisse ne permet pas

d'assurer pleinement le droit de résidence en Suisse par la suite. En outre, toutes deux se sont engagées à quitter la Suisse après leurs études, selon la politique d'immigration de ce pays. Afin de garantir leur droit de résidence, de nombreuses femmes choisissent plutôt le mariage avec un citoyen suisse ou une personne ayant un statut stable. Le mariage apparaît donc comme une stratégie pour ces femmes, afin de prolonger leur statut légal après leurs études dans le pays d'accueil. Cependant, cela ne signifie pas qu'elles aient cherché la bonne personne seulement pour prolonger leur droit de résidence. Elles étaient souvent en couple avant et le mariage pour garantir leur droit de résidence correspond également à leurs projets amoureux et familiaux. Le même cas de figure se retrouve également chez deux autres enquêtées, Yuanzhi et Zhongling.

Yuanzhi est tout d'abord allée à Paris pour sa licence et son master d'architecture. Pour l'obtention du master, elle devait faire un stage. Par chance, elle a reçu une proposition dans une entreprise suisse d'architecture dans le canton de Fribourg. Comme le stage devait durer six mois et que la politique d'immigration suisse exige un visa de travail lorsque le stage dure plus de trois mois, Yuanzhi a fourni tous les documents nécessaires ainsi que la convention de stage, mais sa demande a été refusée. La raison de ce refus par l'ambassade de Suisse à Paris était que son salaire de stage (1600 fr.) était inférieur au salaire minimum fixé par l'office de l'immigration (3000 fr.) pour demander un visa de travail en Suisse, notamment pour les personnes venant de pays extra-européens. Cependant, en raison de cette longue procédure (trois mois) et de cette réponse négative, Yuanzhi n'a finalement pas pu faire son stage pour terminer son master. Elle a hésité à retourner en Chine. Heureusement, son directeur de stage, enseignant dans une haute école à Fribourg, lui a proposé des études d'architecture à temps partiel dans son école et un poste de travail à 40 % dans son entreprise. Yuanzhi est ainsi venue en Suisse en 2010 pour y faire son master à temps partiel en architecture.

Ayant déjà rencontré des problèmes lors de sa première demande de visa et ne voulant pas compliquer la procédure de demande de permis de travail après ses études, elle a fait le choix de se marier avec son compagnon suisse :

Pour le permis de travail, je pensais que ce serait comme pour la procédure de la demande de visa, qu'il faudrait donc avoir une offre d'emploi dans une entreprise et que l'entreprise devrait faire le nécessaire pour prouver mon expertise. Je pense que j'aurais pu trouver un travail, mais c'était la procédure de demande de permis qui m'a fait réagir pour trouver une solution afin d'éviter ces soucis. J'ai alors demandé à mon copain à l'époque de m'épouser. Le mariage m'a vraiment permis d'éviter le problème de permis.

La conscience de Yuanzhi quant au problème de permis de séjour a précipité son mariage, mais elle reste positive au sujet de son choix.

À la différence des autres, Zhongling est venue en Suisse après son *gaokao* (l'examen national d'entrée à l'éducation supérieure), en 2002, à 21 ans, pour des études universitaires. Elle n'a pas pu accéder à une université prestigieuse en Chine, mais elle ne voulait pas aller dans une université ordinaire parce que ses résultats scolaires au lycée avaient toujours été très bons. Venir faire ses études en Suisse lui permettait de continuer à préserver son image de bonne élève. Elle voulait aussi apprendre davantage de choses que les étudiants qui restent en Chine. L'entrée dans une université suisse n'a pas non plus été facile pour Zhongling, car elle a dû commencer par l'apprentissage de l'allemand et, ensuite, passer un examen de langue pour entrer à l'université :

J'ai échoué mon examen de langue pour la première fois. Ensuite, j'ai pensé abandonner mon projet de faire des études, car il me paraissait trop difficile de réussir l'examen. Entre-temps, j'ai rencontré mon mari qui m'a beaucoup aidée à améliorer mon allemand. J'ai pu réussir l'examen la deuxième fois. Mon mari m'a beaucoup soutenue émotionnellement et financièrement pendant mes études de bachelor. Nous avons décidé de nous marier lorsque j'avais 24 ans. J'ai aussi obtenu mon diplôme de bachelor un an après. J'ai fondé ma famille ici, je reste ici.

Dans les huit cas présentés de Chinoises venues en Suisse initialement pour leurs études, toutes ont trouvé un moyen pour y rester ensuite. Des recherches précédentes ont montré que le mariage est

le moyen le plus simple, mais aussi le plus acceptable, pour assurer leur résidence dans le pays d'accueil<sup>10</sup>. Dans le cas de notre recherche, l'obtention du diplôme suisse ne leur a pas vraiment permis de trouver un travail tout de suite afin de prolonger leur statut légal de résidence, car la prolongation de ce permis exige souvent une offre d'emploi appropriée. Le cas échéant, le mariage avec une personne locale ou avec une personne ayant déjà un statut de séjour fixe peut rapidement résoudre le problème. Les femmes profitent dans une certaine mesure de l'avantage de leur identité de genre féminin pour se donner, par le mariage, la possibilité de rester en Suisse. Puisque les étudiant-e-s étranger-ère-s en Suisse n'ayant pas trouvé de travail doivent fréquemment s'appuyer sur le mariage pour obtenir le droit de résidence, il convient de s'interroger sur le bien-fondé et sur l'application de la politique d'immigration suisse ainsi que sur ses caractéristiques discriminatoires, vis-à-vis des femmes notamment.

En effet, qu'importe la voie par laquelle elles ont réussi à rester en Suisse après leurs études, les Chinoises présentées ici ont toutes trouvé des moyens pour contourner les obstacles en s'adaptant à la situation afin de trouver la meilleure solution. Dans ces cas-là, la stratégie du mariage avec un homme de nationalité suisse, ou avec une personne qui dispose déjà d'un statut de résidence fixe en Suisse, reflète bien la capacité d'action de ces femmes envers le pouvoir public qui restreint leurs droits. Elles se présentent comme des actrices autonomes de leur vie migratoire, qui instrumentalisent le mariage pour contourner la restriction de la politique d'immigration afin d'acquérir le droit de résidence. Elles choisissent parfois d'officialiser plus vite leur relation par le mariage, même si leur relation amoureuse n'est pas suffisamment solide pour se marier tout de suite. Les intérêts légaux et sociaux de la migration les poussent à le faire. Le mariage leur apparaît comme la solution afin de contourner les difficultés de l'obtention du droit de résidence. Cela révèle qu'elles sont des actrices capables de réfléchir à leur position, de faire des choix et de prendre les mesures nécessaires pour atteindre les objectifs fixés. Cela nous conduit à

10. Oso Casas, 2013; Ricordeau, 2012.

considérer le sujet-migrant féminin sous l'angle du pouvoir et de la résistance. Ce statut de sujet-migrant leur permet d'atteindre des objectifs relationnels<sup>11</sup>.

Bien que cette recherche ne présente pas spécifiquement la situation des étudiant-e-s chinois-e-s en Suisse, à travers les cas présentés ici de femmes chinoises venues en Suisse initialement pour les études, les problèmes de vie et de travail auxquels ils ou elles sont confronté-e-s après l'obtention de leur diplôme y apparaissent de façon évidente. De plus, par le mariage, les femmes seront automatiquement classées dans la catégorie « migrantes qui pratiquent le regroupement familial » auprès des autorités d'immigration pour l'enregistrement de leur statut légal. La raison initiale de leur migration, à savoir les études, est souvent placée au second plan. Ce phénomène rend invisibles leur statut social d'origine et la supériorité de leurs qualifications auprès de la société suisse, tandis que leur statut d'épouse pourrait être mis en avant.

#### MARIAGE TRANSNATIONAL : LA MODE POUR LES CHINOISES ?

Si le mariage est la meilleure stratégie pour les femmes migrantes afin de légaliser leur droit de résidence dans le pays d'accueil, il est également le moyen le plus répandu pour émigrer vers le pays de destination. Parmi les 52 femmes interrogées dans cette recherche, 37<sup>12</sup> sont venues initialement en Suisse par le moyen du mariage transnational avec un homme de nationalité suisse ou un homme ayant déjà un statut légal fixe en Suisse. Il est intéressant de connaître les différentes raisons pour lesquelles elles ont fait ce choix. Sont-elles uniquement personnelles ou influencées par les facteurs structurels ?

Au cours des dernières décennies, le mariage entre une femme et un homme de deux pays différents, de nationalités ou de cultures différentes, est devenu de plus en plus courant. Certain-e-s chercheur-e-s ont qualifié ce type de mariage de *cross-border marriage*<sup>13</sup>, d'autres le nomment « mariage transnational » ou parlent de

11. Bakewell, 2010.

12. Sans compter les femmes qui sont venues initialement en Suisse pour les études et se sont ensuite mariées avec des citoyens suisses ou des personnes ayant un statut de résidence stable.

13. Constable, 2005 ; Williams, 2010.

*marriage migration*<sup>14</sup> lorsque l'un des époux s'installe dans le pays de l'autre pour y vivre au sein d'un même ménage. Cependant, en raison de la culture et des normes de patrilocalité, ce sont généralement les femmes qui sont les actrices principales et qui franchissent les frontières pour émigrer vers le pays de leur mari<sup>15</sup>.

Parmi les femmes chinoises interrogées ici qui sont venues en Suisse par le mariage, la plupart ont fondé une famille avec des hommes occidentaux de différentes origines. Les raisons qui conduisent les femmes à se marier avec des hommes étrangers semblent très variées. Certaines recherches soulignent les intérêts personnels, en s'appuyant sur l'hypothèse que le mariage transnational peut favoriser la situation économique et sociale des femmes en leur offrant la possibilité de « *marrying up* » la hiérarchie internationale<sup>16</sup>; d'autres se focalisent sur l'imagination des partenaires futurs, en soulignant les qualités d'un partenaire occidental. Andrea Lauser explique que les Philippines cherchent à se marier avec des hommes occidentaux parce qu'elles imaginent qu'ils sont de bons maris, romantiques et fournisseurs de biens matériels, à l'inverse des Philippins, perçus comme autoritaires<sup>17</sup>. De nombreuses recherches montrent que trois qualités motivent essentiellement ces femmes qui cherchent à se marier avec un Occidental: la loyauté et la responsabilité; la promesse de mobilité ascendante; l'équilibre des relations genrées<sup>18</sup>.

Nous constatons donc que certaines personnes pensent qu'un mariage transnational peut leur permettre de trouver un partenaire qui réponde plus facilement à ce qu'elles imaginent et espèrent, et qui sera aussi le partenaire convenant le mieux à une migrante. En même temps, un mariage transnational passera dans la plupart des cas par une immigration de l'épouse dans le pays de l'époux, qui lui offrira une situation meilleure sous de multiples aspects.

De plus, le marché matrimonial va au-devant des désirs des personnes qui ont l'intention de rechercher un conjoint étranger. Les agences de mariage par correspondance prospèrent graduellement

14. Charsley, 2014; Palriwala, 2008.

15. Chiu, 2017.

16. Oso Casas, 2013.

17. Lauser, 2008, p. 88.

18. Constable, 2005; Riaño et Baghdadi, 2007; Ricordeau, 2012.

et offrent aux hommes des pays développés des services de rencontre avec leur future épouse originaire d'Europe orientale, d'Asie ou d'Amérique latine. Les sites internet de rencontres internationale facilitent l'établissement de relations en ligne<sup>19</sup>. De nombreux mariages sino-occidentaux ont été fondés sur cette base. Pourtant, les femmes chinoises ne semblent pas manifester l'intention de chercher un mari occidental en Suisse, ce pays ne semblant pas être un bon choix de destination pour ces dernières. Il n'existe d'ailleurs pas d'agence de mariage ni de site de rencontres spécialement dédiés à de futurs époux sino-suisse. Dans cette recherche, aucune personne interrogée n'est venue par le biais du *marriage brokerage* sino-suisse, du fait de son absence en Chine. Pourtant, trois femmes interrogées ont rapporté qu'elles avaient connu leur mari sur internet et qu'elles l'avaient rencontré ensuite.

Par exemple, Qingying travaillait dans une assurance sino-anglaise en Chine. Puisqu'elle devait parler en anglais au travail, elle a dû chercher sur internet un tandem pour améliorer ses compétences. Elle est tombée sur un Suisse qui ne parlait pas très bien non plus l'anglais, mais elle l'a trouvé intéressant et sympathique. Après une période d'échanges en ligne avec lui, elle l'a invité en Chine pour un voyage :

Je l'ai invité en Chine, car il n'était jamais venu en Asie. En même temps, j'avais envie de le connaître davantage, car je me sentais bien avec lui dans nos conversations sur internet. Je me suis dit que s'il était correct, on pourrait essayer de développer une relation autre que celle d'un tandem de langue. En fait, à ce moment-là, je subissais une grande pression de ma famille concernant ma situation de célibataire. J'avais 30 ans, mes parents étaient très soucieux de mon mariage. [...] Il est venu en Chine et, après cinq jours, nous avons décidé de nous marier. C'était vraiment rapide, c'était un « *Shan Hun* »<sup>20</sup>, personne ne me comprenait. Mais, en même temps, tout le monde était content que je sois enfin mariée.

19. Constable, 2003; Coleman, 2004; Tseng, 2015.

20. 闪婚 *Shan hun* : l'expression chinoise pour décrire la prise de décision d'un mariage qui se produit à toute allure, à la rapidité de l'éclair.

Meifang, un cas similaire, a également rencontré son mari sur internet dans le but initial de trouver un tandem de langue. À l'âge de 30 ans, elle avait divorcé de son mari chinois, qui ne voulait pas avoir d'enfants, ce qui allait à l'encontre de sa volonté d'être mère. Pour s'occuper pendant la période de son divorce, elle a commencé à étudier l'allemand le soir après sa journée de travail. Elle s'est rendu compte de l'importance, pour maîtriser une langue, de la parler souvent. Elle a donc décidé de chercher sur internet une personne dont la langue maternelle était l'allemand pour s'améliorer. Elle est tombée sur cet homme suisse et, après quelques mois d'échanges, elle a découvert qu'il était également divorcé. Elle ne pensait pas développer avec lui une relation autre que celle du tandem de langue, jusqu'au moment où, après lui avoir raconté qu'une amie en Allemagne voulait lui présenter un Allemand, il s'est montré très dur vis-à-vis des hommes allemands pour dissuader Meifang de faire sa connaissance :

Mon mari m'a demandé de ne pas voir cet homme allemand présenté par mon amie, il n'a parlé que des défauts des Allemands. Je lui ai expliqué ma situation critique en Chine, que les femmes divorcées n'y étaient pas très bien vues, que ce n'était pas facile de trouver un homme chinois après le divorce. Mais pour cet homme allemand, cela n'était pas dérangement que je sois divorcée. J'ai tout de suite compris qu'il ne voulait pas que je me remarie avec une autre personne. Il m'a ensuite invitée à venir visiter la Suisse et à le rencontrer.

Si le but premier de Qingying et Meifang, en allant sur internet, était de progresser dans une langue étrangère, il serait également intéressant de savoir quelles sont les véritables motivations qui conduisent ces hommes occidentaux à aller sur internet pour communiquer avec des femmes asiatiques.

À la différence de Meifang et Qingying, Lingguang a rapporté sa volonté de chercher un homme occidental après son divorce, car elle ne voulait plus d'un homme chinois. Elle a raconté qu'elle regardait presque tous les jours sur internet si un Occidental correspondait à ses critères. Finalement, elle a trouvé son mari autrichien, qui travaillait comme dentiste en Suisse :



Je lui ai demandé s'il voulait être responsable de ma fille, c'est-à-dire qu'il devait lui trouver une école en Suisse, l'aimer comme sa propre fille. Il a accepté. Même si cela n'était que verbal, la promesse était très importante pour moi. Quand il a trouvé une école pour ma fille pendant l'été 2015, j'ai décidé de venir.

L'absence d'agence matrimoniale et de site spécialement dévolus à des rencontres amoureuses entre des Chinois·e·s et des Suisse·sse·s a certainement un impact sur le faible nombre de mariages sino-suisse par rapport au nombre de mariages entre Chinois·e·s et autres Occidentaux·ales. Pourtant, en raison de la communication internationale sans frontière sur internet, même si les gens ne passent pas par des sites de *marriage brokerage*, ils parviennent également à se connecter les uns aux autres à travers divers canaux en ligne et à créer des liens amoureux. Serait-il nécessaire, à l'ère numérique, de repenser la notion de transnationalisme en ce qui concerne l'intimité? Si les femmes chinoises sont peu nombreuses à avoir rencontré leur mari par l'intermédiaire du *marriage brokerage*, quelles sont leurs principales possibilités de rencontrer des hommes étrangers et pourquoi s'intéressent-elles au mariage transnational? Nous allons poursuivre notre exploration des différentes façons de rencontrer des partenaires étrangers pour les Chinoises qui sont venue en Suisse suite à un mariage transnational.

#### ÉCHAPPER À LA DISCRIMINATION GENRÉE EN CHINE

Le dessein de trouver un partenaire occidental possédant les qualités relevées précédemment se retrouve chez les immigrées chinoises en Suisse comme chez les autres femmes qui migrent par le mariage. Par exemple, Lingsu, une Chinoise de 32 ans venue en Suisse en 2015, confirme avoir cherché un mari plus moderne, ouvert et égalitaire après l'échec de son premier mariage en Chine. Nianci, 33 ans, installée dans le canton de Vaud depuis 2010, affirme également qu'elle souhaitait épouser un homme qui la respecte. Cependant, ces motivations sentimentales ne semblent pas être les premières raisons qui conduisent les Chinoises à se marier avec un Occidental. En effet, les mariages transnationaux sont également provoqués par des facteurs extrinsèques et structurels.

Des niveaux différents de discrimination à l'égard des femmes sur le marché matrimonial d'origine les poussent également à se marier de manière transnationale.

En effet, dans la culture chinoise, le mariage est une obligation<sup>21</sup> et est considéré comme solennel et important par la plupart des Chinois·e-s. Les croyances traditionnelles prétendent qu'il constitue pour les femmes le socle de leur pleine réalisation; une femme non mariée est considérée comme une « vieille vierge »<sup>22</sup>. Le marché matrimonial chinois n'est pas toujours favorable aux femmes, malgré le fait que les hommes sont plus nombreux<sup>23</sup>. De plus, l'âge élevé est l'un des principaux facteurs qui occasionnent des difficultés pour les femmes non mariées à trouver un partenaire. D'autres part, les femmes âgées non mariées sont socialement stigmatisées comme étant délaissées et sont communément appelées *leftover women* (*ShèngNǚ* 剩女). Selon cette appellation, si elles ne sont pas mariées avant l'âge de 27 ans, leur vie est considérée par leur entourage comme terminée. En effet, depuis 2007, les *leftover women* sont devenues l'objet d'une nouvelle appellation, reconnue par le Ministère chinois de l'éducation, pour désigner les femmes qui ont fait des études universitaires et restent célibataires vers la fin de la vingtaine ou pendant la trentaine. Il est ensuite devenu banal de traiter d'égoïstes, de pointilleuses et de contradictoires les femmes célibataires, ce qui signifie qu'elles sont à la fois heureuses, belles, indépendantes et brillantes, mais plus âgées, inquiétantes, anxieuses et frustrées. Être célibataire après 30 ans aura pour conséquence qu'aucun homme ne voudra les épouser et qu'elles ne valent rien sur le plan personnel.

En outre, le rôle des femmes dans le secteur privé en Chine reste fondamentalement lié au genre<sup>24</sup>, même si le gouvernement chinois promeut des rôles égalitaires depuis l'ère de Mao. Les femmes ont cependant fait des progrès remarquables dans la sphère publique. À la fin des années 1970, les femmes urbaines avaient dans leur quasi-totalité décroché un emploi<sup>25</sup> et leur niveau d'instruction a

21. Yu et Xie, 2015; Ji, 2015.

22. Bullough et Ruan, 1994.

23. Attané, 2013; Poston et Glover, 2005.

24. Attané, 2012.

25. Cooke, 2001.

considérablement progressé et rattrapé celui des hommes depuis la réforme économique<sup>26</sup>. Leur statut social ne cesse de s'améliorer, en particulier depuis la mise en œuvre de la politique de l'enfant unique dans les années 1980 ; les parents qui n'ont qu'une fille ont consacré tous leurs efforts et toutes leurs ressources à l'élever<sup>27</sup>. Depuis lors, la société chinoise donne de plus en plus d'attention aux filles. Ainsi, elles grandissent dans des conditions d'égalité, notamment en ce qui concerne l'éducation et les conditions de travail. Les jeunes femmes chinoises négocient également leurs obligations de genre traditionnelles dans la Chine contemporaine, en pratiquant des études supérieures et en développant leur carrière professionnelle, car l'éducation peut leur fournir des ressources économiques et une indépendance qui leur permettent ensuite de rejeter leur rôle traditionnel de *caregiver* au sein de la famille<sup>28</sup>. En revanche, de manière générale, l'éducation supérieure a un effet négatif pour les femmes quant au calendrier du mariage<sup>29</sup> : la plupart des femmes éduquées retardent leur mariage pour développer leur carrière et passent plus de temps à rechercher un partenaire compatible que les femmes moins instruites, cela en raison de leur situation financière relativement favorable. En outre, conformément à la norme sociale de l'hypergamie liée au statut<sup>30</sup>, les femmes bien éduquées ont moins de possibilités de rencontrer des partenaires masculins sur le marché matrimonial local.

Wanjun, une femme de 38 ans, mariée à un Suisse en 2010 et qui habite actuellement dans le canton de Zurich, en témoigne :

Ma famille et mes ami-e-s étaient très inquiet-ète-s de mon statut de célibataire. Ils pensaient que je serais délaissée pour toujours. Mais, tu sais, j'ai consacré beaucoup de temps à mes études et ensuite à mon travail. En fait, ce n'était pas que je ne voulais pas me marier ; je ne pouvais trouver personne à ce moment-là. Plus tu vieillis, plus il est difficile de trouver quelqu'un. Plus tu travailles, plus les gens pensent que tu es une femme trop forte.

26. Hannum *et al.*, 2007.

27. Lee, 2012.

28. Ono, 2003 ; Tian, 2013.

29. Ji et Yeung, 2014.

30. Xu *et al.*, 2000 ; To, 2013.

Ensuite, de moins en moins d'hommes t'approchent. Il est alors de plus en plus difficile de trouver la bonne personne pour se marier. Peu à peu, j'ai réalisé que j'étais vraiment une laissée-pour-compte sur le marché matrimonial chinois et que j'étais désavantagée pour le mariage en raison de mon âge.

Wanjun a bien réussi ses études, a pu développer une carrière assez stable en Chine et elle appréciait sa situation indépendante. Mais son statut de *leftover women* lui donnait l'impression d'avoir raté sa vie. Beaucoup de femmes chinoises dans le même cas que Wanjun intègrent cette représentation de femmes incomplètes. Cette mentalité est influencée par les normes sociales et l'idéologie traditionnelle de genre chinoises. Wanjun a eu beau tenter d'ignorer ces normes, la pression sociale a été plus forte. Trouver un mari est alors devenu le travail prioritaire à réaliser. Ensuite, elle a rencontré son mari suisse dans une entreprise multinationale suisse à Pékin, où elle occupait un poste de directrice de vente. Elle a eu de nombreuses occasions de travailler avec lui :

Je l'ai trouvé assez sérieux. Il m'a beaucoup aidée au cours de notre collaboration de travail. De plus, ça ne le dérangeait pas que j'aie déjà 33 ans. Nous nous entendions bien et avons développé une entente tacite.

Le fait d'être « vieille » et éduquée n'étant pas (dé)valorisé de la même façon dans les marchés matrimoniaux chinois et occidentaux, l'âge de Wanjun ne pose pas de problème à cet homme suisse. Selon les propres mots de Wanjun, il s'agit de M. Right pour elle :

Je n'avais jamais pensé épouser un étranger, mais il semblait difficile de trouver un Chinois du même niveau que moi. C'est comme quelque chose... tu sais, comme s'il y avait des facteurs extrinsèques qui me poussaient à faire un tel choix.

Les femmes chinoises qui, comme Wanjun, ne veulent pas se marier avec n'importe quel homme chinois soulignent toujours leur envie de trouver la bonne personne, dont les critères sont

souvent fondés sur le principe d'homogamie, ainsi que l'a indiqué Xingzhu :

Je pense que j'étais le genre de femmes qui ont le sentiment de *Gao bu cheng di bu jiu*<sup>31</sup> (高不成低不就). Je travaillais à Shanghai, ma situation n'était pas mauvaise. Les hommes que j'ai rencontrés étaient mariés ou avaient une situation bien meilleure que la mienne et cherchaient une femme à la situation comparable. Sinon, il y a eu aussi des hommes moins compétents. En tout cas, je ne voulais pas accepter quelqu'un faute de mieux. Bon, mon mari actuel est pour moitié Anglais et moitié Français : je pense que ce genre de problème ne se pose pas avec un Occidental. En général, les Occidentaux sont plus ou moins éduqués et leur famille n'est pas trop pauvre. En tout cas, ceux que j'ai rencontrés étaient comme ça, car ils travaillaient dans l'entreprise où j'étais, qui était quand même une entreprise multinationale.

Le mari de Xingzhu travaille dans une entreprise suisse qui a une filiale à Shanghai, dans laquelle Xingzhu travaillait. Puisque cet homme devait souvent se rendre à Shanghai, c'est Xingzhu qui l'accueillait. Elle a ainsi trouvé moins compliqué de fonder une relation avec un homme occidental qu'avec un homme chinois. De plus, à l'âge de 28 ans et étant célibataire, elle était soucieuse de son futur matrimonial, comme beaucoup d'autres filles chinoises. Pourtant, elle ne s'est pas mariée avec cet homme tout de suite. Elle est tout d'abord venue en Suisse pour mieux le connaître, tout en faisant un master à Genève en 2010, et au cours de ses études, elle a considéré qu'il était un homme correct, respectueux et honnête, et a donc décidé de l'épouser.

En général, les Chinoises objets de cette recherche venues en Suisse par mariage avec un homme occidental avaient une image plutôt positive du mariage transnational. Comme Meiling le précise, son mari suisse est à la fois très sérieux en matière de

31. Quelqu'un qui est inapte à occuper un poste supérieur, mais ne veut pas non plus prendre un poste inférieur. Cette expression a beaucoup été utilisée à propos du mariage pour décrire les jeunes personnes qui ne sont pas suffisamment au niveau pour trouver une conjoint-e de situation meilleure qu'elles, mais ne veulent pas non plus se marier avec des gens de situation sociale et économique inférieure.

mariage et de famille, mais avec un esprit ouvert sur la vie en général. C'est l'un de ses clients suisses qui l'a présentée à son mari quand elle travaillait dans une entreprise de logistique internationale. Après l'avoir rencontré en Chine en 2007, Meiling a décidé de venir en Suisse afin de mieux le connaître et de rencontrer sa famille. Elle reconnaît que cette deuxième rencontre a achevé de la convaincre :

J'ai trouvé qu'il avait une vision très ouverte du monde. Il m'a dit qu'il n'avait jamais eu de relation amoureuse auparavant. Pour moi, c'était une personne très sérieuse quant à la question du mariage. Je pensais que ça venait peut-être du caractère suisse ; je ne m'inquiétais pas alors de la possibilité qu'il me trompe ou qu'il ait des relations extraconjugales. Tu sais, je me méfie des hommes riches chinois, ils peuvent pratiquer le « *bao er nai* » (adoption d'une concubine), ce qui me fait peur. En effet, beaucoup d'hommes chinois hésitaient à me connaître profondément, car il ne se souciaient que de l'âge et de l'apparence physique. J'ai pensé avoir rencontré la bonne personne lorsque mon mari m'a demandé de l'épouser.

Meiling s'est finalement installée en Suisse grâce à un mariage transnational avec cet homme en 2008. Ainsi que Meiling, Baiqian était également inquiète au sujet de ces Chinois avec une bonne situation économique et ouverts à des relations extraconjugales parfois compliquées :

À l'âge de 30 ans, mes collègues commençaient à me présenter des hommes, mais souvent des hommes beaucoup plus âgés et riches. Je pensais que ce n'était pas une bonne idée. Et j'ai rencontré mon mari. Il était chercheur à Genève, il est venu dans ma ville pour une collaboration avec une université, j'étais son interprète anglais-chinois. Il est d'origine italienne. Tu sais, les Italiens sont à la fois, comme les hommes chinois, très responsables, avec des fortes valeurs familiales et très ouverts de l'esprit. De plus, il avait reçu une bonne éducation ; il ne pourrait pas être une mauvaise personne.

En raison de la très bonne impression que lui avait faite cet Italien et de son image positive concernant leur relation, Baiqian est venue en Suisse en 2005 pour l'épouser.

De nombreuses femmes chinoises célibataires, bien éduquées et financièrement très indépendantes, telles que Meiling et Baiqian, peuvent être déçues par les normes matrimoniales chinoises et par les hommes chinois. En considérant la discrimination pratiquée à l'égard de leur âge, un mariage transnational peut être un bon choix pour elles, qui les soulage de la pression sociale et leur permet de commencer une nouvelle vie.

En dehors de l'âge, signalé par les enquêtées comme un facteur de discrimination sociale en lien avec le genre sur le marché matrimonial chinois, le divorce a également été décrit comme important dans les visions genrées de la société chinoise. En effet, de plus en plus de femmes bien éduquées et disposant d'un bon salaire initient le divorce. En raison de leur indépendance économique, elles ne craignent pas qu'il leur cause des difficultés financières<sup>32</sup>. Cependant, nous considérons que malgré la croissance régulière du nombre de divorces en Chine depuis 2005<sup>33</sup>, la vision négative de la société à l'égard des femmes divorcées demeure.

Xuebing, une femme de 45 ans résidant dans le canton de Saint-Gall depuis 2009, a demandé le divorce, car son mari ne la respectait pas; il décidait de tout pour la famille et se comportait en grand machiste. Elle pensait qu'elle aurait plus de liberté après le divorce. Or, sa famille et ses ami-e-s l'ont jugée, pensant qu'il serait trop difficile pour elle de se remarier, car elle était désormais une femme divorcée avec un enfant. D'autres ont critiqué l'échec de son mariage en prétendant qu'une femme qui réussit très bien sa carrière ne peut sûrement pas s'occuper bien de sa famille. Ces préjugés et ces critiques concernant son divorce l'ont beaucoup déstabilisée. Quelque temps après son divorce, elle a rencontré son mari suisse, alors qu'elle était professeure d'anglais dans une université chinoise et travaillait comme traductrice pour lui. Elle a apprécié son aide, sa sympathie et admiré son style de vie et son ouverture

32. Xiao, 2010.

33. Bureau national des statistiques de la Chine – China Statistical Yearbooks.

d'esprit. De plus, ce Suisse n'était pas gêné par le fait que Xuebing soit divorcée. Il était très important pour elle de reconstruire une famille :

J'ai décidé de venir en Suisse avec lui, car je savais qu'il pourrait apprécier ma personnalité. Je pouvais aussi commencer un nouveau mariage, une nouvelle vie. De plus, je voulais prouver qu'une femme divorcée pouvait réussir un nouveau mariage.

Xuebing, à travers son choix, a montré sa détermination à résister aux normes sociales et son désir d'échapper aux préjugés de la société chinoise à l'égard des femmes divorcées. Or, avec une différence d'âge de 15 ans entre elle et son mari, elle pourrait également se trouver dans un rapport de pouvoir déséquilibré. En effet, la grande différence d'âge fait souvent douter de la vraie motivation de certaines femmes à se marier, notamment celles qui sont divorcées. Les préjugés peuvent porter sur d'éventuelles motivations économiques et sur la possibilité de migrer vers un pays plus développé. Selon l'opinion publique, il est difficile de concevoir la relation amoureuse entre une femme plus jeune et un homme relativement âgé. Au lieu de profiter de la relation maritale, la femme devra plutôt assumer son rôle et prendre soin de son mari plus âgé. Le choix de Xuebing révèle également une sorte de discrimination matrimoniale subie par certaines femmes. À cause de l'âge, elles cherchent peut-être moins l'impulsion de l'amour que la possibilité de vivre avec tel ou tel homme.

Lingsu n'a pas seulement reçu des critiques similaires à Xuebing au sujet de son divorce, mais également sur son futur rôle de femme. Elle raconte l'expérience de son premier mariage avec un Chinois :

Mon ex-mari était un grand bébé de ses parents ; ses parents décidaient de tout pour lui et pour moi. Mais il était très violent et, en raison de sa violence domestique, je ne peux plus avoir d'enfant. Je n'ai plus pu le supporter et j'ai demandé le divorce. Mais le problème était que je ne pourrais pas avoir d'enfant ; personne ne voudrait de moi en Chine. Mon rôle de femme ne pourrait être accompli, j'étais désespérée. Heureusement, j'ai rencontré mon



mari lors de mon voyage en Thaïlande en 2014. Il m'aime, bien que je ne puisse pas avoir d'enfant. Il m'a dit qu'il voulait profiter de la vie avec moi, que ce n'était pas très grave que nous n'ayons pas d'enfant. Il me respecte et on a une relation égalitaire. Il me protège beaucoup.

Après le voyage en Thaïlande, le mari de Lingsu l'a tout de suite demandée en mariage et l'a fait venir en Suisse. Pour elle, cet homme allemand résidant en Suisse lui a permis de dépasser sa vision traditionnelle des femmes comme devant toujours assurer la lignée du mari. Elle peut être femme, être aimée par un homme, sans forcément être une mère. Ce témoignage montre une autre raison pour laquelle les femmes peuvent désirer avoir un mari occidental en lien avec leur imaginaire selon lequel les hommes occidentaux pourraient être mûrs et ouverts et se montrer protecteurs envers elles.

Ces différents cas montrent que les femmes chinoises doivent résister à toutes sortes de relations de pouvoir induites par le marché matrimonial chinois, liées à la discrimination portant sur l'âge et le divorce des femmes. Même lorsqu'elles ne cherchent pas spécialement à se marier avec un homme occidental, ces discriminations participent à leur prise de décision en faveur du mariage transnational. Elles évaluent toutes sortes de problèmes au sein de la famille, de la société, du mariage et de la vie privée et réagissent contre tout rapport de pouvoir. Elles ne se contentent pas de réagir, elles démontrent également leur capacité à s'auto-adapter aux attitudes conjugales en composant avec la famille, les ami-e-s et la société. Elles sont en effet capables de se distancer des normes traditionnelles et de les transformer de manière positive si elles veulent se marier ou se remarier. Le mariage transnational peut être envisagé comme une stratégie leur permettant d'échapper à la discrimination de genre du marché matrimonial local.

Les images positive du mariage transnational et négative du marché matrimonial local ont fait avancer le processus de décision de celles qui se sont engagées dans un mariage avec un Occidental. De plus, pour les femmes célibataires éduquées, la communication et l'interaction au niveau spirituel sont considérées comme très

importantes dans la vie matrimoniale. Dans les expériences présentées ci-dessus, les femmes interrogées avaient envisagé de chercher un partenaire sérieux ayant l'esprit ouvert. Or, les hommes occidentaux sont souvent considérés par les femmes asiatiques comme possédant ce genre de qualités<sup>34</sup>, ce qui les encourage encore plus à prendre la décision d'un mariage transnational.

### SE MARIER AVEC DES HOMMES CHINOIS À L'ÉTRANGER

La migration par le mariage est considérée comme un acte de type transnational qui s'appuie sur le mariage entre deux personnes résidant dans des pays différents<sup>35</sup>. Or, il ne s'agit pas seulement de mariage entre deux personnes d'origines ou de nationalités différentes, mais entre deux personnes de même communauté ethnique habitant dans des pays différents également.

Par exemple, Mingmin est venue en Suisse pour se marier avec un Chinois, qui était là tout d'abord pour y faire ses études et qui y est ensuite resté de façon permanente pour le travail. Il avait l'intention de trouver une épouse chinoise et a mobilisé ses réseaux en Chine. Mingmin a été présentée à cet homme par son amie :

Ma meilleure amie de l'université a fait un stage dans le restaurant de mon mari. Lorsqu'elle a su que mon mari venait de la même province que moi et cherchait une copine chinoise, elle a tout de suite pensé à moi. Ensuite, nous avons pris contact par le biais de mon amie sur QQ<sup>36</sup> et on s'est écrit tous les jours. Nous avons probablement parlé pendant trois ans sur QQ. On devenait un peu amis. Mais l'amour, à distance, je ne sais pas... Enfin, ma mère m'a exhortée à me marier. Mais avec qui? Personne! Du coup, j'ai pensé à lui. En fait, il n'est pas mal, c'était tout simplement qu'on ne s'était jamais rencontrés en vrai durant ces trois ans. Mais bon, j'avais l'âge, du coup, ça s'est fait comme ça. Je suis arrivée en Suisse cinq mois après le mariage, en 2010, quand je suis tombée enceinte.

34. Constable, 2005; Beck-Gernsheim, 2007; Riaño et Baghdadi, 2007; Ricordeau, 2012.

35. Charsley, 2014.

36. QQ est le réseau social chinois le plus utilisé par les jeunes personnes en Chine dans les années 2000.

Ce choix d'un mariage transnational a été également influencé, jusqu'à un certain point, par les pressions sociales et familiales à cause de son âge. Néanmoins, choisir une personne avec qui elle avait établi le contact depuis trois ans n'a pas été une décision prise à la légère.

De la même façon que Mingmin, Xiaozhao a aussi rencontré son mari grâce à une connaissance commune :

Depuis plusieurs années, il était en Suisse avec sa mère. En 2011, il est retourné en Chine pour le Nouvel An chinois. Nous nous sommes rencontrés lors d'une soirée organisée par notre ami commun. C'est là que j'ai fait sa connaissance. Nous sommes tombés amoureux tout de suite. Mais il est retourné en Suisse très vite pour ses études. Nous avons vécu une année d'amour transnational à distance (跨国恋 *kua guo lian*). En 2012, j'ai fini mes études supérieures en Chine et je me suis dit qu'étant donné qu'on n'était pas ensemble depuis longtemps, un-e de nous deux devait faire le sacrifice: soit je venais ici, soit il retournait en Chine. Mais étant donné qu'il était déjà ici, et que ce serait meilleur pour l'avenir, nous avons décidé que je vienne en Suisse le rejoindre. Puis nous nous sommes mariés cette année-là. Il a tout de suite demandé le regroupement familial pour moi, c'est ainsi que je suis venue.

À la différence de Xiaozhao et Mingmin, qui ont rencontré leur mari par des connaissances, Sifu a rencontré son mari lorsque celui-ci est retourné en Chine pour un projet sur lequel son entreprise travaillait avec son ancienne firme. Ils sont restés amis pendant des années. Au moment de changer de travail, il a manifesté ses sentiments pour elle. Après quelque temps de relation amoureuse, ils ont décidé de se marier. Par le mariage, Sifu est venue en Suisse en 2014, sans la moindre connaissance du pays.

Par rapport aux autres, le cas de Zizhu est différent parce qu'elle était divorcée. Sa cousine lui a présenté un cousin travaillant à Berne. Zizhu lui faisait totalement confiance :

Nous avons tout de même des relations familiales indirectes, ma cousine n'allait tout de même pas me présenter une personne qui

ne me correspond pas. Il a divorcé aussi et il lui était difficile de trouver une femme en Suisse. Après des contacts, je l'ai trouvé correct et il aime bien aussi ma fille. J'ai donc décidé de venir en Suisse vivre avec lui. En 2015, on s'est mariés.

Sifu, Xiaozhao, Mingming et Zizhu n'avaient pas, initialement, la volonté de se marier avec un homme chinois vivant déjà à l'étranger. Elles n'avaient pas non plus le projet de partir à l'étranger. Pourtant, il semble que leurs maris chinois préféraient une épouse chinoise, même si leur vie était principalement basée en Suisse. En effet, les maris de Sifu, Xiaozhao et Mingmin ne sont pas les seuls exemples d'hommes migrants qui, malgré plusieurs années d'installation dans un pays étranger, préféraient tout de même se marier avec une femme de leur pays d'origine. Cette situation se rencontre également souvent chez les hommes migrants de la deuxième génération.

Rongrong est venue en Suisse en 2014, après deux ans de mariage avec son mari d'origine chinoise, mais né et élevé en Suisse depuis les années 1980. Vers la trentaine, elle craignait de ne pas trouver de mari à cause de son emploi du temps très chargé. Toutes ses connaissances s'inquiétaient pour elle. Par hasard, sa colocataire lui a présenté la sœur de son mari, qui faisait un stage à Shanghai. Lorsque celle-ci a su que Rongrong désirait se marier, elle lui a présenté son frère célibataire, qui justement cherchait une femme chinoise :

Cet homme est venu en Chine pour voir sa sœur. Je l'ai rencontré. Il était très timide et sage. Il n'osait pas parler avec moi. C'est sa sœur qui nous a poussés à passer quelques jours ensemble pour faire connaissance. [...] Je suis son premier amour. Il est vraiment introverti. C'était peut-être pour ça qu'il ne trouvait pas de copine suisse.

En effet, c'est lui qui est venu en Chine s'installer avec moi. J'avais un très bon travail et je pensais qu'il serait trop difficile pour moi de venir en Suisse. Mais ses parents étaient très en colère quand il a pris cette décision et ses sœurs m'ont fait la morale pour que j'abandonne tout en Chine et aille en Suisse. Mais j'ai insisté.

C'est seulement après deux ans de mariage, quand j'ai accouché de mon fils, que mon mari a pensé à notre avenir et à l'avenir de l'enfant. Il m'a fait comprendre que l'éducation des enfants était meilleure en Suisse qu'en Chine, et finalement j'ai accepté la proposition.

Les Chinois d'outre-mer ou les hommes de la deuxième génération issue de l'immigration chinoise ne sont pas les seuls migrants masculins qui pratiquent le mariage transnational avec des femmes de leur pays d'origine. Les recherches menées sur les migrant·e·s de Turquie et du Maroc, ainsi que sur les enfants de deuxième génération issue de l'immigration dans différents pays européens ont également montré que ce phénomène est fréquent<sup>37</sup>. Selon John Lievens et ses collègues, on a tendance à penser que le mariage avec un partenaire du pays d'origine est un comportement traditionnel lié à l'homogamie culturelle et que c'est la raison pour laquelle les migrants recherchent un partenaire de culture similaire. Pour ces chercheur·e·s, si cet élément perd actuellement de son importance, leur analyse menée sur les Turcs et les Marocains de Belgique montre que le mariage est habituellement plus facilement fondé grâce à des soutiens familiaux ou des proches. Même si les personnes de la deuxième génération issue de l'immigration ont une culture différente de celle d'un partenaire du pays d'origine de leurs parents, elles sont généralement soutenues par la famille et par le groupe minoritaire dans le pays d'installation<sup>38</sup>. Alison Shaw, dans sa recherche sur le mariage de Pakistanais·e·s en Angleterre, découvre également que le choix du mariage n'est pas simplement déterminé par la préférence culturelle, mais également par celle de la famille en regard de la structure politique, économique, sociale et familiale, et que pour cette raison-là les migrant·e·s en provenance du Pakistan pratiquent souvent le mariage arrangé entre cousins, ce qui relève également d'une stratégie familiale<sup>39</sup>.

37. Eeckhaut *et al.*, 2011 ; Beck-Gernsheim, 2007 ; Lievens, 1999 ; Bensalah, 1994.

38. Timmerman, 2006, 2008.

39. Shaw, 2001.

Elisabeth Beck-Gernsheim identifie trois motivations principales chez les personnes migrantes qui pratiquent le mariage transnational avec des personnes de leurs pays d'origine : en premier lieu, la loyauté et l'obligation envers les proches ; deuxièmement, la promesse de mobilité ascendante ; et, troisièmement, l'espoir de modifier l'équilibre des rapports de pouvoir de genre<sup>40</sup>. Le mariage, ou la rencontre, entre une personne migrante et une personne de son pays d'origine est souvent proposé par des proches, comme dans les cas de Rongrong, Zizhu, Xiaozhao et Mingmin. Souvent, la personne déjà immigrée a voulu garder des liens relationnels en Chine, et les personnes qui leur ont présenté les éventuelle-s époux-ses étaient animées de bonnes intentions. Il était alors difficile de leur tourner le dos et, finalement, un tel mariage ne pouvait que leur paraître bénéfique. Ensuite, pour certains migrant-e-s, notamment des hommes, de pays occidentaux, un mariage avec une personne du pays d'origine permettait de leur offrir une vie ascendante. Ils pouvaient revoir leurs critères à la hausse et choisir une épouse plus jolie ou plus jeune, en compensant leurs propres défauts par leur avantage économique et social. Les immigré-e-s dans les pays occidentaux en provenance de pays moins développés vivent souvent dans une atmosphère où prévaut l'égalité des genres. Pour ces hommes issus de la migration, les femmes locales semblent très ouvertes, revendiquant plus d'égalité et de liberté et s'occupant moins de leur famille. Ils préfèrent une femme plus traditionnelle qui partage les mêmes valeurs familiales que les leurs, ainsi que l'indique la troisième motivation de Beck-Gernsheim. En revanche, les femmes qui acceptent ce type de mariage cherchent, elles, un mariage égalitaire qui leur offre l'autonomie et la modernité. La recherche de Hung Cam Thai sur le mariage international des Vietnamien-ne-s aux États-Unis montre ainsi que les attentes en matière de genre sont différentes chez les hommes vietnamiens et chez leur femme du pays d'origine : ce que les femmes perçoivent comme égalitaire est toujours considéré comme traditionnel par les hommes<sup>41</sup>. Leur imaginaire fausse la vision de ces personnes engagées dans un mariage transnational.

40. Beck-Gernsheim, 2007, pp. 279-283.

41. Thai, 2008.

À travers les explications de ces cinq femmes au sujet de leur rencontre avec leur mari chinois immigré en Suisse, nous ne pouvons identifier avec précision les motivations de la préférence de leur mari pour une épouse chinoise. Il est également difficile de savoir si ces hommes issus de la migration restent traditionnels lorsqu'ils envisagent un mariage intra-ethnique. Pourtant, les femmes chinoises issues de la migration par le biais du travail ou des études, comme montré ci-dessus, sont plus flexibles dans leur choix et se marient plus facilement avec des hommes locaux. Comme les statistiques du Secrétariat d'État aux migrations le montrent, on comptait, en 2016, 1357 femmes chinoises en ménage avec des hommes suisses et seulement 137 mariages entre des Chinois et des Suissesses. Ce phénomène ne s'explique pas seulement par les caractéristiques genrées de la politique d'immigration suisse à l'égard du droit de résidence des femmes en provenance des pays extra-européens, mais également par le fait que les hommes chinois issus de la migration sont guidés par des soucis de genre lors de leur choix d'une épouse, et par les nombreux problèmes d'intégration à la société d'accueil.

Les pratiques matrimoniales des personnes issues de l'immigration dans la société d'installation sont également l'écho de l'intégration<sup>42</sup>. La question, selon Elisabeth Beck-Gernsheim, est de savoir si les migrant-e-s se marient avec des personnes du même groupe ethnique ou s'ils/elles cherchent également des partenaires dans la société locale. La réponse revêt une importance considérable, car elle est largement considérée comme une référence en matière d'intégration. Si le mariage mixte entre les migrant-e-s et les autochtones existe, c'est une indication de rapprochement entre les deux groupes, mais si les migrant-e-s se marient principalement dans leur propre groupe ethnique, on a là un indicateur de distanciation sociale, voire de ségrégation<sup>43</sup>. La recherche de Joëlle Moret, Apostolos Andrikopoulos et Janine Dahinden souligne également l'apparition d'une nouvelle préoccupation dans les États européens, lorsque les enfants de travailleur-e-s migrant-e-s

42. Cette question sera développée dans le chapitre 5.

43. Beck-Gernsheim, 2007, p. 272.

cherchent un partenaire dans le pays d'origine de leurs parents. Les autorités étatiques ont interprété cette tendance comme un signe d'échec de l'intégration et donc comme une menace pour la cohésion nationale<sup>44</sup>. En comparant le nombre de femmes et d'hommes en provenance de la Chine qui se sont marié·e·s avec des personnes locales en Suisse et si l'hypothèse de Beck-Gersheim fait sens également chez les Chinois·e·s, nous pouvons considérer que les femmes chinoises s'intègrent mieux que les hommes. Par conséquent, nous pourrions éventuellement penser que la société suisse, en raison de sa politique d'immigration très stricte, se montre plus exigeante en matière d'intégration avec les femmes qu'avec les hommes et que l'intégration est également genrée. Je pense pour ma part que c'est le cas, ce qui sera justifié plus en détail par les témoignages de ces femmes chinoises en Suisse à propos de leur vie quotidienne.

À travers ces différents parcours migratoires par le mariage transnational partagés par les Chinoises en Suisse, à travers les expériences de celles qui y sont restées de façon permanente par le moyen du mariage, je souligne encore une fois que non seulement le mariage constitue une stratégie de migration pour les femmes, mais qu'il entraîne une migration au niveau transnational chez certaines femmes qui n'avaient pas initialement un projet de migration. Cela nous amène à réfléchir sur la perpétuation et la promotion de la patrilocalité introduite dans la géométrie de pouvoir<sup>45</sup>. Malgré cette géographie genrée du pouvoir inégal entre les époux, nous identifions les différents degrés d'*agency* de ces femmes non seulement par leur choix d'un mariage transnational ou par la procédure de prise de décision de migrer ou pas, mais aussi à travers les manières dont elles envisagent d'organiser leur relation matrimoniale et leur vie familiale dans l'espace transnational par la migration.

#### SUIVRE LE MARI POUR LE BIEN DE LA FAMILLE

Le phénomène qui consiste à suivre son mari pour immigrer dans un pays étranger a été évalué comme le processus de migration classique pour les femmes. Ces dernières années, avec la prise

44. Moret *et al.*, 2019.

45. Massey, 1994.



en compte de plus en plus grande du rôle des femmes migrantes dans les activités économiques, de leur *agency* dans leur processus de décision, de leurs mouvements de contestation des abus dans la société d'accueil ou de la revendication de leurs droits, l'accent mis sur la forme de migration féminine traditionnelle par la réunification familiale s'est considérablement réduit. Pourtant, cette forme de migration demeure l'une des façons les plus faciles pour les femmes de réaliser leur projet. Pour elles, l'idée de la migration provient souvent de leur mari, motivé par un avancement de sa carrière. Le choix de le suivre témoigne de la présence de la question de genre dans le processus de la migration lié à l'institution conjugale.

Par exemple, Hongmian, 51 ans, est venue en Suisse en 2014 pour rejoindre son mari. Tout d'abord, il a trouvé un travail dans une multinationale à Vevey en 2012. Mais Hongmian n'est pas tout de suite venue le rejoindre :

Je l'ai toujours suivi. Dans les années 1990, on venait de se marier et il a décidé d'aller en Australie pour le travail. Je suis partie avec lui sans hésitation. En fait, j'avais déjà un poste dans une université à Tianjin, en Chine. J'avais peur de ne pas pouvoir trouver du travail là-bas en arrivant. Mais heureusement, j'ai pu trouver un poste de comptable dans une entreprise de fabrication de textile. Par contre, cette fois-ci, j'ai hésité. À l'âge de 50 ans, je n'étais pas sûre de trouver du travail en Suisse et, surtout, je ne voulais pas abandonner mon travail en Australie. En plus, je ne m'adapterais pas à un nouvel environnement de vie comme lorsque j'étais partie en Australie à l'âge de 20-30 ans. J'ai hésité longtemps. Deux ans seulement après le départ de mon conjoint, je suis venue ici. On a toujours vécu ensemble après le mariage, c'était vraiment la première fois qu'on était séparés. Moralement et physiquement, il n'était pas en bonne forme quand il était seul ici. Je me suis dit que, pour son bien et pour celui de la famille, il fallait que je vienne.

La peur de ne pas trouver du travail en Suisse ne concerne pas seulement Hongmian. Mochou, qui a suivi son mari, a également souligné que son hésitation avant de venir en Suisse était principalement liée à l'enjeu du travail. Le mari de Mochou est

tout d'abord venu en Suisse pour une année comme médecin à Baden. Elle l'a encouragé à partir, car elle avait fait ses études en Angleterre et reconnaissait tout à fait l'avantage d'avoir une expérience de vie et de travail à l'étranger. Elle ne s'attendait pas à ce que le cabinet médical de son mari en Suisse lui propose d'y rester une fois son contrat d'une année terminé. Il lui a fait part de son goût pour la vie en Suisse et l'a invitée à y vivre avec leur fils. Au début, Mochou a refusé :

Je ne voulais pas venir en Suisse. J'avais un bon travail à Pékin, je venais d'acheter un appartement là-bas. Il n'y avait vraiment pas d'intérêt pour moi. Mais après des discussions familiales, mon mari m'a convaincue. Nous avons davantage considéré le développement de notre fils. Il serait mieux pour lui de recevoir une éducation avec moins de pression, mais de bonne qualité. Finalement, nous sommes venus le rejoindre en 2014. Ici, je n'ai pas de travail, mais au moins, nous trois, nous sommes ensemble. C'est important pour l'épanouissement de mon fils ; son père est là, nous sommes ensemble.

Dans son processus de décision, Mochou a mis de côté son intérêt personnel et professionnel ; elle a préféré privilégier le bien-être de l'ensemble de la famille, la carrière de son mari et le développement de son enfant. Cela rappelle quelque peu l'image de la « bonne mère » et de la « bonne épouse » de la culture traditionnelle chinoise, qui se sacrifie pour le bonheur de la famille, de son enfant.

Cette même image se retrouve également dans la prise de décision de Feiyan, qui est arrivée en Suisse en 2003 pour suivre son mari qui avait reçu une proposition d'emploi de chef cuisinier dans un restaurant chinois. Comme Mochou, Feiyan ne voulait pas venir en Suisse au début, car elle avait une situation économique et sociale très stable et aisée en Chine. Elle raconte ainsi son hésitation au moment de la prise de décision :

J'étais dans une banque en Chine, j'étais directrice d'un secteur et je gagnais un bon salaire. La Suisse, ça ne me disait rien. À travers mon mari, j'ai su qu'on parlait trois langues en Suisse ; quelle

horreur, je n'allais jamais y arriver. De plus, tout était nouveau, je devais recommencer à zéro. Alors j'ai hésité pendant trois ans. Mes ami·e·s m'ont conseillé d'y venir pour ma fille, car plusieurs avaient envoyé leurs enfants à l'étranger pour étudier. Pour eux, c'était vraiment une bonne occasion pour nous, et pour notre fille de faire des études à l'étranger. Après des réflexions approfondies et exhaustives, j'ai eu l'impression qu'ils avaient raison. Alors j'ai enfin décidé de venir en Suisse avec ma fille pour rejoindre son père par le regroupement familial.

Contrairement à Hongmian, Mochou et Feiyan, Wushuang n'a pas hésité lorsque son mari lui a proposé de l'accompagner en Suisse quand il a reçu une proposition pour un doctorat à Zurich. Elle occupait alors un poste très stable dans une société américaine à Shanghai, mais elle venait d'épouser son mari et tous les deux ne voulaient pas être séparés l'un de l'autre :

Si je n'étais pas venue, il aurait été tout seul ici et tout aurait été plus difficile en étant seul. Deux personnes valent mieux qu'une. De plus, il avait besoin de moi pour m'occuper un peu de son quotidien.

Wushang a pris en compte la solitude de son mari. La valeur émotionnelle de leur relation conjugale et les facilités apportées par sa présence ont motivé sa décision de partir en Suisse en 1998, sans hésitation.

Comme le cas de Wushuang le montre, les recherches précédentes au sujet de la migration et du regroupement familial mettent en évidence que la réunion des épouses et des époux qui étaient déjà à l'étranger permettait aux hommes de rompre la solitude sexuelle et émotionnelle<sup>46</sup>. Ainsi, dans un article portant sur les émotions des époux et des épouses du Bangladesh réunis en Italie par le regroupement familial, Francesco Della Puppa défend l'idée que le regroupement peut instaurer une discipline efficace dans le comportement du mari dans le pays d'accueil, en mettant de l'ordre dans sa

46. Ahmed, 2009.

vie, en donnant sens à son quotidien. L'article montre que, grâce à l'arrivée et aux soins des épouses, la sphère domestique devient un espace de détente et de loisirs pour les époux; ils commencent alors à se sentir chez eux même s'ils sont à l'étranger<sup>47</sup>. Ce phénomène se retrouve également dans l'expérience migratoire de Hongmian. La raison pour laquelle elle est venue en Suisse était principalement le bien-être de son mari tant sur le plan émotionnel que sur le plan physique. Sa présence a certainement donné de la valeur et du sens à la vie de son mari en Suisse, en dehors du travail.

Cet exemple peut être considéré comme un cas d'institution familiale de patrilocalité: transition du groupe familial de son père à celui de son mari<sup>48</sup>. Le regroupement familial reproduit des constructions de familles qui donnent la priorité et la supériorité aux maris, les femmes étant élevées pour être flexibles et pouvoir s'adapter à tout projet de ces derniers pour le bien de tous<sup>49</sup>, mais en oubliant qu'elles peuvent être émotionnellement déstabilisées pendant le processus de prise de décision ou après leur arrivée. De plus, comme en témoignent les expériences de Mochou et de Feiyang, la valeur de la réunification familiale autour du conjoint à l'étranger concerne également le développement de l'enfant, ce qui renforce une fois de plus le rôle et la responsabilité des femmes en tant qu'épouses et mères. Pour résumer, à travers ces expériences partagées, je constate que ces femmes ont intégré l'idée du regroupement familial en Suisse pour assurer le bien-être de leur époux et de leur famille: ces éléments influencent de manière importante leur décision de migration.

En examinant les différents parcours de vie cités ci-dessus, j'ai pu principalement identifier le travail, les études ainsi que le regroupement familial comme les canaux principaux d'immigration des Chinoises en Suisse. Peu importe pour quelle raison elles sont arrivées dans le pays, ces femmes sont toutes des actrices qui réagissent selon leur intérêt envers la migration, en particulier dans la prise de décision ou dans la réclamation du droit de prolongation du permis de séjour, même sous les contraintes de normes sexistes. La décision

47. Della Puppa, 2016, p. 363.

48. Alexander *et al.*, 2016.

49. Charsley, 2005.

de venir ou de rester en Suisse montre également qu'elles sont les actrices de l'orientation de leur vie future. Pourtant, pour certaines, cette décision a été prise pour le bien général de la famille ou celui du mari, leur propre intérêt ayant été placé après l'intérêt familial. Cela corrobore de nouveau le rôle genré des femmes et le fait que l'égalité de genre dans le processus migratoire n'est pas encore atteinte. Les facteurs structurels, les politiques publiques ainsi que les valeurs culturelles, tous extrinsèques, rappellent toujours aux femmes ce qu'elles doivent faire en tant que femmes.

### **AUTO-LÉGITIMATION DE L'IMMIGRATION ET DE LA RÉSIDENCE EN SUISSE**

À cause des restrictions des politiques d'immigration, les personnes ayant le projet d'immigrer dans un pays doivent toujours expliquer par de bonnes raisons pourquoi elles veulent s'y installer. Les caractéristiques extrinsèques et structurelles des régimes migratoires interagissent avec les caractéristiques intrinsèques des migrant-e-s, qui apportent avec eux/elles des ressources personnelles et sociales déterminant leur motivation, leurs stratégies et actions face au contrôle structurel de la migration<sup>50</sup>. À cet égard, les Chinoises de cette recherche qui ont immigré en Suisse ont toutes avancé des raisons cohérentes, que ce soit le travail, les études ou la famille. En revanche, l'immigration des personnes par le moyen du regroupement familial, notamment par le mariage transnational, est différente des autres types de migration, car elle concerne à la fois la sphère publique et la sphère privée, mais apparaît également aux yeux des décideur-e-s politiques et des citoyen-ne-s comme une stratégie de régularisation des papiers pour contourner les contrôles de l'immigration<sup>51</sup>. Les recherches précédentes tendent à montrer que ce genre de mariage est controversé et loin d'être simple<sup>52</sup>.

En considérant que 43 femmes sur les 52 interrogées dans cette recherche qui sont venues ou ont pu rester en Suisse l'ont fait par le biais du mariage soit avec des citoyens suisses ou européens soit

50. Williams, 2010.

51. Lavanchy, 2013; Williams, 2010; Wray, 2006.

52. De Hart, 2015; Eggebo, 2013; Lauser, 2008; Herman, 2006.

avec des Chinois ayant déjà un statut fixe en Suisse, j'analyserai dans cette section les rapports de hiérarchisation auxquels ces femmes sont confrontées dans le processus migratoire, dans la revendication de leur droit de résidence ainsi que dans leur stratégie de résistance.

### DE L'AMOUR À LA MIGRATION: LÉGITIMITÉ, SUBJECTIVITÉ ET DIGNITÉ

Avec l'introduction de la nouvelle loi fédérale sur les étrangers et l'intégration (LEI), les autorités suisses contrôlent de plus en plus les personnes qui arrivent par le mariage. Elles ont la possibilité de refuser le mariage en cas d'abus de droit. Plusieurs recherches ont souligné que, dans certains pays, seuls les mariages considérés comme «normaux et sains» pouvaient permettre aux personnes non citoyennes de rejoindre leurs partenaires<sup>53</sup>. Le mariage «authentique» est devenu l'un des critères les plus importants pour les autorités d'immigration afin d'évaluer la motivation de la personne en vue du regroupement familial. Les officiers de l'état civil suisse sont tenus de pointer l'existence des mariages blancs par lesquels les personnes étrangères rejoignant des résident·e·s local·e·s contourneraient les dispositions en matière de droit de séjour<sup>54</sup>. Le droit de se marier en cas de migration ne s'applique qu'aux relations authentiques, fondées principalement sur l'amour<sup>55</sup>.

Anne-Marie D'Aoust emploie l'expression «technologies de l'amour» dans ses différentes recherches pour décrire la façon dont les autorités de l'immigration utilisent l'amour pour sécuriser la migration par mariage<sup>56</sup>. Elle soutient que l'amour peut être pris en compte dans la gouvernementalité de la migration par mariage. Les technologies de l'amour peuvent nous aider à comprendre comment des sentiments tels que l'amour sont inclus dans la matrice de la pratique de Foucault, lorsqu'il pensait aux technologies inhérentes à la gouvernementalité qui concernent le pouvoir, l'administration de l'État, l'assujettissement et la subjectivation des

53. Pananakhonsab, 2019; De Hart, 2006a, 2006b, 2007, 2017; Eggebø, 2013.

54. En ligne: [[http://www.binational.ch/fr/?Mariage%2Fpartenariat\\_\\_\\_Le\\_mariage](http://www.binational.ch/fr/?Mariage%2Fpartenariat___Le_mariage)].

55. Pananakhonsab, 2016; Neveu Kringelbach, 2013; Lavanchy, 2013.

56. D'Aoust, 2014, 2018.

individus<sup>57</sup>. L'amour fait ainsi partie de la norme dans la réglementation de la migration par mariage. Or, ce sentiment n'est pas seulement utilisé par le gouvernement comme un moyen de surveillance et de contrôle des couples dans le contexte de la migration par mariage, mais est également comme mode de résistance par les personnes migrantes.

Plusieurs femmes interrogées dans cette recherche, venues ou restées par mariage, ont affirmé qu'il y avait un réel amour entre elles et leurs maris. Bien que de nombreux facteurs externes aient pu les rendre plus susceptibles d'épouser des personnes résidant en Suisse, leur décision de se marier a tout de même reposé principalement sur leur sentiments. Comme le souligne Shuanghua, elle éprouvait bel et bien de l'amour envers son mari avant le mariage et ce fut la raison de sa venue en Suisse pour s'y marier. Elle l'avait rencontré à Pékin lorsqu'il y apprenait le chinois :

Il était seul à Pékin. Je lui ai alors fait visiter la ville et lui ai présenté la culture chinoise. Trois mois après, il est retourné en Suisse, mais on restait en contact. Un an après, il est revenu en Chine pour une année d'échange linguistique dans le cadre de ses études universitaires et on a décidé d'être ensemble. Après, on a poursuivi une relation à distance. Il venait en Chine une fois par an, et j'allais en Suisse une fois par an. En tout cas, on se voyait deux fois par an. Après deux ans de relation à distance, il m'a demandée en mariage parce que tous deux en avions assez de la distance géographique et physique. Même si on s'aimait, avec la distance, ce n'est quand même pas pareil.

Le même cas se présente pour Shuisheng, qui a rencontré son mari suisse à Hongkong quand elle y faisait son master. Ils étaient ensemble depuis un an. Puisque son mari devait retourner en Suisse pour l'armée, ils ont rompu. Alors qu'elle travaillait dans une banque à Shanghai, ses proches lui présentaient de riches Chinois, mais sans succès. Cependant, du fait de son âge, elle devait continuer à faire des rencontres. Elle souligne qu'elle croyait beaucoup

57. D'Aoust, 2014.

à l'amour lorsqu'il était né à l'école (*xiao yuan ai qing*: 校园爱情)! Finalement, elle a recontacté son mari et est restée en relation avec lui en ligne seulement. Au début de l'année 2016, Shuisheng est venue en Suisse pour le revoir et pour tester où elle en était. Lors de leur rencontre, il lui a proposé de venir travailler en Suisse. Même si elle avait déjà essayé en vain d'y trouver un emploi, elle ne pouvait plus attendre et s'est précipitée dans le mariage :

Finalement, c'est moi qui lui ai parlé de mariage. Puisqu'on s'aimait, pourquoi ne pas se marier? Je lui ai dit: « Si tu m'aimes, tu as envie de te marier avec moi. » Quelques jours après, il m'a véritablement demandée en mariage, j'en ai été très contente.

Shuanghua et Shuisheng ont chacune ressenti un véritable amour entre elle et leur mari avant le mariage. Grâce à leurs visites fréquentes chez l'un-e et l'autre, l'examen des dossiers de demande de visa pour la réunification familiale par les autorités d'immigration suisse n'a pas posé de problème. Pour Luobing (51 ans), par contre, l'immigration par mariage en Suisse n'a pas été simple. Son dossier a été rejeté plusieurs fois par les autorités suisses, car son mariage a été considéré comme un mariage de complaisance :

J'ai rencontré mon mari lorsque je travaillais dans un magasin chinois à Dubaï. Mon mari travaillait chez Nestlé à Dubaï. Il est Irlandais. Nous nous sommes rencontrés dans un bar. Puis on s'est mis ensemble. Je suis un peu gênée de parler d'amour à mon âge, mais je l'aime vraiment et je me suis très bien occupée de lui. Un an après, son entreprise lui a proposé de changer de lieu de travail: soit en Suisse, soit en Afrique. Il m'a demandé où j'aimerais vivre, je lui ai dit: la Suisse. Du coup, il est venu en Suisse.

Après son arrivée, il a tout de suite initié la demande pour que je le rejoigne. Étant donné qu'on ne s'était pas encore mariés, il a fait une demande pour mon rapprochement en tant que fiancée. Mais c'était trop compliqué, on l'a refusée trois fois bien que nous ayons montré des documents prouvant qu'on habitait ensemble à Dubaï. Je pense que c'était à cause de mon âge. Peut-être les autorités ont-elles pensé que je voulais venir par mariage pour profiter



seulement des ressources de la Suisse, car j'avais déjà 43 ans à ce moment-là et mon mari a 11 ans de plus que moi. Enfin, je ne sais pas la cause exacte, mais finalement on a dû aller en Chine pour se marier. Puis, seulement après que mon mari a soumis le certificat de mariage aux autorités suisses, j'ai pu obtenir le visa pour venir.

Luobing imagine les raisons éventuelles du rejet par trois fois de sa demande. Mais elle n'a jamais reçu de réponse exacte de la part des autorités suisses qui justifierait leur refus. À travers son cas, nous supposons que les autorités suisses sont en droit de douter de l'authenticité d'un mariage transnational. Comme l'a souligné Anne Lavanchy, il existe des technologies de surveillance étatique envers l'immigration en Suisse par le mariage; les officiers d'état civil ainsi que les autorités suisses ont développé un savoir-faire professionnel pour identifier l'authenticité d'un mariage binational en Suisse<sup>58</sup>. Ils accordent un droit de mariage binational si les sentiments intimes des futurs conjoints sont prouvés, et sans un trop grand écart social et économique entre l'un et l'autre. Les très grandes différences d'âge ainsi que le décalage physique font douter de la motivation du couple et notamment de celle de la personne migrante<sup>59</sup>.

En effet, le mariage entre des Occidentaux âgés et de jeunes épouses en provenance de pays du tiers monde est assez fréquent dans les mariages transnationaux. La véritable motivation du mariage de la part de la femme est alors remise en question par les autorités d'immigration du pays d'accueil. Les motivations du couple seront alors considérées comme suspectes; le droit d'immigration et de résidence pourrait éventuellement être considéré comme l'indice d'un mariage intéressé. La différence d'âge entre Luobing et son mari n'est pas très grande. Cependant, sa situation économique avant son mariage était loin d'être comparable à celle de son mari; il était alors délicat pour elle de faire croire aux autorités suisses que son mariage n'avait pas de mobile matériel. Sa véritable motivation pour le mariage est alors remise en question par les autorités suisses.

58. Lavanchy, 2013.

59. *Ibid.*, pp. 69-74.

Dans la société matérialiste et capitaliste d'aujourd'hui, l'amour participe également au marché de la société moderne où la rationalité matérielle influence beaucoup les sentiments et les pratiques émotionnelles des personnes<sup>60</sup>. De ce fait, même si Luobing parlait d'amour entre elle et son mari, ces sentiments pouvaient toujours être interprétés par les autorités d'immigration suisses comme étant en lien avec la jouissance matérielle offerte par son mari. La notion d'amour, dans le cas de la migration par mariage transnational, se mêle à d'autres discours et considérations en matière de migration<sup>61</sup>. De précédentes recherches ont souligné le fait que le mariage a souvent été considéré, par les femmes asiatiques épousant des hommes occidentaux, comme un moyen de sortir de la pauvreté et d'atteindre des objectifs sociaux et géographiques<sup>62</sup>. L'amour « romantique » peut ainsi être remis en question lors de l'examen de l'authenticité d'un mariage dans un cas de migration.

Certain-e-s chercheur-e-s telles que Betty De Hart et Helga Eggebø ont également suggéré que la norme adoptée dans les lois sur l'immigration se réfère à celle qu'Anthony Giddens a qualifiée de « relation pure »<sup>63</sup>. Selon Giddens, la relation pure relève d'une restructuration générique de l'intimité plus égalitaire que celle de l'amour romantique. Elle suppose une égalité dans les échanges émotionnels ainsi que la priorité accordée à la satisfaction mutuelle des partenaires. Le développement de la relation pure signifie que l'amour n'est plus limité par des obligations et des contraintes imposées de l'extérieur, mais repose plutôt sur l'égalité émotionnelle et sexuelle ainsi que sur l'autonomie individuelle. Si une relation repose manifestement sur un amour pur ou confluent, elle devrait être acceptée comme une relation véritable et la demande de résidence par les immigré-e-s en vue du mariage ne devrait pas être refusée

60. Giddens, 1992; Illouz, 2012.

61. Yeoh *et al.*, 2013.

62. Constable, 2003; Pananakhonsab, 2016.

63. Giddens, 1992, p. 65. Giddens identifie quatre caractéristiques centrales d'une relation pure: 1. « *Social relation [that] is entered into for its own sake, for what can be derived by each person from a sustained association with another; and which is continued only in so far as it is thought by both parties to deliver enough satisfactions for each individual to stay within it.* » 2. « *The partners are emotionally involved; they open up to one another and create a sense of intimacy through processes of mutual disclosure.* » 3. « *The pure relationship presumes equality, power balance and individual autonomy and has a potential for changing power relations and gender hierarchies.* » 4. « *It is characterised by sexual equality and reciprocal sexual pleasure being key elements in whether the relationship is sustained or dissolved.* »

par les autorités de l'immigration. Mais, en fait, l'amour pur entre les futurs époux binationaux n'a pas toujours été observé par les autorités pour examiner et confirmer la convenance du mariage et de la migration.

À partir des expériences différentes de Shuanghua, Shuisheng et Luobing, l'amour pourrait être considéré comme un sentiment qui permet de franchir les frontières. Dans le contexte des relations intimes transnationales, d'après Nicole Constable, l'amour est toutefois construit selon un rapport de pouvoir inégal, non seulement en termes de genre, mais également en fonction des nationalités<sup>64</sup>. En raison de la culture traditionnelle de la patrilocalité, les femmes sont confrontées non seulement aux problèmes migratoires, mais également à tous les types de défis posés par la vie post-migratoire après le mariage. Au nom de l'amour, ce sont souvent les femmes qui font des compromis et qui se sacrifient pour la vie conjugale. Cela signifie que bien que ces dernières aient acquis une autonomie et une émancipation de leur corps et de leurs émotions, elles sont toujours soumises aux injonctions genrées en ce qui concerne l'amour. Leur conception de l'amour sacré joue également un rôle fondamental dans la construction identitaire genrée et dans la subjectivation. De plus, l'accent mis sur l'amour par les femmes chinoises de cette recherche qui ont pratiqué le mariage transnational accorde leur dignité de femmes modernes, économiquement indépendantes et hautement qualifiées. Elles cherchent à s'identifier aux femmes qui se marient avec des Occidentaux non pas pour leurs biens matériels, mais pour l'intimité conjugale. Ce type d'accentuation prouve non seulement leur forte subjectivité, mais également leur capacité à accepter leur statut après l'immigration en justifiant tous les sacrifices au nom de l'amour.

#### **GENRE, POUVOIR ET VIOLENCE: ÊTRE DE « BONNES ÉPOUSES » EN SUISSE**

Une fois installé·e·s dans le pays d'immigration, les conjoint·e·s issu·e·s de l'immigration se trouvent soumis·e·s aux politiques locales. La stabilité du mariage est la base sur laquelle les

64. Constable, 2003.

conjoint-e-s assurent leurs droits et surmontent tous les défis posés par ces politiques dans le pays d'accueil. Pourtant, des études antérieures ont montré que la stabilité des relations entre les partenaires d'un mariage binational est très problématique, en raison des différences culturelles et de l'ensemble des facteurs migratoires et environnementaux<sup>65</sup>. Cela signifie qu'il existe de multiples relations de pouvoir sociales dans un mariage. La dissolution d'un mariage transnational devrait également être incluse dans l'analyse du processus migratoire de ces conjoint-e-s étranger-ère-s. Pour comprendre les problèmes de mariages et de divorces dans la société d'accueil des conjoint-e-s migrant-e-s, il est donc indispensable d'étudier la politique publique locale concernant les droits des immigrées, car les relations de pouvoir sont principalement provoquées par la situation publique et les pratiques de pouvoirs personnels, qui proviennent pour la plupart d'inégalités macro-structurelles<sup>66</sup>.

En cas de dissolution d'un mariage transnational, les conjoint-e-s issues de la migration affrontent souvent des problèmes en lien avec leurs droits en matière de résidence. Comme l'a souligné Louise Ackers, en Europe, en cas d'échec du mariage, les partenaires non citoyens peuvent être forcés de retourner dans leur pays d'origine lorsqu'ils ou elles n'ont pas obtenu le soutien de l'État. Après le divorce, ces personnes risquent de ne plus être autorisé-e-s à rester si elles ne reçoivent pas de soutien économique de la part de leur partenaire citoyen ou d'un réseau social<sup>67</sup>. La restriction de la politique locale sur les droits de résidence des personnes migrantes issues d'un mariage transnational rend la situation de dépendance légale des partenaires étranger-ère-s plus difficile que pour leurs conjoint-e-s citoyen-ne-s. Cette situation se rencontre plus fréquemment chez les femmes. Elle est plus dramatique pour celles qui ont émigré par le mariage que pour les hommes. Du fait de toutes les contraintes provoquées par les structures sociales, les femmes issues de la migration par un mariage transnational peuvent subir des conditions de vie qui les rend très vulnérables. Elles doivent, dans la plupart des cas,

65. Cao *et al.*, 2008; Choi *et al.*, 2012; Irastorza, 2016.

66. Pyke, 1996.

67. Ackers, 2004.

compter sur leur mari en ce qui concerne leurs droits sociaux et de résidence, ce qui renforce encore leur subordination à leur mari.

En effet, dans un mariage ordinaire, même quand il n'y a pas d'autres relations de pouvoir inégales causées par des différences culturelles et de nationalité en cas de migration, l'existence de rapports sociaux de genre rend déjà les relations inégales entre mari et femme. En ce qui concerne le mariage transnational, du fait que le mariage est vécu hors des frontières ethniques et nationales, les différences culturelles entre le mari et la femme ainsi que le statut social et légal local déséquilibrent encore davantage leur pouvoir. Dans le cas d'un mariage entre un homme suisse et une migrante, en tant que femmes, étrangères, immigrées et parfois sans emploi, les épouses étrangères sont souvent limitées en termes d'accès aux réseaux sociaux, de ressources et de droits de citoyenneté<sup>68</sup>, tandis que leurs maris, citoyens, hommes et souvent employés, bénéficient de tous les droits sociaux nationaux et maintiennent leurs épouses dans une dépendance. Étant donné que les maris nationaux semblent avoir beaucoup plus de pouvoir, même si les épouses étrangères sont capables de réagir et arrivent à négocier avec eux pour des affaires familiales ou pour leurs objectifs personnels, les maris justifient toujours, consciemment ou inconsciemment, leurs prises de décision au nom du bien de la famille. Cela accroît inévitablement l'inégalité des relations, voire l'abus de pouvoir envers le partenaire dans une institution matrimoniale transfrontalière. Les épouses étrangères peuvent vivre une situation d'oppression ou même souffrir de violence conjugale.

Au cours des entretiens menés pour ma recherche, les femmes chinoises interviewées qui avaient fondé une famille avec des citoyens suisses ou des hommes européens ont généralement exprimé leur peur de divorcer, même si toutes ne rencontraient pas ce problème. En effet, cette crainte ne vient pas du divorce lui-même, mais plutôt d'une série d'effets qu'il aurait sur les différents aspects de la vie. De plus, il peut être considéré comme un échec personnel<sup>69</sup>, notamment dans le contexte de la Chine, ce qui est

68. Menjívar et Salcedo, 2002; Williams, 2010.

69. Hopper, 2001.

souligné par plusieurs femmes interrogées. Les femmes divorcées sont toujours, jusqu'à un certain point, très mal vues par la société chinoise et par leurs proches. De ce fait, les femmes interrogées soulignent toutes le fait qu'elles font tous les efforts possibles dans leur vie conjugale en Suisse pour que leur mariage dure éternellement, afin d'assurer leur dignité féminine.

Les recherches précédentes qui ont analysé les conflits survenant dans les relations intimes au sein de l'institution matrimoniale transnationale entre deux personnes de groupes ethniques ou de nationalités différentes mettent souvent l'accent sur les différences d'habitudes culturelles, la barrière de la langue et des conceptions divergentes quant à l'éducation des enfants<sup>70</sup>. Cela donne l'impression que ce type de mariage est plus fragile qu'un mariage traditionnel entre deux personnes de même culture. En effet, la fragilité conjugale d'un mariage transnational émerge à partir du moment où les personnes engagées prennent la décision de se marier, car les rapports de pouvoir inégaux se manifestent dès le début du processus et s'intensifient tout au long du temps d'immigration de l'époux-se étrangère. Par conséquent, il convient d'étudier l'ensemble de la procédure du mariage transnational en comprenant comment il a eu lieu et ce qui peut conduire au divorce. De ce fait, j'illustrerai par la suite les trois expériences de divorce vécues par les enquêtées avec les hommes suisses, en mettant l'accent sur l'inégalité du pouvoir entre les époux dans une perspective intersectionnelle au sein d'un mariage transnational. Ces trois histoires montreront également comment les Chinoises réagissent face à un divorce qui présenterait souvent des désavantages pour la suite et comment elles négocient avec leur ex-mari et avec les autorités d'immigration pour protéger leur intérêt personnel.

Yinli a rencontré son ex-mari suisse en 2008 à Pékin, lorsqu'elle travaillait en tant que gestionnaire d'un groupe de restaurants. Elle est tombée progressivement amoureuse de ce Suisse en collaborant avec lui et ils se sont mariés très vite. Quand ils sont partis en Suisse après leur mariage, elle était déjà enceinte. Du fait de sa culture chinoise, elle pensait que les femmes enceintes bénéficiaient

70. Romano, 1997.

de soins spéciaux de la part de la famille, notamment celles qui, comme elle, tombent enceintes à 37 ans, sont considérées comme des mères âgées et présentent un risque élevé de complications pendant l'accouchement. Pourtant, son mari et sa belle-famille ne se sont pas montrés très heureux de sa grossesse. Son ex-mari a même souffert de dépression à la fin de celle-ci. Yinli évoque des mauvais traitements qu'elle aurait reçus de la part de sa belle-famille :

Un jour, mon ex-belle-mère est venue chez moi et m'a enfermée dans l'appartement pour me forcer à avorter et à divorcer de son fils. À ses yeux, c'était comme si j'étais mariée avec son fils pour l'argent. Elle savait bien que si mon ex-mari divorçait de moi, il devrait me fournir une pension pour mon enfant, mais que sans enfant il aurait moins de soucis. Mon ex-belle-mère ne voulait pas que son fils ait un enfant métissé, car il est le fils unique de la famille et c'est une honte pour celle-ci qu'il ait un enfant avec une femme chinoise.

Yinli a refusé d'accéder à cette demande, pour elle insensée. Pendant la dispute, elle a reçu un coup de pied de son ex-belle-mère, ce qui lui a fait craindre pour son bébé, et elle a aussitôt appelé la police. Comme elle ne maîtrisait pas bien l'allemand, il lui a été difficile d'expliquer à la police ce qui s'était passé. Son ex-mari a caché une partie de la vérité en disant qu'il s'agissait simplement d'un malentendu entre sa mère et elle, sans mentionner les gestes de violence. De plus, il a persuadé Yinli de ne pas compliquer les choses en impliquant la police, car cela briserait forcément la famille et ne serait pas bon pour l'enfant qui allait bientôt naître. Yinli n'ayant que peu de connaissance de la société suisse, elle n'était pas consciente de ses droits et, surtout, elle ne voulait pas envenimer davantage les choses. Elle a donc choisi d'écouter son mari en souhaitant que le conflit soit atténué. Elle continue à raconter son histoire les larmes aux yeux :

Ensuite, j'ai accouché, mais mon mari a été quasiment absent durant mon séjour à l'hôpital. Aucun membre de la famille ne s'est présenté. J'avais vraiment l'impression que j'étais une

mauvaise épouse et que j'étais devenue l'ennemie de toute la famille. Mais je n'avais rien fait de mal. Je suis juste une Chinoise. Je ne comprends pas.

Après la naissance de ma fille, j'étais faible et seule. Mes parents m'ont conseillé de revenir en Chine pour me rétablir. Je suis alors rentrée chez mes parents avec ma fille quand elle a eu six mois. Mais peu de temps après mon retour en Chine, ma voisine m'a envoyé un e-mail où elle me demandait si je n'étais plus avec le père de ma fille, car une autre femme habitait désormais chez nous avec lui. J'ai tout de suite téléphoné à mon ex-mari, mais pour me faire du tort, il a demandé à un avocat de m'envoyer une lettre disant que j'avais enlevé notre fille et qu'il demandait le divorce. J'étais vraiment scandalisée. Comment pouvait-il inventer ces choses ?

J'ai décidé de revenir en Suisse tout de suite et, en arrivant, j'ai pris plein de photos de traces dans l'appartement pour prouver que mon ex-mari était celui qui était en tort. Il ne devait pas dormir avec une autre femme chez moi.

Pendant une longue période, Yinli n'a pas revu son ex-mari. Étant donné qu'elle ne travaillait pas du tout depuis son arrivée en Suisse et que son ex-mari ne lui laissait pas d'argent, elle a dû en demander à sa famille en Chine. Peu à peu, avec la complicité de ses voisin-e-s, elle a décidé de demander de l'aide auprès d'un bureau communal, car elle savait qu'elle avait droit à une pension alimentaire de son ex-mari alors qu'ils n'étaient pas encore divorcés. Elle a tout d'abord obtenu une aide financière des services municipaux et on lui a conseillé de se rendre dans un service de protection de la famille. Un avocat l'a aidée gratuitement à obtenir de l'argent de la part de son ex-mari. À force de devoir s'entretenir avec beaucoup de monde à l'occasion de toutes ces démarches, elle a peu à peu maîtrisé le suisse-allemand. Le conflit conjugal provoqué par son ex-mari étant perçu plutôt comme éthique que criminel, elle comprit qu'elle n'obtiendrait pas vraiment de jugement d'un tribunal.

Quelques mois plus tard, son mari est venu lui demander d'interrompre la procédure judiciaire et lui a promis qu'il mettrait un terme à sa relation extraconjugale. Il ne voulait pas que sa fille ait



des parents séparés, car elle était trop jeune. Pour le bien de sa fille, Yinli a accepté la proposition :

J'ai accepté, non pas parce que je me faisais encore des illusions sur notre mariage, car je savais bien qu'il maintenait sa relation avec l'autre femme. Je n'étais tout simplement pas assez forte à l'époque, ni statutairement, ni économiquement, pour me battre. Je ne pouvais pas compter sur lui et c'est pour cela que j'ai accepté en attendant. Comme ça, j'avais le temps d'améliorer ma langue, de m'intégrer à la société suisse pour, ensuite, trouver du travail. Je lui ai dit que s'il me payait le loyer et la nourriture chaque mois à temps, je ne lui créerais pas de souci et le laisserais tranquille.

Yinli a élevé sa fille seule pendant cinq ans, sans la présence de son ex-mari. En 2015, elle a pu finalement changer de statut et obtenir le permis C, qui donne droit à cinq ans de résidence renouvelables. Quelques mois plus tard, elle a décidé d'initier la procédure de divorce parce qu'elle voulait échapper à sa situation vulnérable de femme mariée :

Je n'ai jamais pensé que les autorités pourraient me retirer mon permis C quand j'ai demandé le divorce. Il était bien possible que je sois longtemps sans emploi. Pendant un bon moment, j'ai vécu sans autorisation légale, bien que ma fille ait eu la nationalité suisse. [...] En effet, je ne voulais pas rentrer immédiatement en Chine après le divorce, car je voulais rester avec ma fille et la voir grandir. C'était trop difficile pour moi d'obtenir le droit de garde de ma fille, car je n'avais pas une bonne situation économique. De plus, je serais renvoyée en Chine après le divorce si je n'avais pas de bonne raison de rester, ni une bonne situation économique. Mais je voulais rester en Suisse, car, au moins, j'aurais le droit de visite. J'ai finalement décidé de vendre ma maison à Shanghai. Ma famille m'a aidée à faire le nécessaire. Avec l'argent, j'ai prévu d'acheter un appartement à Zurich pour prouver que je pouvais avoir une situation économique satisfaisante en Suisse.

Avec l'aide d'un avocat, j'ai pu obtenir un permis B. Mais, pour l'obtenir, j'ai dû passer un test linguistique et présenter des

témoins de ma vie en Suisse. Heureusement, mes voisin-e-s étaient gentil-le-s et m'ont beaucoup aidée sur ce point. Bien évidemment, c'est mon ex-mari qui a obtenu la garde de ma fille, car bien que j'aie acheté un appartement, je ne pouvais toujours pas prouver la stabilité de mon statut. Enfin, je suis déjà très heureuse de pouvoir voir ma fille de temps en temps.

À travers l'histoire de Yinli, on perçoit avec évidence les difficultés auxquelles les femmes impliquées dans un mariage transnational doivent faire face à la suite d'un divorce. Elles concernent leur situation économique problématique, les soucis moraux liés à la peur de perdre leur enfant et à leur statut légal de résidence. En outre, les épouses étrangères rencontrent souvent des problèmes d'injustice, voire de violence domestique pendant le processus de mariage et de divorce<sup>71</sup>.

Le divorce de Yinli n'était pas simplement une affaire d'incompatibilité culturelle ou d'infidélité de la part de son mari. Le divorce a été influencé par de nombreux facteurs qui se sont manifestés dès le début de leur relation et qui se sont ensuite intensifiés. Un mariage transnational se décide souvent très peu de temps après la rencontre des deux conjoint-e-s. Les personnes imaginent mal leur conjoint-e et se trompent quand il s'agit de savoir si elle ou il est la bonne personne pour un mariage. Yinli a ainsi exprimé plusieurs fois ses regrets pendant l'entretien :

J'étais aveugle, j'ai mal évalué cette personne, je l'ai imaginée meilleure.

D'autre part, les préjugés de l'ex-belle-mère concernant la motivation économique du mariage de Yinli et sa préférence d'une descendance blanche, provoquant le rejet de bébé métis, reflètent très fortement la discrimination raciale de sa belle-famille. Après son immigration en Suisse, Yinli est devenue femme et mère au foyer à temps plein. Cela a non seulement renforcé son rôle traditionnel de genre, mais a également entraîné une dégradation de sa classe sociale

71. Raj et Silverman, 2002, 2003.

par rapport à son ancien statut professionnel. À chaque fois, elle a dû faire des compromis en considérant le bien de sa fille et de sa famille. Après le divorce, du fait de son statut légal et de sa situation économique, elle a subi la perte du droit de garde et de rapatriement éventuel. Cependant, elle a voulu assumer son rôle de mère malgré tout et s'est battue en recherchant toutes les solutions possibles. Elle s'est trouvée à l'intersection même des diverses relations de pouvoir liées à son genre, à sa classe sociale, à son statut légal, à sa nationalité et à sa culture, qu'elle a affrontées tout au long de sa vie en Suisse.

En effet, le droit suisse autorise les conjoint-e-s étranger-ère-s divorcé-e-s à prolonger leur permis de séjour, mais sous certaines conditions. Pour les personnes issues de pays tiers, si elles ont un permis de séjour B, elles pourront prolonger leur permis de résidence seulement si le couple a été marié en Suisse depuis au moins trois ans, si la famille a vécu en ménage et si les personnes concernées se sont bien intégrées en Suisse<sup>72</sup>. Si elles possèdent une autorisation d'établissement de catégorie C, la dissolution du mariage n'a pas d'incidence sur leur droit de s'établir en Suisse<sup>73</sup>. Yinli a attendu jusqu'en 2015 pour divorcer, parce qu'elle voulait obtenir un permis de résidence en Suisse stable pour protéger ses droits après le divorce. Cependant, plusieurs conflits entre elle et son ex-mari pendant leur mariage étant connus de la police, cela aurait probablement provoqué les soupçons des autorités d'immigration quant à l'authenticité du mariage. C'est aussi pour cela que son permis C lui a été immédiatement retiré par les autorités suisses lorsqu'elle a lancé la procédure de divorce.

Dans le cas d'un divorce entre une femme étrangère et son conjoint suisse, si elle a déjà un permis de séjour, elle peut trouver une solution pour prolonger son autorisation de résidence. Le droit suisse a, du reste, stipulé cette possibilité. Mais si elle n'avait pas précédemment de permis de résidence, quels sont ses droits? Quelles sont les réglementations à suivre?

72. En ce qui concerne l'intégration en Suisse pour le prolongement de l'autorisation de séjour en cas de divorce, les personnes concernées doivent avoir une réputation irréprochable et respecter les valeurs de la Constitution. Elles doivent également avoir une connaissance orale de la langue nationale parlée au lieu de domicile équivalant au moins au niveau A1 du cadre de référence, et envie de travailler ou de suivre une formation.

73. Divorce/décès: droit de séjour pour les conjoints, partenaires et enfants étrangers: [<https://www.ch.ch/fr/droit-de-sejour-apres-divorce-deces/>].

Ruolan est venue en Suisse en 2013 avec ses deux filles, après avoir divorcé en Chine de son premier mari suisse, qu'elle avait épousé en 2004 quand il y travaillait. Pendant leur mariage, elle venait en Suisse une fois par année avec sa famille, mais comme son ex-mari travaillait essentiellement en Chine, elle n'avait pas demandé de permis de séjour pour la Suisse. En 2012, le couple a divorcé; l'ex-mari de Ruolan a promis de lui envoyer une pension chaque mois pour leurs enfants, mais il n'a jamais assumé sa responsabilité. Ruolan n'avait pas les moyens d'envoyer ses deux filles à l'école privée. Mais, avec leur nationalité suisse, celles-ci n'étaient pas autorisées à faire leurs études en Chine dans des écoles publiques. Ruolan a demandé en vain l'aide de l'ambassade de Suisse à Shanghai. Finalement, elle a décidé d'aller en Suisse pour trouver un avocat qui l'aide à faire valoir ses droits.

J'étais très naïve, je ne savais pas qu'il était si difficile de venir en Suisse. Ma demande de visa a été tout d'abord refusée. Finalement, avec l'aide d'un ami grec, j'ai pu obtenir un contrat de travail de deux mois dans son entreprise et j'ai pu avoir le visa. En arrivant en Suisse, je ne savais même pas comment acheter un billet de train, j'ai demandé aux gens. C'est à ce moment-là que j'ai rencontré mon mari actuel. Il est Allemand, mais il travaille en Suisse. Du coup, je lui ai fait part de mes problèmes. Il s'inquiétait pour moi et m'a donné son numéro de téléphone au cas où j'aurais besoin d'aide.

Je suis allée chez mon ex-belle-mère pour lui expliquer la situation, mais elle s'en fichait complètement. Et mon ex-belle-sœur m'a donné 500 fr. pour que je m'en aille. Je regrettais pour mes deux filles d'avoir de tels proches.

Quelques jours après, mon sac contenant mon passeport a été volé. J'ai pensé à téléphoner à l'homme que j'avais rencontré à la gare. Il m'a aidée à faire ma déposition à la police et à l'ambassade de Chine à Berne. Je n'ai pas vraiment obtenu d'aide d'un avocat en Suisse, car la personne m'a dit que mon cas était très compliqué, car je n'avais pas vraiment résidé en Suisse sur une longue durée et qu'il serait difficile de venir en Suisse même si mes filles ont la nationalité suisse. Je ne voulais pas que mes filles vivent avec des

personnes qui n'ont pas de cœur si j'abandonnais le droit de garde et le donnais à mon ex-belle-mère. À mon retour en Chine, j'ai essayé de trouver une solution, mais c'était très dur pour moi.

Par contre, j'ai toujours gardé le contact avec cet homme que j'avais rencontré à la gare, je lui racontais l'avancement de ma réclamation. Il est venu une fois en Chine pour me voir. Finalement, il m'a demandée en mariage en 2013. J'en ai été étonnée. Je suis plus âgée que lui, j'ai deux filles, il était encore jeune, sans enfant, il pouvait trouver une femme jeune et jolie avec moins de soucis économiques. Pourquoi moi? Il était très gentil. Je savais bien qu'il voulait m'aider, mais je ne pouvais pas l'impliquer dans mes soucis. [...] Mais en même temps, mes filles ne pouvant plus aller à l'école en Chine, je devais trouver une solution pour vivre en Suisse, pour elles. En fin de compte, comme je n'avais pas d'autre moyen de venir en Suisse, j'ai accepté sa demande de mariage.

Même en tant que mère de deux filles qui ont la nationalité suisse, Ruolan n'a pas pu obtenir le soutien de la Suisse lorsque ses enfants étaient en train de perdre leur droit à l'école. Si elle n'était pas venue en Suisse par le mariage transnational avec son mari actuel, comment aurait-elle pu légitimer sa venue auprès des autorités suisses afin qu'elles lui accordent un statut d'immigrée légal? Aucune loi suisse ne permet d'aborder sereinement ce genre de situation. La demande de visa et de droit de résidence en Suisse pour l'accompagnement de ses filles, pourtant de nationalité suisse, n'a pu être acceptée par les autorités. Le mariage transnational avec une personne résidant de façon permanente en Suisse était la meilleure solution pour franchir les frontières. Mais si cette possibilité n'avait pas existé, comment aurait-elle fait? De même en ce qui concerne l'accès à l'éducation de l'enfant. Si une mère chinoise divorcée rentre en Chine avec ses enfants de nationalité étrangère, il se peut qu'en raison d'une condition financière insuffisante, elle ne puisse pas les envoyer dans une école privée. Or, l'éducation publique en Chine n'est pas accessible aux enfants de nationalité étrangère. Dans ce cas, comment la mère peut-elle assurer l'éducation de son enfant?

Les droits d'une mère divorcée, telle que Ruolan, sont en effet très limités dans le pays d'origine ou de nationalité de ses enfants. La règle du regroupement familial ne s'applique pas aux enfants, même de nationalité suisse, pour faire venir leur parent étranger. En revanche, les parents qui ont le droit de résider en Suisse ont toute possibilité d'inviter leurs enfants pour les rejoindre. C'est le phénomène de l'adultocentrisme qui impacte ici la problématique du regroupement familial. Ce principe d'organisation reste problématique pour les migrant·e·s qui vivent la même situation que celle de Ruolan. Il accentue la dépendance des personnes étrangères à leurs conjoint·e·s suisses, provoque de nombreux défis dans l'organisation de la vie des enfants et dans la réclamation de leurs droits à être réunis avec un parent de nationalité étrangère. Ce phénomène révèle encore une fois les éventuelles injustices et discriminations que les femmes migrantes subissent en cas de divorce dans un mariage transnational.

Cependant, si l'époux ou l'épouse étranger·ère obtient déjà la nationalité du pays d'immigration, la situation se présentera différemment en termes de droits en cas de divorce. C'est la situation de Lingshan, qui est arrivée en Suisse en 2010 par un mariage avec un Suisse. Elle avait rencontré cet homme à Pékin alors qu'elle travaillait dans une multinationale où son ex-mari faisait un stage. Avant de retourner en Suisse, cet homme l'a demandée en mariage. Lingshan raconte :

Je n'avais pas peur de venir vivre en Suisse quand il m'a demandée en mariage, car j'avais auparavant vécu en France pendant trois ans pour mes études de master et que je maîtrise bien la langue française. Je craignais que notre vie ensemble soit malheureuse en raison de nos différences d'âge et d'éducation. Je suis âgée de cinq ans de plus que lui et j'ai fait des études universitaires jusqu'au master. Lui a seulement fait un apprentissage. Mais j'avais l'âge de me marier au plus vite et je le trouvais droit, j'ai donc accepté.

Grâce aux expériences professionnelles dans des entreprises transnationales, à la maîtrise de la langue française et à un master en français, Lingshan a pu très vite trouver un travail dans une banque à Genève. Pour mieux comprendre la culture chinoise et vivre avec elle de manière plus harmonieuse, son ex-mari a

commencé à étudier le chinois à l'université après leur installation en Suisse. Il pensait trouver plus tard un travail approprié qui lui permette d'avoir un salaire plus élevé.

Pendant ses cinq ans d'études en bachelor et en master, c'était moi qui payais tout pour notre vie commune. Je pense que je l'aimais bien et je le soutenais beaucoup. Après cinq ans de mariage, j'ai obtenu la nationalité suisse. Nous avons acheté un appartement et une voiture. Cependant, nous commençons à avoir des problèmes. En effet, en 2016, j'ai commencé à vouloir avoir un enfant. Mais chaque fois que je lui parlais de ça, il s'énervait. À partir de la fin de l'année 2016, il a commencé à s'éloigner. J'avais l'impression qu'il y avait une tension. Mais je me suis dit que tous les couples vivent des périodes de tension dans leur vie conjugale. Or, au début de l'année 2017, il m'a dit qu'il avait rencontré une autre femme et qu'il ne ressentait plus d'amour pour moi, qu'il voulait divorcer. J'étais très choquée quand je l'ai entendu, je n'avais jamais pensé au divorce. J'étais très déçue. [...] Est-ce qu'il avait juste profité de moi et de mon argent? Je ne sais pas, mais j'ai accepté le divorce. Je lui ai dit de tout me laisser, l'appartement et la voiture, car c'était moi qui en avais payé la majeure partie. [...] Enfin, économiquement, je n'ai pas vraiment eu de perte, mais j'étais fidèle à notre mariage. Pourquoi m'a-t-il traité comme ça? Je croyais que nous vivions un véritable amour. J'étais très triste.

En effet, mon sentiment de sécurité en Suisse provenait vraiment de lui et de notre mariage avant le divorce. Mais, après le divorce, je me demandais pourquoi je restais encore là. [...] De plus, en tant que fille unique dans ma famille, je me suis sentie coupable d'avoir laissé mes parents seuls en Chine et d'être venue en Suisse pour me marier, pour finalement finir par divorcer. Bien que le divorce ne m'ait pas apporté de soucis de droits, j'étais intérieurement blessée et me sentais trahie. Je ne croyais même plus en l'amour, ni au mariage. Mais, avec le temps, j'ai également découvert l'avantage de ce divorce pour mon développement personnel et professionnel. Je n'ai plus besoin de réfléchir à la manière d'assurer mon rôle d'épouse, ni de crainte d'être trahie.

Comme elle possédait la nationalité suisse, maîtrisait une langue nationale et disposait d'un statut économique indépendant, le divorce de Lingshan a semblé moins violent que celui de Yinli ou de Ruolan. En revanche, bien qu'elle soit une femme très moderne et active professionnellement, l'idée traditionnelle du rôle de genre féminin a tout de même profondément influencé sa position au sein de son mariage. En tant que femme, elle a beaucoup soutenu son ex-mari dans son développement professionnel, elle est restée fidèle durant leur mariage et a désiré avoir des enfants. L'image de bonne épouse et de mère a façonné plus ou moins sa manière d'être au sein de leur mariage. Pendant la procédure de divorce, grâce à sa nationalité suisse, les droits qu'elle demandait ont été plus sûrement obtenus et mieux soutenus par les autorités, elle n'a pas eu besoin de négocier avec les autorités suisses, comme l'ont fait Yinli ou Ruolan, qui ne possèdent pas la citoyenneté suisse. Pourtant, Linshang s'est aussi sentie blessée par le divorce.

À partir de ces trois expériences de divorces partagées par Yinli, Ruolan et Lingshan, en considérant les caractéristiques des politiques d'immigration suisses, je tiens à défendre l'idée qu'il y existe une intersection de pouvoirs inégaux entre les épouses étrangères et les maris locaux en termes de genre, de nationalité et de classe, qui provoque une dépendance forte de la femme vis-à-vis de l'homme. Les femmes peuvent se sentir extrêmement impuissantes du fait de leur dépendance à la fois juridique et économique, qui peut éventuellement conduire à des violences domestiques au sein du mariage<sup>74</sup>. Comme le montre la recherche de Rajni Palriwala et Patricia Uberoi, les femmes qui s'engagent dans un mariage transnational sont des étrangères, sans connaissance de la société dans laquelle elles immigrent pour rejoindre leurs maris locaux. Elles deviennent vulnérables du fait qu'elles perdent principalement les ressources économiques et sociales qu'elles avaient dans la société d'origine et possèdent moins de pouvoir de négociation; elles sont encore bien plus passives et faibles lors d'un divorce<sup>75</sup>. Lors de la réclamation de droits auprès des autorités suisses, elles sont

74. Raj et Silverman, 2003.

75. Palriwala et Uberoi, 2005.



considérées comme l'Autre; elles surmontent difficilement les défis imposés par la société. Pour résumer, la situation de dépendance de ces femmes migrantes chinoises issues d'un mariage transnational est directement liée à la situation de leur mari. Le couple fonctionne comme une sorte de « miroir inversé »; le mari est la norme de référence en matière de droit et de citoyenneté. De ce fait, les épouses étrangères doivent se soumettre ou se renier pour devenir de « bonnes épouses de Suisses », puis obtenir le droit de résider dans le pays, voire de devenir de « bonnes citoyennes suisses ». Si un divorce a lieu, ces femmes ne divorcent pas seulement de leur mari, mais également de la nation. Le divorce ne signifie pas seulement qu'une relation sociale ne fonctionne plus, il devient aussi un enjeu de rupture de droits dans la société d'immigration et en particulier pour les migrantes qui n'ont pas encore reçu la citoyenneté. Cela génère alors une grande précarité pour ces femmes étrangères, et augmente leur dépendance à leur mari.

## **CONCLUSION**

Ce chapitre avait pour vocation d'explorer les trajectoires distinctes et les raisons différentes pour lesquelles les femmes chinoises sont venues en Suisse, ainsi que les stratégies qu'elles ont mobilisées pour justifier leur motivation lors de la demande d'autorisation de résidence ou de prolongation de leur statut légal. À travers les expériences migratoires partagées par les enquêtées de cette recherche, je défends que les trajectoires migratoires des femmes chinoises en Suisse présentent des caractéristiques de genre très fortes, du fait que la plupart d'entre elles sont venues ou restées en Suisse par le biais du regroupement familial. Ce fait démontre également la restriction de la politique d'immigration suisse à l'égard des femmes en provenance de pays extra-européens, restriction qui peut provoquer de la discrimination à l'égard des étrangères dans le milieu professionnel. Bien que le regroupement familial ou le mariage transnational soient la manière la plus simple pour les Chinoises de garantir leur entrée ou leur prolongation du droit de résidence en Suisse, cela ne signifie pas que leurs droits soient pleinement protégés après le mariage ou l'immigration. Avant

d'obtenir la nationalité suisse, leur pouvoir sera toujours dépendant de la stabilité de leur mariage et de leur mari. L'État suisse ou la politique d'immigration ne place pas les intérêts fondamentaux de ces femmes migrantes au premier plan et elles gardent une place subalterne par rapport aux citoyen-ne-s local-e-s.

Par ce processus migratoire, les femmes chinoises sont considérées comme «Autres» dans la société suisse. Pourtant, elles sont également sujet de leur immigration. Elles manifestent leur capacité à s'autodéterminer tout au long de ce processus, en prenant en compte les facteurs positifs de cette immigration, et décident d'y venir au bon moment et par le bon moyen. Dans les défis rencontrés face aux autorités d'immigration suisses, elles trouvent des stratégies et des actions concrètes pour résister aux pouvoirs qui les oppriment, afin d'obtenir les droits qu'elles revendiquent. Elles développent ainsi une autonomie performative par différentes réactions et actions. Toutefois, si elles sont des sujets porteurs d'actions, cela ne veut pas dire pour autant qu'elles sont complètement libérées de leur rôle traditionnel de genre. Au contraire, pour certaines personnes interrogées dans cette recherche, la décision de venir en Suisse ou d'y rester, notamment dans le cadre du mariage et de la famille, s'appuie plutôt sur les rôles genrés qu'elles voulaient assurer. Aussi, cela renforce leur rôle genré traditionnel dans la vie post-migratoire en Suisse, ainsi que les inégalités conjugales. Cependant, la conscience d'accomplir leur rôle en tant qu'épouse ne révèle pas simplement les effets d'autoreprésentation produits par les pratiques socioculturelles, mais détermine également leur subjectivité féminine.

### 3. ÊTRE SUJET AU SEIN DE LA FAMILLE : GENRE ET ETHNICITÉ

La relation entre individu et famille évolue d'une manière ou d'une autre en fonction de l'environnement social. Dans le cas de la migration, le sens et la valeur de la famille sont certainement transformés, pour les migrant-e-s chinois-e-s, par leur rencontre avec les valeurs sociales d'une autre société. La réalisation de soi ne dépend plus seulement de la famille, mais également de toutes les structures sociales migratoires. Il est évident que le genre et l'origine nationale de ces migrantes n'opèrent pas de manière indépendante pour façonner leur expérience vécue en Suisse. Il faut considérer qu'il y a une intersection entre genre et ethnicité chez les femmes chinoises en Suisse, dans leurs relations conjugales, familiales et sociales quotidiennes.

L'objectif de ce chapitre sera de comprendre comment le genre est déterminé, chez les migrantes chinoises, par la répartition différenciée du pouvoir entre elles et leur mari : comment le poids de l'origine nationale est-il accentué par la perception de la différence et par la manifestation d'autres façons de vivre, notamment pour celles qui fondent une famille avec un homme occidental ? De plus, étant donné que certaines enquêtées organisent le ménage avec un partenaire européen et que d'autres sont en couple avec des hommes chinois, la façon de vivre d'une famille binationale de différentes origines culturelles par rapport à une famille de même nationalité ou de même origine va forcément se présenter de manière différente. Il est alors indispensable de traiter à la fois de la vie conjugale d'un mariage interethnique sino-occidental et de

la vie conjugale d'un mariage intra-ethnique chinois. Dans ce chapitre, nous examinerons comment le rôle genré des femmes et l'appartenance chinoise sont transformés ou renforcés par des facteurs extrinsèques en lien avec la vie familiale. Du fait que l'institution familiale implique également un ensemble d'émotions complexes, il s'agit ainsi de comprendre comment l'ordre du genre et la distribution genrée de l'amour s'articulent autour de la vie familiale de ces immigrées chinoises en Suisse.

Nous nous intéresserons alors spécialement au développement personnel des migrantes chinoises en Suisse dans leur vie familiale. De plus, si les recherches prétendent que les relations familiales participent à la construction de différences genrées, il sera alors indispensable de comprendre les relations familiales dans un sens large, c'est-à-dire non pas seulement limitées aux relations conjugales, mais prenant également en compte d'autres relations spécifiques entre les différentes places occupées au sein de la parenté et les relations familiales élargies<sup>1</sup>. Comment ces migrantes chinoises (re)constituent-elles leur subjectivité et développent-elles des stratégies pour se positionner en tant qu'individus et membres d'une famille dans la société d'accueil, mais aussi dans la société d'origine?

## **ENTRE FEMME ISOLÉE ET SOI RETROUVÉ**

Les recherches sur la migration des femmes indiquent que les migrantes, notamment celles qui migrent par le biais du regroupement familial, se trouvent souvent, au début de leur vie post-migratoire, dans une situation marginale par rapport à la société d'accueil, en raison des barrières linguistique et culturelle<sup>2</sup>. Celles-ci ont pour effet une intégration généralement difficile sur le marché du travail local. De plus, du fait de l'éloignement de leur pays d'origine, elles reçoivent peu d'aide de leur famille et de leurs ami-e-s<sup>3</sup> et se sentent seules et déracinées<sup>4</sup>. En fin de compte, la plupart des femmes qui immigreront pour des raisons familiales

1. Théry, 2007.

2. Liversage, 2012 ; Chu *et al.*, 2017.

3. Sokoloff et Dupont, 2005 ; Kurien, 1999.

4. Robertson, 2015.

dépendent totalement de leur mari à l'égard de leur statut légal, ce qui les met dans une situation de dépendance et de vulnérabilité à l'égard du droit dans la société d'accueil<sup>5</sup>. Par conséquent, de nombreuses femmes migrantes vivent une période de transition difficile en arrivant dans le pays d'installation, durant laquelle elles peuvent se sentir frustrées, impuissantes et incompetentes.

Dans cette recherche, la plupart des femmes interrogées ont exprimé le bouleversement émotionnel éprouvé lors de leur arrivée en Suisse. Comment décrivent-elles le début de leur vie post-migratoire? Comment ont-elles vécu cette période particulière, souvent considérée comme remarquable, de leur vie? Comment cette vie liminaire influence-t-elle les rapports de pouvoir au sein de la famille par la suite? Je tenterai ici d'illustrer leurs émotions à travers leur discours personnel, en montrant les difficultés qu'elles rencontrent durant cette période, ainsi que leurs différentes stratégies pour lutter contre ce bouleversement géographique induit par la migration.

#### LE STADE SOMBRE DE LA VIE

L'expression de «stade sombre de la vie» a été plusieurs fois employée par les enquêtées pour décrire leur vie liminaire en Suisse<sup>6</sup>. En effet, ces Chinoises arrivées en Suisse par le biais du travail ou de leurs études, et celles qui ont déjà eu des expériences migratoires préalables dans d'autres pays, ont rapporté moins de difficultés et moins d'ennui, car elles avaient tout de suite été intégrées par leur emploi ou par leurs études. Elles n'ont pas eu besoin de développer de stratégies pour occuper leur temps libre ou pour supporter de ne rien faire durant une longue période. Pour celles qui sont arrivées par le regroupement familial, en revanche, les premières années en Suisse n'ont pas été tout à fait

5. Choi *et al.*, 2012.

6. J'emploie le terme de «vie liminaire» dans cette section pour mieux montrer les différents degrés de sentiments liés à la vie quotidienne de mes enquêtées après leur arrivée en Suisse d'un point de vue temporel. Ce passage «liminaire» consiste en une construction sociale liée à la dichotomie Est-Ouest qui structure les rapports entre la Suisse, voire l'Europe, et la Chine. Il s'agit donc pour les migrantes chinoises d'un changement de vie dans tous les aspects du début de leur vie en Suisse par rapport à leur vie antérieure en Chine. La fin de cette phase liminaire n'est pas identique pour toutes ces femmes, mais constitue plutôt un processus d'adaptation à la société d'accueil et un changement de vision et de mode de vie.

joyeuses. Elles ont plutôt exprimé des sentiments de frustration, d'ennui et même de dépression, comme l'a souligné la recherche d'Anika Liversage<sup>7</sup>.

En suivant son mari chinois pour son travail en Suisse, Mochou ne se réjouit pas totalement d'y vivre au début. Elle parle d'une voix tremblante de ses premières expériences de vie post-migratoire :

Je suis arrivée en hiver il y a deux ans. Je ne peux toujours pas dire aujourd'hui que je me suis bien adaptée. La première année a été particulièrement difficile pour moi. C'était sombre, je peux dire que ma vie était entièrement sombre la première année, et même maintenant, elle l'est encore un peu.

Mochou décrit le sentiment de déclassement et les difficultés vécues à cette période de transition :

J'avais un sentiment de malaise qui provenait probablement du changement de mon statut social de gestionnaire du marketing dans une grande entreprise à Pékin à celui de femme au foyer à temps plein. Un autre facteur que je tiens à souligner et qui peut être fréquent aussi chez les autres femmes migrantes ici est que la culture suisse est très différente. La culture suisse est très fermée, les lieux sont très petits. Tu vois, je me sentais entièrement cachée dans mon village, il était très fréquent que je n'échange pas un mot de la journée avec les personnes du village. Bon, bien sûr, il y a le problème de la langue, je ne parlais pas l'allemand, mais je parle très bien l'anglais quand même. Par contre, le problème était que personne ne te parle en anglais ici. Même s'ils ou elles te parlent, ce n'est que de manière fonctionnelle. J'étais enfermée dans l'environnement, mais également émotionnellement.

Mochou souligne deux principaux facteurs qui ont provoqué un bouleversement après sa migration en Suisse : l'un concerne la rupture avec le travail productif et l'autre consiste en un choc culturel. Le choc culturel désigne généralement un sentiment violent dû aux

7. Liversage, 2012.

différences des pratiques quotidiennes et des relations personnelles entre les Chinois-e-s et les Suisses. Ces deux types de changements sont les plus mentionnés par les femmes migrantes comme causes de leur sentiment de frustration. Mochou poursuit ainsi :

J'avais une sensation de vide. J'étais déprimée. Je ne comprenais pas pourquoi personne ne voulait me parler, même si je souriais pour chercher le contact des yeux, je n'avais pas de retour. Que ce soit au supermarché ou dans la rue, personne n'a pris l'initiative de faire connaissance avec moi. De plus, c'est un petit endroit, il y avait vraiment un grand écart par rapport à Pékin, où existent énormément d'activités à faire, y compris le soir. J'avais l'impression que je ne faisais rien pendant la journée après le départ de mon fils à l'école et de mon mari au travail. La seule chose que je faisais était d'attendre leur retour à la maison et la préparation du repas.

Les difficultés rencontrées par Mochou ne proviennent pas seulement du changement géographique et des barrières culturelle et linguistique. La question de l'isolement du lieu de résidence pèse également très lourd. De nombreuses femmes chinoises interrogées habitent, comme Mochou, dans des petits villages depuis lesquels l'accès aux grandes villes pose de gros problèmes, cause directe de leur isolement physique et d'une interaction restreinte avec la population locale. En outre, ces femmes ont souvent vécu dans des mégapoles en Chine à cause de leurs études ou du travail. Leur rythme de vie dans les petits villages suisses n'est donc pas comparable, ce qui engendre également une différence de dynamisme par rapport à leur vie d'avant.

En outre, le changement géographique entraîne aussi des troubles physiques et émotionnels qui ne favorisent pas l'organisation d'une nouvelle vie dans le pays d'installation, ainsi qu'en témoigne Mochou :

En effet, en hiver, la journée était courte, mais elle me paraissait très longue, et l'hiver était aussi très long. Le ciel était toujours couvert, il y avait de la neige tout le temps, je voyais très rarement le soleil. Mon corps a fait une réaction au bout d'un moment à cause

du manque de vitamine D. Je n'avais pas beaucoup de force, j'étais malade. La transition a été drastique pour moi.

Ce sentiment négatif éprouvé lors de la vie liminaire n'a pas seulement été généré par les changements de sa manière de vivre, mais également par son souci pour son fils :

C'était difficile pour mon fils, il ne parlait pas un mot d'allemand à l'école au début, il n'avait pas d'ami-e-s, mais il n'a jamais exprimé ses ennuis. Moi, en tant que mère, je m'inquiétais pour lui, j'avais peur que cela n'assombrisse sa vie.

En raison de ces différents chocs, Mochou est finalement entrée dans une phase de dépression :

Tous ces facteurs s'accumulaient, je souffrais finalement d'insomnie, l'appétit a été considérablement réduit, je pleurais tout le temps. Je suis tombée gravement malade, c'était la dépression totale. Je n'exagère pas, j'allais tout le temps sur la colline derrière chez moi pour pleurer quand rien ne se passait dans la journée. Alors, entre les premiers signes de la dépression jusqu'au moment de sa disparition, j'ai compté dix mois à peu près. Bon, j'ai survécu à cette période sombre. C'était vraiment une époque où j'étais perdue, je n'étais pas moi, j'étais une autre personne. [...] Mais je me suis rendu compte aussi que je ne pouvais pas me laisser vivre dans un tel état, car j'allais devenir de plus en plus négative et me trouverais encore moins de valeur. J'ai commencé à me soigner. Je suis retournée plusieurs fois en Chine pour voir mes parents et mes ami-e-s afin de retrouver le moral. C'est aussi grâce à cette période de dépression que j'ai découvert que j'avais la capacité inestimable de surmonter les difficultés. Je me suis reconnue moi-même une nouvelle fois. Grâce à mes propres efforts, ainsi qu'à la tolérance de ma famille, j'ai pu sortir de cette situation négative.

En racontant le changement drastique vécu sur les plans spatial, physique, social, environnemental et émotionnel, Mochou a rapporté que cette période de sa vie liminaire en Suisse avait été sombre



et difficile à traverser. Son trouble, sa frustration ainsi que son mauvais état physique ont progressivement entraîné une mauvaise perception de soi. Or, elle ne s'est pas laissée ensevelir sous cet état : elle s'est souciée d'elle-même et a pris des mesures pour prendre soin d'elle, pour rebondir, pour surmonter toutes ces difficultés causées par la migration. Cela montre également son plein pouvoir de sujet dans son développement personnel.

Mochou n'est pas la seule à rapporter que le début de la vie post-migratoire en Suisse a été difficile. Wanjun, arrivée en Suisse par le mariage transnational avec son mari suisse en 2010, partage des expériences similaires. Elle raconte que sa vie a été totalement modifiée, car, auparavant, elle était célibataire et ressentait une complète liberté :

Je travaillais pendant la semaine et voyageais dans différentes régions de Chine le week-end. Après mon arrivée ici, mon mari a décidé de vivre avec ma belle-mère de 90 ans dans une petite ville de Suisse alémanique pour mieux l'accompagner dans les dernières années de sa vie. Au début, tout était nouveau pour moi et j'étais curieuse d'explorer ce nouveau pays. Mais j'ai aussi senti que je ne pouvais rien comprendre, en raison surtout de la langue suisse allemande. Je parle en anglais avec mon mari, mais il était impossible pour moi de communiquer en suisse-allemand avec ma belle-mère. Je passais mes journées à regarder la télé, mais il n'y avait pas de chaîne chinoise et je ne comprenais rien. La fréquence de la langue allemande me faisait mal à la tête.

Wanjun était non seulement contrariée par le changement de son rythme de vie et la barrière linguistique, mais elle avait également l'impression de s'enfermer du fait qu'elle restait la plupart du temps à la maison. Pour sortir de cet isolement, elle a multiplié les activités :

J'aime bien faire du shopping, j'allais dans les magasins pour regarder les produits, enfin, c'était juste pour passer du temps libre. Mais c'était pareil, je ne comprenais pas grand-chose, je ne pouvais deviner que la moitié des choses écrites sur les produits.

Je me sentais très impuissante dans mes activités quotidiennes, comme une idiote, alors que j'avais toujours été une personne indépendante avec beaucoup d'idées quand j'étais en Chine. En arrivant ici, je n'avais presque aucun contact culturel direct avec la société suisse. Je me suis ennuyée et perdue.

Sa façon de vivre a totalement changé depuis son arrivée en Suisse, ses troubles émotionnels ont évolué dans un sens négatif et se sont aggravés en raison d'un autre facteur, lié au climat du pays.

Au bout de deux ans, j'ai atteint un point de saturation. En fait, la première année présentait beaucoup de nouveautés, le beau paysage suisse qui est agréable, la montagne, le lac et la neige, j'avais l'impression d'être au pays des merveilles. La deuxième année, la vie s'est répétée de la même manière, toujours ce beau paysage, la montagne, le lac et la neige, rien d'autre. Dès l'automne, il n'y a plus de soleil, c'était long. L'hiver est long ici. Moi, je suis une personne qui aime bien le soleil, quand il fait toujours sombre dehors, il fait également sombre à l'intérieur de mon cœur. Avec l'accumulation de la mauvaise humeur pendant une année, j'ai surtout eu envie de retourner en Chine lors de la deuxième année de ma vie ici.

Ce témoignage de Wanjun concernant l'influence négative du climat sur ses émotions apparaît également dans les mots de Mochou et dans ceux de plusieurs autres enquêtées. Bien que ce facteur naturel ne contribue pas directement aux rapports de pouvoir structurels dans la société d'accueil, il affecte néanmoins suffisamment les conditions physiques et mentales de ces femmes pour qu'elles se trouvent dans une position d'impuissance face aux diverses difficultés rencontrées au début de leur vie post-migratoire. Par conséquent, elles doivent d'abord s'adapter aux facteurs naturels pour assurer leur santé physique et émotionnelle, puis lentement à la société dans son ensemble, afin de développer leur capacité d'action sociale par la suite.

L'expérience partagée par Wanjun peut laisser penser que le sentiment de répétition qu'elle éprouve dans sa vie est très

fréquemment partagé par les immigrées chinoises interrogées pour cette recherche. Ce sentiment négatif est sûrement lié au fait qu'elles sont à la fois libres de leur temps et enfermées dans la sphère familiale, sans contact avec la société ou sans activité productive. Même si, comme Wanjun, elles cherchent des stratégies pour remplir leurs journées, les activités qui les occupent ne sont destinées qu'à passer du temps libre, ce qui ne peut pas satisfaire les besoins assouvis précédemment par leur travail.

Shuisheng cherche également des solutions pour remplir sa vie lors de son installation en Suisse après le mariage :

Je ne m'y habituais vraiment pas. Je ne savais pas comment ouvrir les yeux chaque jour, parce que je devais réfléchir chaque jour à la façon dont je devais passer ma journée. Mon mari partait au travail à 8 h du matin et il revenait à 7 h du soir, les onze heures de son absence étaient longues pour moi, car j'étais seule. Je voulais être heureuse, et j'essayais de l'être. J'allumais tout de suite la radio dès que mon mari partait. Je ne connaissais pas la langue française, j'écoutais alors des émissions chinoises. Je me promenais au bord du lac. Pour passer le temps, je ralentissais volontairement la vitesse de marche. Je téléphonais chaque jour à ma mère et regardais des vidéos en ligne, soit en chinois, soit en anglais, pendant quelques heures. Ou bien je faisais de la peinture pendant un moment, après je cuisinais et je faisais le ménage.

Ma belle-mère me rendait visite tous les jours et, à chaque fois, je me sentais un peu contrariée après sa venue et je sortais de chez moi pour changer d'air. À ce moment-là, la Migros était le lieu que je visitais le plus fréquemment, car il était tout proche de chez moi. J'y passais du temps pour regarder les produits et chercher les informations écrites en français sur le dictionnaire de mon smartphone, je pouvais passer plus d'une heure à regarder les produits sans les acheter. Ensuite, j'allais à Manor. Il y avait encore beaucoup plus de choses à voir là-bas. J'arrivais tranquillement alors à l'heure de rentrer à la maison pour préparer le repas du soir. Vu que j'avais beaucoup de temps libre, je ralentissais délibérément mon rythme.

Lorsque j'ai rencontré Shuisheng, elle était en Suisse depuis deux ans seulement. Elle était toujours en phase de transition émotionnelle. L'évaluation qu'elle faisait de sa vie dans ce pays était plutôt négative. Elle se décrivait comme déprimée, car elle pleurait souvent en écoutant la radio chinoise et ne voyait pas arriver le bout de cette sombre période de mauvaise estime de soi :

En effet, un ou deux jours comme ça, ça va. Mais tous les jours se répétaient de la même manière et, au bout d'un moment, je me suis sentie trop seule. Quand je marchais dans la rue, je me sentais toute seule, car les autres ont tous des objectifs très précis et déterminés. Certaines personnes allaient au travail ou rentraient à la maison, d'autres allaient voir des ami-e-s ou faire des courses. Il n'y avait que moi qui n'avais pas de but et cherchais uniquement à passer le temps. Je n'avais que 28 ans, c'était du gâchis de vie. J'avais eu un très bon travail en Chine et de très belles perspectives de vie, j'avais tout abandonné. Pourquoi est-ce que j'étais venue ici?! Je n'avais plus de valeur personnelle. Puis il faisait mauvais temps et très froid, mes émotions étaient également très négatives. Plus tard, mon mari a su que j'étais malheureuse et m'a laissé de l'argent pour que j'apprenne le français. Je pense que c'était la première étape, il me fallait vraiment sortir de la maison et rencontrer des gens.

La vie liminaire de Shuisheng en Suisse a été troublée par l'absence de but et de tâches déterminées à faire au quotidien. Elle s'occupait de différentes activités pendant l'absence de son mari, mais celles-ci ne lui permettaient pas de sortir seule de son cercle. En revanche, elle a activé tout ce qu'elle a pu pour ralentir : cela est même devenu une stratégie pour passer la journée seule. Le sentiment de solitude, pour Shuisheng ainsi que pour les autres Chinoises en Suisse, est provoqué généralement par la méconnaissance de la langue locale ainsi que par la rupture avec le statut professionnel d'avant. L'apprentissage de la langue, comme l'a reconnu Shuisheng, peut être essentiel pour briser l'ennui dû à l'isolement que subissent les migrantes chinoises au début de leur vie en Suisse.

Les différentes stratégies de gestion de temps pendant la phase de transition reflètent parfaitement l'état émotionnel négatif de ces femmes qui veulent sortir du dilemme causé par leur impuissance face à la barrière et aux bouleversements culturels, linguistiques, environnementaux et professionnels. Au moment de la dépression ou de la perte du sens, ces femmes peuvent manifester les soucis ou les peurs qui influencent négativement leur reconstitution de soi dans leur nouvel environnement, mais qui participent au processus de subjectivation à travers toutes les formes de résistance qui activent leurs propres trajectoires de vie liminaire.

La subjectivité de la phase de transition est alors vécue comme une reconnaissance de soi par ces femmes, grâce à la transformation et à l'évolution du sentiment de leur vie post-migratoire. Il ne s'agit pas seulement de diminuer graduellement les sentiments de frustration et d'isolement, mais également d'organiser le temps quotidien pour initier et poursuivre leur vie en Suisse. Cette période de vie liminaire représente certainement la période la plus difficile de la vie post-migratoire de ces Chinoises, mais elle constitue également le souvenir le plus remarquable de leur vie en Suisse, qui se poursuit ensuite avec de plus en plus de facilité.

#### **DONNER DE L'ÉNERGIE À LA VIE: FAIRE DES ENFANTS**

À la recherche de toutes les solutions possibles pour s'occuper chaque jour pendant l'absence de son mari, Shuisheng a également pensé à avoir des enfants, bien que son mari n'en ait jamais voulu, tout comme sa belle-mère. Or, la naissance d'un enfant pourrait ramener de l'espoir dans l'imaginaire de Shuisheng :

Si j'ai un enfant, j'aurai au moins quelque chose à faire, je serai épanouie. De plus, l'enfant pourrait m'aider à m'intégrer plus facilement dans la société et j'apprendrais naturellement le français. Je ne veux pas perdre de temps et rester inutile. Je vais avoir des enfants de toute façon et c'est mieux maintenant que plus tard, j'y vois de multiples bénéfices.

Les arguments de Shuisheng reflètent diverses considérations. Avoir un enfant au début de la vie post-migratoire dans la société

d'installation est non seulement une stratégie d'occupation du temps qui permet de retrouver une partie des valeurs de la vie pour les femmes migrantes, mais cela représente également une décision politique permettant de s'intégrer à la société.

Les recherches précédentes ont généralement reconnu ce phénomène : les femmes migrantes tombent enceintes et donnent rapidement naissance à un enfant en raison des difficultés provoquées par leurs différences d'origine, de culture, de valeurs personnelles et de style de vie<sup>8</sup>. Le premier enfant est pour elles une source d'énergie qui leur permet de faire face à la crise transitoire de leur vie liminaire dans la société d'immigration, ainsi que de répondre à leurs besoins émotionnels et renforcer leurs relations familiales<sup>9</sup>.

Qingying a également décidé d'avoir un enfant tout de suite après son arrivée en Suisse en 2010, dans le canton de Saint-Gall. Elle s'est trouvée seule et l'endroit où elle vivait ne lui plaisait guère. La vie calme la mettait mal à l'aise :

Depuis chez moi, je voyais seulement des voitures garées à l'extérieur, même pas de passagers. Mon mari partait le matin tôt pour travailler. J'étais seule toute la journée. Je ne parlais pas la langue suisse allemande, je n'avais pas de travail. Je me demandais : « Qu'est-ce que je peux faire pour m'occuper ? » Avoir un enfant pourrait remplir ma journée. De plus, je ne serais pas seule, je pourrais parler avec lui. Même si un bébé ne peut pas me répondre, il peut me comprendre et petit à petit parler avec moi. Je suis tombée enceinte de ma première fille assez vite après mon mariage. J'ai eu enfin quelqu'un qui m'accompagnait.

La naissance de sa première fille a changé sa vie. Elle est passée d'une période d'isolement à la préparation à l'accouchement, pendant laquelle d'autres problèmes ont émergé :

À cause de la barrière de la langue, je ne pouvais pas tout comprendre. Qu'est-ce que je devais faire et ne devais pas faire

8. Kim et Kim, 2014 ; Cho *et al.*, 2014.

9. Chu *et al.*, 2017 ; Tsai *et al.*, 2011.

pendant ma grossesse? J'ai regardé sur internet comment les femmes faisaient en Chine pendant cette période spéciale. Mais finalement, ici, c'est quand même très différent. Les examens, les traitements et l'accouchement sont complètement différents de ceux qui sont pratiqués en Chine.

Qingying compare son expérience de l'accouchement avec la situation en Chine. Elle relève une différence culturelle fondamentale entre la Suisse et la Chine :

En fait, les femmes occidentales ne pratiquent pas « *zuo yue zi* 坐月子 »<sup>10</sup>, mais je suis une Chinoise. Je n'avais pas d'autre chose à faire pendant ce temps et j'étais faible, j'en ai alors profité pour « *zuo yue zi* » afin de me rétablir et de bien m'occuper de ma fille. [...]

Grâce à la naissance de ma fille, j'ai eu enfin quelque chose d'utile à faire. Sinon, je serais déprimée. J'ai réellement vu l'avantage d'avoir des enfants. Finalement, j'ai décidé d'avoir un deuxième enfant quand ma première fille a eu 1 an et demi. Quand tu as des enfants, tu dois leur faire à manger, tu dois leur apprendre à jouer et à parler. Ta journée est vite remplie. En même temps, tu te sens utile. Je ressens de la joie de vivre grâce à mes enfants. Je peux leur parler en chinois et peux mieux m'exprimer au niveau émotionnel, car mes enfants utilisent ma langue maternelle. Je me sens moins seule ici.

Qingying était plutôt contente de la naissance de sa fille. Son choix de « *zuo yue zi* 坐月子 » lui a permis d'améliorer son état physique et celui de sa fille. Lorsqu'elle a découvert que la naissance d'un enfant pouvait changer sa vie et la rendre plus heureuse, sa décision d'avoir un deuxième enfant a confirmé exactement cette vérité. Faire des enfants est ainsi devenu une « politique », que les femmes comme Qingying en tant que sujets migrants produisent elles-mêmes.

10. *Zuo yue zi* 坐月子 est la période d'un mois pendant laquelle une femme se repose et se rétablit physiquement et moralement après son accouchement. Il est pratiqué en Chine et dans d'autres pays d'Asie de l'Est.

Qiqi, 39 ans, a également opté pour la politique de faire des enfants afin de rendre sa vie en Suisse plus heureuse. Elle avait rencontré son mari dans l'entreprise de son frère à Pékin, et l'a suivi pour s'installer en Suisse en 2011, quand leur premier fils a eu 1 an. Bien qu'elle ait étudié l'allemand en Chine avant son arrivée, son niveau ne lui permettait pas de communiquer couramment avec les autochtones. Elle s'est petit à petit sentie isolée. Mais, grâce à son fils, elle a pu connaître les femmes de son village qui avaient des enfants du même âge que lui et elle a commencé à rencontrer des gens :

Je pense que le fait d'avoir des enfants t'aide à prendre contact avec la société. Au moins, j'ai connu les autres mamans de mon village. J'ai ensuite eu mon deuxième fils et ma fille. Pour chaque enfant, j'ai élaboré des réseaux différents. Grâce à mes enfants, j'ai pu m'adapter à cette société et j'ai commencé à m'habituer à ma vie ici. Autrement, j'aurais trouvé la Suisse très ennuyeuse, car je n'ai pas de travail ici. Comment aurais-je pu passer ma vie sans rien faire et sans connaître personne ?

Grâce à cette expérience positive, Qiqi a pu commencer à établir des liens, ce qui est en effet très encourageant pour l'intégration des femmes migrantes au début de leur vie post-migratoire dans une société étrangère. Elle a également bénéficié de la naissance de ses deuxième et troisième enfants. De ce fait, ainsi que le souhaite aussi Shuisheng, faire des enfants peut être une stratégie pour résister aux problèmes d'intégration sociale.

Aux yeux de la population locale de la société d'immigration, la fécondité des immigrées est plus élevée que celle des non-immigrées<sup>11</sup>. Les femmes migrantes ont ainsi souvent été critiquées, accusées de faire des enfants pour assurer leur droit légal de séjourner dans le pays d'installation ou pour prouver l'authenticité de leur mariage en cas de mariage transnational<sup>12</sup>. Les expériences de plusieurs enquêtées rencontrées pendant cette recherche nous montrent que faire des enfants représente également la vraie

11. Piguet, 2005 ; Fischer et Dahinden, 2016.

12. Williams, 2010.



expérience par laquelle elles se transforment, en tant que mères, pour devenir des personnes différentes aptes à affronter les défis qu'engendrent le sentiment d'isolement, l'ennui, les frustrations et l'inadaptation à leurs débuts. Faire des enfants devient un « savoir-pouvoir » grâce auquel les migrantes chinoises se constituent comme sujets et reconstruisent leur subjectivité en tant que femmes et immigrées en Suisse sans emploi, après l'abandon de leur ancien statut professionnel en Chine.

À travers ces cas, on peut donc noter que le début de la vie post-migratoire des Chinoises en Suisse présente de multiples facettes et des similitudes. Cette phase marque une grande transition dans leur vie personnelle et professionnelle. Les sentiments négatifs qu'elles éprouvent pendant cette période transitoire provoquent des changements de rythme de vie du fait des barrières linguistique et culturelle qu'elles connaissent dans la société d'accueil. Toutefois, cette période sombre, ainsi qu'elles l'affirment, n'est que temporaire par rapport à leur vie en Suisse sur le long terme. Bien qu'elles perdent leur statut social et professionnel et qu'elles aient du mal à accepter le changement, elles cherchent toujours à se revaloriser au sein de la sphère privée par différentes stratégies destinées à retrouver la valeur de la vie. En raison de diverses contraintes sociales, familiales et culturelles, les stratégies qu'elles adoptent ne leur permettent pas vraiment de sortir d'une situation d'isolement, mais les conduisent tout de même à transformer un isolement culturel en un isolement genré, puisque la plupart d'entre elles choisissent d'avoir un enfant relativement tôt après leur arrivée en Suisse. Le fait d'avoir des enfants les aide indubitablement à s'occuper et à sortir de leur ennui quotidien, mais il renforce également leur rôle traditionnel dans la sphère domestique et retarde leur participation aux activités professionnelles.

#### **DE L'AUTONOMIE À LA DÉPENDANCE**

L'installation en Suisse a entraîné de nombreux changements pour les Chinoises, concernant leurs statuts social, familial et professionnel. En raison de divers défis, la participation active au marché du travail ne présente plus guère d'importance à leurs yeux, car elles

ont tendance à se tourner vers la vie domestique. Des recherches ont décrit le phénomène selon lequel les femmes migrantes préféreraient valoriser le travail de leur mari et reculaient d'un pas dans leur propre carrière, afin de mieux s'occuper de leur famille et de leurs enfants<sup>13</sup>. Toutefois, ces études omettent d'examiner les facteurs sociaux qui influencent les femmes migrantes et les conduisent à accepter leur rôle de femme au foyer à temps plein. Comment vivent-elles cette situation et comment évaluent-elles leur rôle dans la famille?

### VERS UN RÔLE GENRÉ INFLUENCÉ PAR LE SYSTÈME PUBLIC

Un grand nombre de femmes interrogées ont indiqué qu'elles avaient progressivement été déçues dans leur recherche de travail, pour diverses raisons liées aux besoins de la famille et du système public de la société suisse. Par exemple, Baiqian rapporte qu'elle se sent obligée de rester à la maison pour ses enfants et les affaires familiales :

Les horaires en Suisse sont répartis bizarrement. Tout est fait comme si une personne pouvait être disponible à la maison. Nous avons essayé de mettre notre premier enfant à la crèche pour que j'aie suivi des cours de langue française et des activités. Mais ça a été difficile. La crèche fermait au plus tard à 18 h 30, parfois je ne pouvais pas aller chercher mon fils et mon mari y allait. Mais il ne pouvait pas garantir l'heure. Il finissait souvent son travail à 18 h et le temps de conduire depuis son lieu de travail jusqu'à la crèche, ce pouvait être long à cause des embouteillages. Plusieurs fois on nous a reproché de ne pas respecter les horaires. De plus, les magasins fermant à 19 h, on n'avait pas le temps de faire des courses après. C'est le même cas pour les horaires du fonctionnement des administrations publiques. Elles suivent les horaires standards de travail. Quand tu dois faire quelque chose, tu dois toujours demander un congé. Il faut toujours que quelqu'un soit disponible à la maison pour ce genre d'obligations. Vu que je n'avais pas encore de travail, mon mari m'a proposé de ne pas chercher de travail fixe tout de suite tant que les enfants étaient encore petits.

13. Ho, 2006a; Cooke, 2007.

Étant donné que Baiqian ne travaille pas, elle a donc choisi de ne plus envoyer ses enfants à la crèche. Maintenant, ils sont déjà à l'école primaire, mais elle ne peut toujours pas se libérer :

Il faut accompagner les enfants deux fois à l'école et aller les chercher. Ils n'ont pas de cantine à l'école, je dois donc préparer le repas du midi à l'heure. Ils finissent leur école tôt dans l'après-midi, il faut aller les chercher et les amener à leurs activités sportives ou musicales. Bon, bien sûr, tu peux faire les courses et le ménage quand les enfants sont à l'école, mais tu dois aussi programmer le temps pour être libre à l'heure de la sortie de l'école. Finalement, ta journée est segmentée, ton temps est réparti à droite et à gauche. Les gens disent que les femmes au foyer comme moi ne font rien. Ils ne se rendent pas compte que notre travail est plus pénible que les autres types de travail, parce que tu ne fais pas un seul boulot dans la journée, mais tu assures plusieurs tâches et tu dois toujours faire attention à l'heure. Ce n'est jamais facile d'assurer les tâches domestiques. C'est même un travail qui demande beaucoup d'énergie et d'organisation. Je n'ai pas de travail salarié. M'occuper de ma famille est mon travail. Je ne vois pas pourquoi les gens nous considèrent comme des personnes de peu de valeur pour la société. Sans nous, la société fonctionnerait très mal.

Baiqian a beaucoup insisté sur les contraintes horaires liées au fonctionnement de la société suisse, qui l'obligent à rester à la maison sans pouvoir envisager de travailler tout de suite. En décrivant ses différentes tâches domestiques, elle affirme également l'importance de ce travail non lucratif et met en valeur son rôle de femme au foyer à temps plein non seulement pour sa famille, mais aussi pour la société. Même si elle n'a pas de travail rémunéré, elle assure, avec tous ses efforts, les tâches domestiques nécessaires au bien de sa famille et de ses enfants.

Wanjun a également expliqué que son choix de ne pas chercher de travail et de rester à la maison pour s'occuper de son fils provenait des horaires de l'école. Son argument est que si elle allait au travail toute la journée, elle devrait trouver une nounou pour aller chercher son fils, ce qui pourrait lui coûter cher :

J'étais très confuse à ce moment-là. Je voulais vraiment trouver un travail. Mais si je travaillais, l'argent que je gagnerais ne suffirait pas pour couvrir les frais de garde et les activités parascolaires de mon fils. Lorsque tu travailles, cela signifie que tout l'argent que tu gagnes est dépensé dans les charges pour ton enfant. Plus tard, j'en ai discuté avec mon mari. Lui aussi a préféré que je reste à la maison. Selon lui, il est mieux que ce soit moi qui m'occupe de notre fils plutôt qu'une autre personne. Je pourrai passer plus de temps avec lui et l'accompagner à certaines activités qu'il aime. De plus, mon mari m'a dit que quand on a un enfant, la meilleure option est de rester à la maison. Il a insisté sur le fait qu'en Suisse il est préférable que les femmes soient des mères à temps plein. En tout cas, je n'ai pas bien compris l'enjeu. Il y a aussi des mères en Chine et je n'ai jamais entendu parler de la nécessité que quelqu'un soit à la maison à temps plein. J'étais heureuse de travailler. Je n'avais jamais pensé être une femme au foyer à temps plein.

La peur de ne pas couvrir tous les frais de garde de l'enfant à cause d'un salaire insuffisant, dans le cas où Wanjun ne trouverait pas de travail correspondant à son niveau de diplôme et à ses compétences professionnelles, a constitué la première raison pour laquelle elle a décidé de rester à la maison. Jusqu'à un certain point, la vision de son mari concernant le rôle fondamental de la femme a également influencé son choix. Étant donné que son mari gagne un salaire relativement élevé, il a préféré qu'elle reste à la maison pour s'occuper de leur fils. Son point de vue concernant le rôle des femmes dans les affaires domestiques est certainement influencé par la culture de genre en Suisse. Le régime de genre suisse entraîne inévitablement, notamment chez les hommes, une certaine vision de la femme comme mère et épouse cantonnée à la sphère domestique<sup>14</sup>.

Rongrong a également exprimé son regret d'avoir dû abandonner la recherche d'un travail pour s'occuper de son enfant : elle n'a pas trouvé de place à la crèche pour son fils en arrivant en Suisse.

14. Giraud et Lucas, 2009.

Les coûts des services étant très élevés, son mari lui avait bien dit qu'ils ne pourraient pas se permettre d'engager une nourrice. Elle n'a donc jamais cherché de travail depuis son établissement en Suisse :

Je sais qu'il serait très difficile de trouver un emploi en Suisse, car je n'ai pas eu d'expérience de travail à l'étranger. Si je trouvais un petit travail, mon salaire ne serait pas suffisant pour payer une nounou ou la crèche et nous paierions beaucoup plus d'impôts. Mon mari m'a suggéré de rester à la maison jusqu'à ce que notre fils aille à l'école primaire. Je pense qu'il a probablement raison, car il est Suisse et il en sait plus que moi sur le système suisse. De plus, j'ai l'impression que je n'ai pas d'autre choix, car nous n'avons pas obtenu de place à la crèche pour notre fils au début.

Le problème que Rongrong a rencontré reflète non seulement le sous-développement du service extrafamilial et le nombre limité de services de garde<sup>15</sup>, mais également la question de la fiscalité qui, indirectement et négativement, affecte le désir de ces femmes de participer au marché du travail<sup>16</sup>. Les inquiétudes au sujet de la fiscalité, soulignées par Rongrong, proviennent du fait que le système des impôts pénalise les familles dont les deux conjoints travaillent. Ainsi que Rongrong l'indique, si elle occupait un emploi peu rémunéré, elle serait également imposée au même taux d'imposition que son mari<sup>17</sup>. Cela la décourage certainement de chercher un travail.

De nombreuses femmes, telles que Baiqian, Rongrong et Wanjun, ont renoncé à leur désir initial de travailler en Suisse en raison de diverses contraintes dues au système public. Être femmes au foyer peut être la meilleure solution pour elles en attendant de trouver une alternative. En guise de compromis, elles acceptent un rôle traditionnel de genre qui tient compte des besoins de leurs enfants et de la famille. Néanmoins, ce retour à un rôle féminin traditionnel renforce leur dépendance à leur mari, notamment au niveau

15. Le Goff et Dieng, 2006; Bertozzi *et al.*, 2008.

16. Sainsbury, 1999.

17. Epple *et al.*, 2015.

économique. Ce sentiment de dépendance est vécu comme une trahison vis-à-vis de leur esprit d'autonomie et de leur image de femmes modernes. Toutefois, elles demeurent les actrices principales de ces compromis : bien qu'elles regrettent leur statut social et économique antérieur, elles assument leurs responsabilités familiales. De plus, leur compréhension et l'acceptation des normes sociales suisses signifient qu'elles se reconstituent en tant que principal agent de l'organisation de la vie de famille, afin de mieux s'adapter à la vie en Suisse.

### LA JOUISSANCE D'ÊTRE ÉPOUSE ET MÈRE

Dans la société chinoise contemporaine, les personnes qui ont reçu une éducation supérieure sont nettement moins respectueuses des rôles traditionnels de genre malgré la persistance des valeurs familiales et des idées traditionnelles de genre<sup>18</sup>. De plus, la participation croissante des femmes au marché du travail transforme leur vision du rôle traditionnel genré. De plus en plus de femmes mettent en avant leur carrière professionnelle et rejettent leur rôle secondaire au sein de la famille<sup>19</sup>. En considérant les caractéristiques homogènes des enquêtées ayant reçu une éducation supérieure et occupé pour la plupart des postes de travail qualifiés et des fonctions moyennes et supérieures en Chine, nous pouvons avancer que leur vision des rapports de genre est plutôt moderne. Leur mariage survenu tard corrobore cette hypothèse. Pourtant, la migration peut provoquer un changement de leur vision concernant ces rapports. Il ne s'agit pas seulement de compromis influencés par des facteurs extrinsèques en rapport avec la société suisse, ainsi que nous l'évoqué dans la section précédente, mais également de leur évolution personnelle et de leur reconnaissance de leur rôle maternel, à partir du moment qu'elles explorent une autre façon de vivre dans une société différente de la Chine.

Arrivée en Suisse par le mariage transnational en 2008, Meifang confirme sa volonté de profiter totalement de sa vie en Suisse et de ne rien faire durant les premiers temps :

18. Hu et Scott, 2016.

19. Ono, 2003.

J'ai travaillé pendant plus de dix ans en Chine dans une banque, sans avoir eu beaucoup de vacances. C'était trop fatigant. J'étais tout le temps sous tension au travail. Après une journée de travail, j'avais encore le ménage et la cuisine à faire à la maison, car mon ex-mari ne s'occupait quasiment pas des affaires domestiques. Heureusement, nous n'avons pas eu d'enfant, sinon, j'aurais eu trois fois plus de travail.

Après mon arrivée en Suisse, je me suis sentie très soulagée. Je n'avais plus besoin de me lever tôt pour aller au travail. Je pouvais faire la grasse matinée et me réveiller naturellement. J'étais complètement libre, sans obligation de penser au travail tout le temps. Il y avait quelqu'un qui gagnait de l'argent pour moi. Je n'avais plus besoin de m'inquiéter du problème financier. Quelle merveille! La vie a été complètement changée, je n'avais jamais pensé à cela avant de venir ici. Ensuite, j'ai eu mon fils, j'ai alors décidé de ne pas chercher du travail tout de suite, afin de m'occuper de mon enfant. Bon, j'avoue, j'étais un peu bête d'avoir pensé cela et j'ai été très naïve. Mais, en même temps, je profite de mon fils, je m'occupe bien de mon mari. Par rapport à ma vie difficile en Chine, je veux encore vivre comme ça, différemment, c'est aussi une expérience pour moi.

En reconnaissant qu'elle profite de cette dépendance, des rôles d'épouse et de mère qui s'occupe bien de la famille, Meifang adopte un point de vue positif sur ce rôle genré traditionnel. En arrivant en Suisse, son statut de personne sans emploi lui a permis de vivre librement et de se reposer de son travail stressant en Chine. Elle s'est réjouie du fait que son mari est la personne qui reçoit un revenu stable, qui lui permet de se décharger du fardeau économique et de se consacrer seulement à la sphère domestique. Ce sentiment partagé par Meifang nous laisse supposer que la plupart des femmes chinoises vivent un double fardeau entre le travail professionnel et le travail domestique, celui du travail productif et de la responsabilité familiale<sup>20</sup>. Certaines veulent se débarrasser de ce double fardeau courant dans la société chinoise, et la migration change parfois le

20. Hochschild et Machung, 1989.

rythme de leur vie antérieure. Un tel changement, ainsi que l'a vécu Meifang, pourrait même représenter un soulagement pour certaines femmes chinoises qui vivent dans une condition sociale supérieure après la migration. De ce fait, elles pourraient apprécier et estimer leur nouveau rôle traditionnel et féminin, après l'abandon de leur rôle professionnel.

Qiqi partage le même sentiment que Meifang :

Quand j'étais en Chine, j'étais tout le temps prise soit par le travail, soit par la famille. Je n'avais pas de temps pour moi, pour des choses que j'aime. Maintenant, je n'ai que la famille et les enfants dont m'occuper. J'ai du temps pour moi. Tu vois, je me maquille, je me fais les ongles et je prends soin de ma peau. De temps en temps, je vais au spa. Quand j'étais en Chine, c'était impossible. J'étais trop occupée, je ne disposais pas de temps pour prendre soin de moi. Je ne me sentais pas femme, je n'avais pas le temps de me rendre belle. Bon, ici, je ne travaille pas, c'est autre chose, mais il n'y a pas que moi qui ne travaille pas, beaucoup de mes voisines suisses ne travaillent pas non plus. C'est un phénomène général. Je n'y peux rien. Ainsi, je profite de ma vie tranquille.

Déchargée de son rôle professionnel, Qiqi voit un avantage dans le fait d'avoir du temps pour assurer sa féminité, grâce à laquelle elle se sent mieux qu'avec l'image moins féminine qu'elle avait en Chine. Elle affirme sans réserve son choix de profiter de sa vie actuelle. Elle ne donne pas une image négative de ces femmes qui profitent de leur vie après la migration ; son choix révèle que la migration peut briser le rythme de la vie prémigratoire, que les femmes peuvent essayer un nouveau mode de vie et découvrir leur volonté de vivre au-delà de la seule prise en charge de responsabilités.

Fenghuang, 38 ans, a fait ses études doctorales en Allemagne. Après son mariage avec un Allemand, elle l'a suivi en Suisse en 2009. Grâce à son doctorat en chimie des matériaux, elle a pu trouver un travail de recherche à Zurich, à l'Université des sciences appliquées. Or, elle ne travaille qu'à 60%. Elle critique le système suisse, qui n'est pas adapté au développement professionnel des femmes, mais lui reconnaît également des aspects positifs :



D'un côté, les frais de garde des enfants sont très élevés ici, tout est fait pour que la femme reste à la maison pour s'occuper de l'enfant. Sinon, il faut travailler dur pour payer la crèche. En un sens, c'est bien. En tout cas, c'est très bien pour moi, qui ai la possibilité de travailler à temps partiel. Il n'est pas courant dans d'autres pays de pouvoir occuper un travail à 60 %. Cela n'existe presque pas en Chine. Cette possibilité permet de concilier les responsabilités de femme à la maison et celles du travail. Je me réjouis toujours de pouvoir rester avec ma fille le mercredi quand elle ne va pas à l'école primaire. Je peux également travailler pendant les autres jours de la semaine. L'un n'empêche pas l'autre. Je trouve que c'est bien.

Fenghuang apprécie de pouvoir travailler à temps partiel et d'avoir du temps libre pour accompagner sa fille. Ce choix n'est pas seulement dû à sa responsabilité de mère, mais également à la vision qu'elle garde de son enfance : une période où les rapports de genre étaient moins marqués en Chine :

Je me souviens que ma mère travaillait tous les jours quand j'étais jeune, je n'ai pas pu profiter d'elle. Je pense que les gens de notre génération n'avons pas vraiment eu de relations proches avec nos mères, car nos parents travaillaient dur tous les jours à plein temps. J'ai vécu ça, je veux que ma fille sente ma présence durant son enfance. Elle a besoin de moi. Je me souviens que je me sentais un peu abandonnée par ma mère quand j'étais jeune, car elle était tout le temps au travail. Je veux voir ma fille grandir. Je profite de pouvoir être avec elle.

Voir son enfant grandir est l'argument le plus fréquemment mentionné par les interviewées. Elles se réjouissent de pouvoir accompagner leur enfant le plus possible, comme Fenghuang, qui se rappelle le manque de présence de sa mère, qui travaillait à plein temps lorsqu'elle était enfant. Plusieurs autres femmes de cette recherche ont également souligné qu'elles préféreraient consacrer plus de temps à l'éducation de leurs enfants pour leur éviter le regret que leurs propres mères connaissent.

Xiaozhao renonce dans l'immédiat à la recherche d'un travail fixe, pour mieux accompagner sa fille, car elle se souvient de sa propre enfance et du manque de présence de sa mère :

Ma mère et moi regrettons toutes les deux qu'on n'ait pas pu passer plus de temps ensemble quand j'étais jeune. Bon, c'était le système, toutes les femmes travaillaient en Chine à l'époque. Mais moi, j'ai la possibilité de voir ma fille grandir. Si je n'ai pas de travail fixe ici, au moins, je profite du temps passé avec elle.

Cette rétrospection sur ce que ces femmes ont vécu correspond tout à fait à ce que Steph Lawler identifie. Les femmes se constituent et se ressentent en tant que mères à travers leur propre enfance de filles<sup>21</sup>. Elles se reconstituent en tant que femmes et mères en se mettant à la place de leurs enfants, par référence aux souvenirs qu'elles ont de leur propre enfance. Elles promeuvent une image de femme vertueuse, de mère généreuse, dévouée, toujours patiente, mais moderne aussi, ayant reçu une éducation poussée et à l'esprit ouvert. Cette image de femme idéale est également renforcée par les facteurs sociaux et culturels suisses qui préservent négativement le rôle traditionnel des femmes. Mais un rôle souvent transformé, car elles se posent en actrices positives et assument ce choix d'un retour au rôle genré.

À travers les expériences partagées de ces femmes qui défendent leur nouvelle image de bonne mère et d'épouse vertueuse, nous sommes en mesure d'avancer que la mobilité spatiale peut provoquer un changement de vision et de pratique de genre chez les femmes migrantes. Elles se convertissent à leur féminité. Elles ont également tendance à se référer aux rôles qu'elles avaient en Chine et essaient de les transformer pour mieux s'adapter à leur vie post-migratoire en Suisse. Ceci signifie que les femmes sont également elles-mêmes les agents de l'ordre de genre au sein de la famille, à travers leurs réactions vis-à-vis d'une éventuelle étiquette de mère et d'épouse.

21. Lawler, 2000.

En résumé, la vie post-migratoire des femmes chinoises en Suisse révèle à l'évidence une auto-féminisation et une auto-domestication. Ce phénomène social provient non seulement de facteurs sociaux et culturels suisses, qui soutiennent peu les femmes dans les activités productives, mais également du soi de ces femmes qui pensent différemment leur genre, en ce qui concerne la figure maternelle, en Suisse qu'en Chine. L'éducation et l'emploi ont probablement fait progresser leur conception du genre. Mais le mariage et la mobilité du processus migratoire ont déclenché également chez elles un changement subjectif sur ce que signifie être et se comporter en femmes. Il est évident que l'immigration en Suisse entraîne une perte de leur statut professionnel et la dépendance à leur mari. Leur subjectivité se reconstitue dans la vie sociale et culturelle locale par la résistance au changement ou par la reproduction du changement, qui modifient les pratiques et relations de genre. De ce fait, elles doivent être considérées non seulement comme des interlocutrices qui reflètent les changements qui se produisent autour d'elles dans la vie post-migratoire, mais également comme des actrices créatrices de processus de changement qui remodelent leur vie.

### **ÉPOUSES EN TOUT GENRE**

Le genre induit une variété de pratiques, d'identités et d'institutions qui constituent un élément constitutif de la migration<sup>22</sup>. En revanche, la migration présente essentiellement les caractéristiques du système patriarcal mondial, ce qui crée en même temps des espaces transnationaux genrés<sup>23</sup>. Les deux sections précédentes ont ainsi dévoilé le fait que la migration en tant que facteur de transformation sociale provoque le changement de vision des rôles genrés en Suisse. De ce fait, il est évident que la migration apporte avec elle la reconfiguration des relations et des pouvoirs de genre<sup>24</sup>, ainsi que des dynamiques au sein de la famille entre les époux<sup>25</sup>.

22. Hondagneu-Sotelo, 2000, p. 117.

23. Piper, 2009; Piper et Rocas, 2003; Danneker, 2005.

24. Bélanger et Giang Linh, 2011; Danneker, 2005, 2009.

25. Rahman, 2009.

Dans la littérature sur la migration transnationale des femmes, les recherches ont mis l'accent sur la transformation des relations de genre et l'augmentation du pouvoir des femmes, que ce soit par leur individualisation lorsqu'on analyse leur capacité d'action dans le processus de prise de décision<sup>26</sup>, par leur développement économique en cas de migration par le travail<sup>27</sup>, ou encore par la stratégie du mariage pour immigrer dans des pays économiquement plus développés<sup>28</sup>. Tous ces aspects concernent plutôt le changement positif du statut de genre de ces femmes dans le processus migratoire. Or, le changement de relations de genre se fait à tout niveau au sein du processus migratoire. La vie familiale et les relations conjugales présentent les rapports de pouvoir les plus fondamentaux de la société à l'égard du genre, car les époux sont simultanément liés au genre. Pour les migrantes chinoises mariées, l'installation en Suisse provoque automatiquement une relation inégale vis-à-vis de leur mari par rapport à leur statut résidentiel légal, car le statut légal des épouses étrangères dépend systématiquement de celui de leur mari et de leur mariage, sauf pour celles qui ont déjà obtenu la citoyenneté suisse. Néanmoins, la situation de dépendance ne se présente pas de la même manière chez les couples binationaux que chez ceux de la même origine.

En ce qui concerne les normes familiales et les relations de genre au sein de la sphère privée, la situation diffère d'un couple à un autre, notamment entre les couples sino-occidentaux et ceux dont les deux époux sont chinois. Il est alors nécessaire d'étudier les deux types de relation conjugale de manière distincte afin de mieux comprendre comment le genre et l'ethnie s'articulent, au sein de la famille, à la vie post-migratoire des femmes migrantes, et comment les identités de genre et ethniques se sont construites, négociées et sont expérimentées entre les partenaires. Il est alors utile de comprendre quelles sont les pratiques concrètes de la vie des couples et notamment des femmes, quelles sont les obligations sociales aux yeux des époux et comment ils donnent un sens à leurs actions genrées et ethnicisées.

26. Hoang, 2011 ; Bakewelle, 2010.

27. Zontini, 2014 ; Parreñas, 2007.

28. Palriwala, 2008 ; Palriwala et Uberoi, 2005 ; Piper et Roces, 2003.

## DE L'ORGANISATION FINANCIÈRE À LA DIVISION GENRÉE DU TRAVAIL

Les recherches sur le mariage transnational ont souligné le fait que les épouses étrangères, en particulier celles qui viennent de pays en voie de développement, ont souvent été considérées comme étant dotées de multiples qualités pour être des épouses vertueuses<sup>29</sup>. Ainsi, comme le souligne Lucy Williams: « Les épouses étrangères, dans certaines circonstances, peuvent être considérées comme incarnant les notions de féminité et de « femme » en combinant les rôles traditionnels de soins, de mère, de travailleurs domestiques et de partenaire intime. »<sup>30</sup> La recherche d'Hélène Le Bail sur les femmes chinoises qui migrent au Japon pour le mariage a mis en lumière le même phénomène ou encore le fait que les migrantes assurent plutôt un travail de reproduction, auquel s'ajoutent des tâches domestiques, des soins aux personnes âgées ainsi que la procréation et la maternité<sup>31</sup>. Leurs maris étrangers, originaires d'un pays plus développé, jouent souvent le rôle de soutien financier de la famille et conservent alors le pouvoir sur les activités ménagères, grâce à une contribution financière importante. De ce fait, l'hypergamie, souvent constatée dans le cadre de la migration par le mariage, est mise en question. En effet, les besoins familiaux et la prise en charge d'enfants provoquent souvent un phénomène de retour au rôle traditionnel pour les femmes migrantes. Aussi, même si elles ont un niveau culturel ou professionnel plus élevé que leur mari, elles restent au foyer et n'ont pas de revenu. Dans la vie conjugale, l'argent à soi pour une femme représente le refus d'être supervisée, la non-dépendance à l'égard du mari, l'égalité des tâches entre époux et l'autonomie morale<sup>32</sup>. Dans le cas contraire (manque d'argent à soi), l'épouse se sent moins indépendante vis-à-vis du partenaire. Il est alors fondamental de se demander comment l'organisation financière est essentielle pour la distribution du pouvoir et la répartition du travail domestique au sein d'un couple, notamment dans le cas du mariage transnational.

29. Piper et Rocas, 2003.

30. Williams, 2010, p. 187. La citation originale est en anglais: « *Foreign wives, in some circumstances, may be seen as embodying notions of womanhood and "wifely-ness" by combining traditional roles of care, mother, domestic labourers and intimate partner.* »

31. Le Bail, 2017.

32. Bachmann, 2009, 2011.

Dans cette recherche, la plupart des immigrées chinoises n'ayant pas de revenu fixe ont souligné les difficultés que représente leur dépendance économique vis-à-vis de leur mari. Comme Lingsu l'explique :

Le salaire de mon mari est tellement élevé qu'on peut le compter pour un salaire de deux personnes. Bien que j'utilise son argent, je suis quand même sobre. Parfois, je me sens coupable et j'ai le sentiment d'avoir beaucoup dépensé. J'avais l'habitude d'acheter tout ce que je voulais en Chine, sans vraiment avoir besoin de rendre compte de la somme d'argent que j'avais dépensée. Maintenant, je me sens tellement limitée. De plus, mon mari est hyper astucieux : il convertit tout ce que j'ai dépensé en yuans et me dit toujours que les choses que j'ai achetées sont trop chères. Il est riche, mais il est hyper près de son argent. Finalement, je fais attention à tout ce que je dépense. J'achète vraiment des choses obligatoires pour le quotidien. Lorsque je veux acheter des choses pour moi, je fais les magasins avec lui et lui demande si je peux les acheter. Mais c'est son argent, il a le droit de savoir pourquoi je dépense et comment je dépense.

Lingsu se plaint des restrictions de son mari allemand. Pourtant, elle ne dispose pas d'argent propre. Celui de son mari représente une forme de pouvoir qui la subjugue et l'assujettit. Parce qu'elle n'a pas de salaire, elle choisit plutôt de se soumettre à lui en contrôlant ses dépenses. Elle reconnaît qu'il a un contrôle total sur l'économie de la famille, car la source financière provient entièrement de lui. Cependant, cela ne devrait pas limiter ses dépenses à elle. Du point de vue de la sociologie de la famille, lorsque l'épouse ne pratique pas d'activité lucrative et assure pleinement la responsabilité des soins de la famille, elle devrait pouvoir disposer de l'argent de son mari sur la base du principe de la division sociale du travail<sup>33</sup>. Le fait que le mari de Lingsu limite et contrôle ses dépenses met en lumière des inégalités entre les époux, ainsi que la domination masculine dans l'organisation ménagère.

33. Kaufmann, 1993.

Xingzhu partage la même expérience avec son mari français, qui est la seule personne ayant un travail lucratif dans la famille. Elle dit que son mari lui donne volontiers une carte bancaire à son nom et l'accès à son compte, mais qu'il veut être tenu informé de chaque dépense :

Chaque fois que j'utilise cette carte bancaire, mon mari reçoit un message de la banque lui donnant les informations sur la somme dépensée. La carte est déjà plafonnée, je ne peux pas dépenser plus de 1000 fr. par mois. J'achète des choses seulement pour la famille et notre fille. Le fait qu'il reçoive chaque fois un message me donne l'impression qu'il ne me fait pas confiance, qu'il me contrôle, même s'il n'a pas cette idée. Cela a blessé ma dignité. Je suis tellement mal à l'aise de ne pas avoir mon propre revenu alors que j'avais toujours un bon salaire, avant, en Chine.

Le fait d'avoir perdu son statut économique indépendant en Suisse est déjà difficile pour Xingzhu. Le contrôle économique total de son mari renforce, une fois de plus, sa situation d'impuissance et le statut inégal des relations conjugales. De plus, elle ressent ce contrôle comme une marque de méfiance, ce qui provoque de la gêne entre eux.

De nombreuses enquêtées racontent cette difficile retombée économique due au manque d'accès aux activités lucratives. Elles précisent que la dépendance économique vis-à-vis de leurs maris leur enlève une certaine autonomie par rapport à leurs vies antérieures. Rongrong met l'accent sur son sentiment négatif concernant cette question :

Au début, mon mari me donnait chaque mois 2000 fr. pour faire les commissions. Et, chaque mois, il restait de l'argent, que je gardais comme argent de poche pour moi. À part m'occuper de mon fils de 2 ans et voir mes amies chinoises, je n'ai pas d'autres activités. Je me suis donc acheté un abonnement de fitness avec le reste de l'argent. Quand mon mari l'a su, il s'est fâché, car je n'en avais pas discuté avec lui avant d'avoir pris l'abonnement. Après une discussion, il a décidé de ne plus me donner d'argent.

J'utilise donc pour moi mon propre argent de réserve, que j'ai gagné lorsque je travaillais à Alibaba en Chine. [...] Celui-ci était de 30 000 yuans par mois. Par rapport à avant, je vis mal cette retombée.

Les motivations pour s'abonner à un club de fitness ne sont pas uniquement, dans ce cas, le sport, mais également l'émancipation de la sphère domestique et l'entrée dans le monde extérieur. Or, l'interdiction d'utiliser librement l'argent de son mari empêche Rongrong de se développer à travers des activités sociales. Cela confirme que l'organisation financière a un impact majeur dans les relations de couple, qui se traduit en rapports de pouvoir<sup>34</sup> et révèle que « [...] de l'argent à soi relève d'une condition nécessaire pour que les femmes accèdent à leur subjectivité et à une certaine maîtrise de leur destin social »<sup>35</sup>.

Dans les familles mono-salariées, même si les pratiques entre les couples varient, c'est néanmoins le mari qui contrôle davantage l'économie de la famille. Les femmes chinoises, comme Lingsu, Xingzhu et Rongrong, ressentent souvent de la gêne lors de l'utilisation de l'argent de leurs maris. Cette gêne ne provient pas simplement du contrôle exercé par le mari, mais également de l'atteinte à leur dignité, car elles occupaient un bon métier avec un salaire considérable avant leur mariage, qui leur renvoyait une image d'indépendance. Le fait de dépenser l'argent du mari porte atteinte à cette image: elles deviennent les vassales des hommes. Dans la vie pratique, cette dépendance économique engendre également une répartition inégale des tâches domestiques.

Xingzhu confirme le fait que, n'ayant pas de revenu, les tâches ménagères lui sont principalement dédiées :

Il faut dire qu'on équilibre le travail. Mon mari travaille toute la journée. Je n'ai pas de revenu, même si ça me gêne de dépenser son argent, je le fais quand même. Du coup, j'essaie de prendre en charge plus de tâches domestiques. Il ne fait quasiment rien à la

34. Hu, 2019; Bennett, 2013.

35. Bachmman, 2011, p. 287.



maison, il joue de temps en temps avec notre fille après le boulot. Mais, la plupart du temps, il regarde la télé ou il fait des jeux sur l'ordi parce qu'il dit qu'il est fatigué et qu'il a besoin de détente. Je ne peux pas vraiment évaluer tout ça, car je n'ai pas de revenu, je n'ai donc pas de parole. Bien sûr, tout ce qui concerne les choses administratives, c'est lui qui décide et c'est lui qui le fait, car je ne comprends pas vraiment.

En raison de cette absence de revenu, Xingzhu assume toutes les tâches ménagères, ce qui équivaut pour elle à une répartition équilibrée du travail entre elle et son mari, car sa valeur est reconnue. Ces pratiques d'organisation ménagère équivalent pour Xingzhu, et jusqu'à un certain point, à une forme d'échange entre époux, qui repose essentiellement sur une répartition traditionnelle du travail. Pourtant, cette division genrée renforce une fois de plus sa dépendance et les rapports inégaux du couple. C'est un cercle vicieux dont les femmes parviennent difficilement à échapper.

Au contraire de Lingsu, Xingzhu et Rongrong, qui sont économiquement contrôlées par leur mari, Meifang a toute la liberté de disposer de l'argent de son mari suisse :

Mon mari est très généreux à l'égard de l'argent. Il a un salaire normal, mais par rapport aux maris étrangers de mes amies, il fait mieux que les autres. Il m'aime, il me donne alors sa carte bancaire directement. Il ne fait pas comme les autres maris étrangers qui donnent seulement quelques centaines de francs à leurs épouses chinoises. Il me fait totalement confiance pour la dépense de l'argent. Cela me donne l'impression d'être considérée vraiment comme son épouse. Je me sens mieux dans mon rôle à la maison, même si je ne travaille pas. Bien sûr, il sait bien que j'économise bien. En effet, pour moi, dépenser son argent, c'est dépenser mon argent. J'aime bien acheter des habits à prix réduit, je profite bien des saisons des soldes, je ne dépense pas spécialement pour moi, car je sais que nous devons mettre de l'argent de côté pour l'avenir de notre enfant. De plus, nous devons toujours programmer des voyages ou des réparations de machines ménagères. Je suis obligée d'y penser et de mettre de l'argent de côté.

Pouvoir disposer librement de l'argent de son mari, pour Meifang, est une preuve de confiance au sein du couple. Plusieurs autres Chinoises, dans cette recherche, ont également souligné le fait que la confiance du mari concernant la dépense de l'argent renforce leur confiance dans le mariage, leur permet de moins douter de la relation conjugale et de mieux assurer la gestion de la famille dans la vie quotidienne. Bien que Meifang puisse dépenser librement l'argent que son mari gagne, elle est toujours très économe et soucieuse de la situation financière de la famille. La plupart des femmes interrogées dans cette recherche planifient le développement et la stabilité économique de la famille à long terme. Pour les dépenses quotidiennes, elles développent des stratégies pour économiser plutôt que pour profiter. Ce sens de leur responsabilité économique en fait des épouses vertueuses, mais sans activité lucrative.

Par rapport aux immigrées chinoises qui n'ont pas de travail lucratif, celles qui possèdent un revenu sont moins sensibles à la question de la dépendance et de l'autonomie économique. Comme le dit Fenghuang :

Nous avons mis l'argent ensemble. Je suis relativement indépendante sur le plan économique. Lui, il a un meilleur salaire, mais on a rassemblé nos comptes. Il peut consulter mon compte, je peux également consulter le sien, et on se transfère de l'argent de l'un à l'autre. Tout cela est transparent. Parce que nous sommes égaux sur le plan économique, il n'y a pas de question de dépendance.

L'indépendance économique va de pair avec l'égalité conjugale pour Fenghuang. Grâce à son revenu, elle dispose de la même marge d'utilisation de l'argent commun que son mari. Elle ajoute :

Je pense qu'à ce stade notre liberté et notre harmonie familiale seront mieux garanties. En ce qui concerne la dépense, on discute lorsqu'on a besoin de payer quelque chose de cher. En général, je ne dépense pas beaucoup, j'achète seulement des habits et je n'ai pas besoin de lui dire. Lui, par exemple, il aime bien prendre des photos, s'il veut acheter un nouvel appareil photo, il discute avec moi.

Grâce à cette impression d'égalité, Fenghuang est moins tiraillée entre sa liberté individuelle et le bien commun. Une bonne organisation familiale et un respect conjugal guident ses dépenses et favorisent un sentiment positif dans le couple.

En effet, plusieurs femmes ont mentionné qu'elles étaient sans emploi lorsque leurs enfants étaient encore jeunes et dépendants : elles préféreraient alors s'occuper d'eux et se sont mises à chercher du travail seulement lorsqu'ils ont commencé l'école. Même si toutes insistent sur la nécessité de travailler, elles concilient leur vie professionnelle et familiale en travaillant uniquement à temps partiel, comme l'a fait Fenghuang, afin d'avoir le temps de s'occuper des tâches ménagères.

Jingwen a vécu la même expérience en restant sans emploi pendant longtemps lorsque ses deux filles étaient encore jeunes. Elle a commencé à travailler partiellement chez Rolex comme ouvrière d'emballage seulement quand sa deuxième fille a commencé l'école primaire. Elle témoigne du fait qu'elle a toujours l'intention de bien s'occuper de la famille et que le travail reste, pour elle, secondaire.

Comme je ne travaille pas beaucoup, je prends l'initiative de faire le ménage. Je pense que mon mari a une journée de travail longue et difficile, je ne veux pas qu'il cuisine ou fasse le ménage. Mais d'habitude, quand il rentre à la maison, s'il voit que je n'ai pas encore cuisiné, il ne s'énerve pas. Il prendra l'initiative de m'aider à cuisiner ou mettra la table. Après avoir mangé, c'est toujours lui qui fait la vaisselle. Je pense que nous avons une relation assez égale.

Avoir un travail ne signifie pas que les femmes se mettent en retrait pour les tâches ménagères. Comme l'a rapporté Jingwen, elles sont tout à fait conscientes de leurs responsabilités vis-à-vis de la famille. Elles effectuent les tâches ménagères pour soutenir leur mari tout en occupant des emplois temporaires ou à temps partiel. Cette situation restreint probablement une partie de leur développement professionnel et de leur pouvoir économique, mais elles n'y voient pas une marque d'inégalité vis-à-vis de leurs maris, même si ceux-ci restent davantage en retrait concernant les tâches ménagères. La division des tâches en fonction du genre est systématiquement

et subjectivement acceptée par ces femmes. Elles pratiquent elles-mêmes volontairement l'ordre du genre, ce qui montre à quel degré les normes et le rôle du genre imprègnent leur conscience.

Même lorsque les femmes occupent un emploi à l'extérieur de la sphère privée, la division du travail au sein de la famille reste très genrée. Par exemple, Ziyi travaille dans une université à plein temps et n'a pas d'enfants. Elle mentionne en préambule que la répartition du travail entre son mari suisse et elle est fondée sur les normes sociales du genre: « *Wo zhu nei, ta zhu wai* 我主内他主外: Je m'occupe de l'intérieur de la maison, lui, il s'occupe des affaires de l'extérieur. » Il est évident pour elle de faire le ménage et la cuisine, alors que son mari s'occupe plutôt des tâches administratives comme payer les impôts, résoudre des problèmes liés à l'assurance et au logement.

À travers ces différences partagées par les immigrées chinoises en Suisse, nous notons que les ressources économiques procurées par un travail lucratif n'éliminent pas forcément la répartition traditionnelle des rôles au sein de la sphère privée. La division du travail reste toujours genrée entre les époux, du fait que les femmes sont censées s'occuper des tâches du quotidien, alors que les maris sont plutôt responsables des tâches, moins fréquentes, qui demandent davantage de connaissance sociale et politique. En effet, plusieurs femmes ont mentionné qu'en tant qu'étrangères, elles étaient moins à l'aise avec les tâches administratives. De plus, à cause de la difficulté linguistique, elles ont peur de ne pas pouvoir résoudre les problèmes comme il le faudrait. Elles prennent des mesures actives pour réorganiser le travail, en délaissant les tâches administratives et en se tournant systématiquement vers les sphères traditionnelles féminines. De ce fait, le revenu individuel d'un travail lucratif ne constitue que le point de départ de leur développement. Il n'entraîne pas forcément une véritable égalité dans le couple par rapport à la division du travail. Il n'enlève pas totalement l'assignation des femmes aux tâches ménagères. Elles sont confrontées désormais plutôt à un double fardeau: la gestion de travail professionnelle et familiale<sup>36</sup>. Dans les familles à double revenu, il ne suffit pas simplement que les femmes

36. Hochschild et Machung, 1989.

participent à un travail rémunéré pour qu'elles s'abstiennent des travaux ménagers, même si elles peuvent accéder à leurs revenus et à la gestion financière de la famille.

En considérant la répartition du travail ménager chez les migrantes chinoises dans la famille à revenu unique masculin et à double revenu, je constate que la participation à un travail lucratif aide les femmes à diminuer une partie de la tâche familiale. Cependant, la division du travail reste fondamentalement genrée au sein de la famille. En cas d'absence de salaire féminin, le rôle traditionnel de *care* des femmes est inébranlable. Nous sommes encore loin de pouvoir penser que les salaires amènent forcément une égalité dans la division du travail. En effet, la subjectivité des femmes migrantes reste relativement genrée. En s'adaptant à la société d'accueil, elles renégocient leur identité de genre en donnant la primauté à leur rôle d'épouse et de mère. Cela nous rappelle que la motivation de la migration, pour la plupart des Chinoises, reste le mariage. De ce fait, elles entretiennent une image très traditionnelle.

En résumé, disposer d'un salaire augmente le sentiment d'égalité pour la femme et permet la transparence entre les deux partenaires. Dans le cas contraire, les femmes se sentent moins confiantes dans leur relation conjugale à cause d'un sentiment d'inégalité.

#### TECHNIQUE DE POUVOIR FACE AUX DIFFÉRENCES

La recherche de Yang Hu sur le mariage entre les Chinois-e-s et les Anglais-e-s souligne que le mariage interethnique est un cas empiriquement unique et théoriquement fécond, car il place l'ethnicité à côté du genre en tant qu'identité omniprésente et essentielle à tous les niveaux, individuel, conjugal, familial, social, national et transnational<sup>37</sup>. De ce fait, Yang Hu choisit d'expliquer les identités de genre et ethniques plutôt que de les utiliser comme des explications toutes faites. Cela confirme également que les identités de genre et ethniques sont des constructions sociales et non des entités. Elles doivent être considérées comme des dynamiques faisant écho aux processus sociaux plutôt que des objets statiques. En effet, le statut ethnique des Chinois-e-s et des Européen-ne-s est moins bien défini

37. Hu, 2016.

que la distinction ethnique Noir-Blanc<sup>38</sup>. Cette complexité et cette ambiguïté rendent alors nécessaire l'exploration de la façon dont les partenaires sino-européens perçoivent leur propre appartenance ethnique par rapport à celle de leur conjoint-e. L'utilisation des termes de l'ethnie et de la culture dans ce chapitre se fonde aussi sur l'épistémologie et le sentiment de l'appartenance chinoise énoncés oralement par les Chinoises dans cette recherche.

Je vais mobiliser les termes de culture et d'ethnie dans cette section non seulement pour mettre en valeur le discours propre de mes enquêtées, mais aussi pour les considérer comme des variables explicatives et expliquées, pour analyser comment elles prétendent à une différence culturelle fondamentale entre elles et leurs maris occidentaux et comment cette différence participe à la création du rapport de pouvoir inégal entre époux. Pour comprendre cette différence culturelle, j'aborderai ici les défis les plus importants existant au niveau de l'intercompréhension de différentes cultures et des habitudes entre les épouses chinoises et leurs maris occidentaux et comment elles légitiment les problèmes conjugaux à travers la différence culturelle. Le but est de comprendre comment ces Chinoises utilisent les avantages de l'ethnicité chinoise ou contournent ses désavantages dans la vie familiale face à leurs maris occidentaux, qui ont probablement des modes de vie différents.

La langue, par exemple, est l'un des attributs essentiels de l'identité objective de la personne à travers lesquels on reconnaît son ethnie ou les caractéristiques culturelles de sa communauté. Entre deux personnes de communautés différentes, la maîtrise d'une langue commune est nécessaire pour établir une bonne communication. L'aspect linguistique a souvent été mis en évidence par les chercheur-e-s en études sur la migration pour comprendre l'intégration sociale et professionnelle des migrant-e-s dans la société d'accueil<sup>39</sup>. Pourtant, on ne connaît guère de recherches qui s'intéressent à l'utilisation de la langue dans la vie conjugale au sein d'un mariage binationnel ou interethnique. De nombreuses enquêtées ont mentionné que la barrière linguistique ne freinait pas seulement leur intégration

38. Song, 2004.

39. Zhang *et al.*, 2018; Cadet, 2010; Auguin et Levy, 2007.

sociale, culturelle et professionnelle en Suisse, mais influençait aussi négativement leur relation conjugale au sein de la famille.

Wanjun souligne que c'était difficile de parler en suisse-allemand avec son mari au début de leur vie conjugale :

On avait toujours communiqué en anglais avant. Lorsque je suis arrivée en Suisse, des fois il voulait parler en suisse-allemand avec moi, je ne comprenais pas. Notamment quand il était avec ses ami-e-s, ils parlaient tous en suisse-allemand, j'étais tout le temps fâchée. Quand ils rigolaient, comme je ne comprenais quasiment rien, j'avais l'impression qu'ils se moquaient de moi. Je trouvais cela vraiment injuste pour moi.

Comme Wanjun ne comprenait pas la langue locale utilisée par son mari pour communiquer avec les autres, elle doutait toujours de ce dont ils parlaient. C'est le cas également chez de nombreuses enquêtées qui fondent une famille avec un homme occidental. Xingzhu partage le même sentiment :

On ne sait pas s'il n'est pas en train de biaiser. Du coup, pour que tout le monde comprenne, je lui ai demandé de parler en anglais quand je suis présente, même s'il est avec des gens. Et notre langue conjugale reste aussi l'anglais. Nous avons commencé notre relation avec l'anglais, ça fait bizarre de changer en parlant en français. Je n'arrive pas à trouver les bons mots pour m'exprimer. Puis mon mari, au bout d'un moment, devient impatient pour m'expliquer ses phrases en français et s'énerve. Je préfère utiliser l'anglais, c'est plus facile.

Mobiliser une langue intermédiaire telle que l'anglais facilite la communication entre les époux, ce qui est souvent apprécié par les femmes migrantes chinoises ayant un partenaire européen. L'utilisation de l'anglais ne permet pas seulement une communication facile, mais devient également une stratégie pour équilibrer le pouvoir entre les époux sino-occidentaux dans la vie quotidienne. Comme l'ont souligné Wanjun et Xingzhu, parler une langue locale avec leurs maris occidentaux provoque souvent des émotions négatives et un

sentiment d'exclusion. Mobiliser une langue intermédiaire est donc une manière pour eux d'éviter les obstacles dans leur vie conjugale et de garder une bonne entente.

Fenghuang a des pratiques similaires: avec son mari allemand, elle parle toujours anglais. Même si elle a obtenu son doctorat en Allemagne, elle ne maîtrise pas vraiment l'allemand, du fait qu'elle utilisait l'anglais pendant ses études:

On parle anglais entre nous, car l'anglais n'est ni ma langue maternelle, ni la sienne. Nous sommes tout-e-s étrangèr-e-s pour cette langue et nous sommes égaux. S'il parle en allemand, je ne vais pas tout comprendre, ce n'est pas juste pour moi. Ainsi, c'est mieux pour nous de parler anglais, car on se dispute moins pour certaines expressions qu'on ne sait pas utiliser; ça nous évite d'entrer dans le détail quand on est très fâché.

Fenghuang ressent un problème de pouvoir avec son mari lorsqu'il parle sa langue maternelle à la maison. En utilisant l'anglais, elle se sent son égale au niveau de langue et leur relation amoureuse est moins influencée par des facteurs extrinsèques. Cela signifie que les femmes étrangères cherchent des stratégies pour contourner les inconvénients engendrés par leur propre ethnicité, mais également par l'ethnicité de leurs maris occidentaux.

Dans le couple binational, l'anglais n'est pas la seule langue intermédiaire mobilisée par les femmes chinoises dans la communication avec leur mari occidental en Suisse. Les Chinoises qui ont rencontré leurs maris en Chine préfèrent alors parler le chinois avec eux dans la vie quotidienne. Comme en témoigne Shuanghua:

Je commence à me débrouiller en suisse-allemand, mais on parle assez souvent en chinois. C'est-à-dire qu'on parle suisse-allemand quand il y a d'autres personnes; entre nous, ou bien quand on est avec des ami-e-s chinois-e-s, on parle chinois. Tout d'abord, c'est mieux pour moi de m'exprimer sur tout ce qui concerne l'intimité en chinois. Ensuite, ça lui donne l'occasion de parler chinois. Mais s'il n'arrive pas à s'exprimer, on parle à ce moment-là en suisse-allemand.



Shuanghua justifie l'utilisation alternative de deux langues au sein de la famille pour mieux vivre son intimité avec son mari, mais aussi pour que lui perfectionne son niveau en chinois. Cela présente un double intérêt pour le couple.

En effet, elle et lui maîtrisent bien à la fois le chinois et le suisse-allemand. Sachant que la plupart du temps, l'épouse étrangère parle la langue locale, c'est-à-dire la langue maternelle de son mari, dans la vie quotidienne, cela pourrait créer une hiérarchie des langues du couple. La langue de l'épouse étrangère est souvent écartée dans la vie conjugale : l'intérêt de parler le chinois avec leurs maris suisses qui le maîtrisent l'emporte et évite cette hiérarchie des langues.

Pour celles dont le mari ne parle pas chinois, apprendre cette langue aux enfants est essentiel, non seulement pour l'héritage culturel, mais également pour qu'ils puissent parler leur langue maternelle à la maison. Comme le dit Xiaofu :

Mon mari parle systématiquement en suisse-allemand avec mes enfants. Ce n'est pas juste si mes enfants connaissent seulement la langue maternelle de leur père, ils doivent également maîtriser la mienne. Je leur apprends le chinois, comme ça ils parlent en chinois avec moi et en suisse-allemand avec mon mari, c'est équilibré. De plus, c'est toujours mieux d'avoir quelqu'un à la maison qui parle la même langue maternelle que toi pour que tu puisses mieux exprimer tes sentiments. Et ils te comprennent, ils partagent ta culture.

Le fait d'apprendre le chinois aux enfants est une façon, pour ces femmes, d'équilibrer les langues parlées au sein de la famille. L'apprentissage du chinois aux enfants leur permet de parler non seulement la langue maternelle du père, mais aussi la langue maternelle de la mère, qui est étrangère. Cela assure également un pouvoir de parole aux mères étrangères au sein de la famille. En partageant la même langue maternelle, les mères étrangères transmettent désormais mieux leurs émotions et leur culture d'origine à leurs enfants.

La mobilisation de leur propre langue dans la vie familiale manifeste le savoir-faire, en termes d'ethnicité, des épouses étrangères au

sein d'un mariage binational. Cela confirme aussi que la mobilisation de l'ethnicité peut, dans une certaine mesure, aider les épouses étrangères à équilibrer le rapport de pouvoir créé par la différence, face à un mari occidental qui jouit d'une culture majoritairement partagée dans sa société d'origine. De ce fait, les différentes stratégies de mobilisation de la langue affaiblissent le rapport de pouvoir à l'égard du genre et de l'ethnicité entre les immigrées chinoises et leurs maris occidentaux.

Lorsque j'ai demandé aux Chinoises de décrire les aspects problématiques vis-à-vis de leurs maris occidentaux dans la vie privée en Suisse, elles ont évoqué la différence de culture et d'ethnie, les différentes visions du monde, les différentes manières de penser, les relations et les règles différentes entre la société chinoise et la société occidentale. Elles identifient également certaines oppositions de styles de vie et de culture.

Fenghuang énumère tous ces détails qui sont en contradiction avec les habitudes de son mari. Pourtant, elle pense que ces différences ne vont pas affecter leur relation conjugale et qu'il suffit de s'adapter :

Les habitudes, notamment celles qui émergent de la « culture », sont trop difficiles à changer. Mon mari est trop minutieux, comme ce qu'on pense des Allemands. Par exemple, il aime bien utiliser les machines. Parfois, il utilise un verre propre seulement pour boire une gorgée d'eau, il le met tout de suite dans le lave-vaisselle. Après un moment, il reprend un nouveau verre pour reboire de l'eau. Moi, je garde mon verre, des fois toute la journée, c'est seulement de l'eau, ce n'est pas sale. Il peut vraiment remplir le lave-vaisselle très vite. Il croit toujours que les machines travaillent mieux que les humains, même pour laver un verre. Si je fais la vaisselle à la main, il va dire que je me fatigue pour rien et que c'est moins propre que la machine. Ça se voit qu'ils [les Occidentaux] ont vécu la réforme industrielle et nous non. C'est vraiment une culture différente.

Fenghuang n'est pas la seule à critiquer vivement son mari sur ses manières très minutieuses. Qingying se moque du sien en rigolant :

Tu vois, chez nous, pour faire le ménage, nous avons vraiment différents outils et produits séparés pour les toilettes, pour la salle de bain et pour les fenêtres. Celui-ci est pour essuyer la table, celui-là est pour nettoyer la cuisine. J'ai tellement de produits liquides pour le nettoyage, c'est mon mari qui les a achetés. Ce n'est vraiment pas indispensable pour moi. Par contre, lorsque je fais le ménage, malgré ces produits, mon mari ne trouve toujours pas que c'est assez propre. Il me critique tout le temps sur le fait que je nettoie seulement la surface à la façon chinoise et que ce n'est pas suffisant. Il me montre que je dois tout d'abord nettoyer la poussière, ensuite passer l'aspirateur même dans les coins et sous les meubles, à la fin utiliser les produits liquides pour nettoyer.

Qingying continue sur un autre aspect :

C'est pareil pour faire la cuisine : quand on [les Chinois-e-s] fait un plat, on ne mesure pas vraiment les proportions des ingrédients, on met de l'eau, de la farine ou du sel vraiment au pif. Mais mon mari me demande toujours la quantité que j'ai mise dans la cuisine. Je ne sais pas. Je ne fais pas comme lui, qui pèse chaque ingrédient avec la balance. Je ne comprends pas leur logique, c'est probablement à cause de la « culture suisse » très carrée. Ils ne savent pas s'accommoder dans la vie.

À travers le mode de vie très minutieux de son mari, Qingying identifie les caractéristiques de la culture et des personnes suisses, moins flexibles. Elle critique également son mari, trop « *zhong gui zhong ju, bu zhi bian tong* – 中规中矩, 不知变通 : compas et équerre sans savoir être flexible ». Cette impression est partagée par la plupart des épouses chinoises. La flexibilité est souvent identifiée comme une caractéristique chinoise positive, et la rigidité comme une caractéristique un peu paranoïaque occidentale !

Dans la vie conjugale, chaque couple doit faire face aux différents modes de vie ou de pensée, ce qui nécessite une adaptation pour tous. Parfois, les époux mettent en question leurs différences en fonction de leur origine, de leur éducation familiale ou de leur

statut social. Dans le mariage transnational, les couples ont souvent tendance à mettre en avant la différence culturelle entre les deux pays ou les deux sociétés concernées. Comme les enquêtées de cette recherche le soulignent, ces différences provoquent inévitablement des défis dans la vie familiale et influencent la relation conjugale. Bien qu'elles soutiennent que cela n'affecte pas l'amour entre les époux, les relations conjugales sont tout de même touchées. Dans le cas qui nous occupe ici, ce sont souvent les femmes qui s'adaptent le plus à leurs maris au nom du principe d'intégration. Cela participe également à une inégalité de pouvoir entre les époux au quotidien.

Parfois, il est aussi relativement difficile de trouver des compromis sur la nourriture, un sujet sur lequel des différences apparaissent tous les jours. Qingying se plaint qu'elle ne peut souvent pas manger la cuisine chinoise épicée qu'elle aime, parce que son mari ne supporte pas le piment.

Le matin, il prend seulement du lait et du pain. Tu vois, en Chine, on mange presque un repas complet. Vu qu'il ne mange pas épicé, c'est difficile de faire un compromis pour moi. Je viens de la province de Hunan où on mange du piment à tous les repas. J'aimerais bien aussi mettre du piment dans tous les plats. Du coup, je lui ai dit de ne pas revenir manger à midi, car je fais mon repas chinois. Il revient le soir et je lui fais une pizza ou des pâtes. Franchement, les pâtes et la purée de pommes de terre ne sont pas un plat complet pour moi, il faudrait des légumes. De plus, je les trouve sans goût. Mais les Européens mangent bien comme ça avec une sauce. Je ne régale pas bien mon estomac chinois.

Ces différences concernant la nourriture affectent Qingying et restreignent son plaisir vis-à-vis de la nourriture. Néanmoins, elle tient compte des goûts de son mari et ne cuisine pas exclusivement chinois, tout en reconnaissant ses propres besoins d'« estomac chinois ».

Baiqian souligne également la différence du goût entre la cuisine chinoise et la cuisine occidentale, ce qui lui pose quelques problèmes vis-à-vis de son mari.

Mon mari critique toujours le fait que je mette de l'ail et de la ciboulette dans les plats. Les Occidentaux évitent ces odeurs. Il n'a même pas envie de les voir dans le plat si je fais la cuisine avec. Ainsi, il dit que la cuisine chinoise produit trop d'odeur et de fumée dans la cuisine, parce qu'on frit les légumes dans l'huile avec plein d'épices. Tandis que la cuisine occidentale, ils [les Occidentaux] mettent les légumes dans l'eau bouillante, il n'y a vraiment pas de goût. Finalement, je lui dis que je ne mets pas d'ail et de ciboulette dans la cuisine et je fais la cuisine chinoise autrement. Mais s'il ne veut pas manger les plats chinois, il fait lui-même des pâtes.

Afin de prendre en considération le goût de son mari, Baiqian a dû changer de méthode et d'ingrédients. Elle n'a pas entièrement adopté la nourriture occidentale, car il est très difficile de changer complètement ses habitudes alimentaires. Mais il est possible de chercher des compromis et des arrangements.

La cuisine est un élément fondamental d'une culture. Ce peut être un vrai défi pour les partenaires sino-occidentaux de s'adapter à la cuisine traditionnelle de l'époux-se. En prenant en compte les difficultés de chacun-e, les épouses chinoises font souvent un repas chinois à midi lorsqu'elles sont seules ou avec les enfants. Le soir, elles essayent de satisfaire les goûts de leurs maris. L'expression « estomac chinois » témoigne d'une stratégie utilisée par les épouses chinoises pour ne pas renoncer à leurs goûts. En même temps, elles n'ignorent pas non plus les gênes de leurs maris : elles s'adaptent.

Un autre sujet sur lequel les couples interethniques ont des visions divergentes concerne la politique. Pour les Chinoises en Suisse, parler politique, et notamment discuter de la politique chinoise avec leurs conjoints occidentaux, est très important : elles s'investissent avec ardeur pour défendre leur dignité nationale et individuelle, notamment face aux critiques de leurs conjoints. Les désaccords entre elles et leurs maris sont dus aux différences de culture et de système politique entre les deux pays concernés. Cependant, les sujets politiques et l'intimité du couple sont souvent impossibles à démêler : « La politique se fait entendre en étant chargée d'affects plus que de raison et en tant qu'arbitre de rapports

de force ou d'enjeux affectifs qui débordent les seuls clivages idéologiques.»<sup>40</sup>

Par exemple, le mari de Ziyi, Suisse résidant dans le canton de Zurich, s'intéresse beaucoup à la politique chinoise, et notamment au problème du Tibet et de Taïwan. Étant donné qu'il y a beaucoup de réfugiés tibétains en Suisse, il condamne le gouvernement chinois et soutient l'indépendance du Tibet : il pense que le gouvernement chinois prive injustement les Tibétains de leur liberté. La discussion sur ce sujet met toujours Ziyi dans une situation délicate :

Je me bats avec lui chaque fois. Il n'a jamais vécu en Chine, il ne comprend pas notre histoire et notre culture, il n'a pas le droit de nous critiquer avec des opinions injustes. Il a toujours vécu dans la culture occidentale avec l'idéologie démocratique, il critique les autres régimes. En tout cas, je lui ai expliqué que le Tibet n'a jamais été un pays indépendant, il a toujours été sous la juridiction administrative de la dynastie Qing et ensuite du gouvernement de la République de Chine. Les Tibétains veulent l'indépendance à cause du Dalai-Lama, car pendant la réforme agraire, les propriétaires d'esclaves ne voulaient pas renoncer à leurs droits sur la terre privée et libérer les esclaves. Pour la question de Taïwan, c'est pareil, je lui ai dit que Taïwan est toujours une partie de la Chine, il ne connaît pas l'histoire, je lui ai donc donné l'exemple de l'Allemagne de l'Est et de l'Ouest. Bien sûr, cela relève de la culture et de l'histoire nationale, il est difficile pour lui, un Occidental, de comprendre. Mais nous nous disputons souvent à cause de cela. Au bout d'un moment, je ne parle plus de politique chinoise avec lui, car cela abîme notre relation.

Ziyi essaye d'expliquer la politique chinoise à son mari à travers l'histoire, en mobilisant différents arguments. À cause des différences contextuelles et culturelles entre les sociétés occidentale et chinoise, elle reconnaît également qu'il serait difficile pour son mari de changer de vision. De plus, les discussions finissent souvent dans une ambiance désagréable qui influence inévitablement

40. Muxel, 2014, p. 75.

la relation conjugale. Pour éviter le conflit, la stratégie de ne pas parler de politique chinoise a été mise en place au sein de la famille. Comme l'a souligné Ziyi, cela protège la relation conjugale.

Qingying reconnaît que discuter de politique au sein du couple binational est enrichissant quand cela permet une meilleure compréhension des deux cultures. Elle souligne, comme Ziyi, que si l'on n'a pas une bonne compréhension historique et culturelle du pays d'origine du partenaire, on n'a pas le droit de critiquer la politique du pays de l'autre. Son mari critique souvent le régime autoritaire de la Chine en vantant les avantages de la démocratie. À chaque fois, elle est obligée de lui expliquer :

Il est encore impossible pour la Chine de devenir un pays démocratique à cause de son immense population. Nous avons une « culture » très riche, il nous faut une patrie forte pour réunir tout le monde. De plus, nous n'avons jamais eu de culture démocratique avant. Je lui ai dit que chaque pays a un bon et un mauvais côté. Il ne faut pas toujours regarder le mauvais côté de la Chine. La Chine est maintenant très forte, elle est également ouverte. Nous nous réjouissons des commentaires des autres, mais les Occidentaux ne nous croient pas.

Comme Ziyi et Qingying, de nombreux-ses Chinois-e-s choisissent plutôt de défendre la Chine lors qu'une personne étrangère critique leur pays natal (même si elles-mêmes le critiquent également). Il s'agit pour elles de se protéger du racisme et de défendre leurs origines.

Qingying pensait avoir clairement manifesté son opinion :

Mais mon mari ne comprend pas et chaque fois nous nous disputons. Je suis fâchée quand il nous [la Chine et les Chinois-e-s] critique. Après plusieurs expériences, nous avons décidé d'interdire de parler politique en famille.

Le tabou sur les discussions politiques entre partenaires par les Chinoises vis-à-vis de leurs maris permet non seulement de garantir la relation conjugale et la paix de la famille, mais aussi

d'éviter l'émergence de rapports de pouvoir inégaux à l'égard de la connaissance culturelle et historique des conjoint·e·s.

De nombreuses Chinoises interviewées comme Ziyi et Qingying défendent également leur patrie, en refusant les critiques des Occidentaux sur les défauts de la Chine. Elles rapportent que ceux-ci n'ont pas vraiment de connaissances linguistiques ni « culturelles ». Ils ne comprennent pas la Chine et ne sont pas qualifiés pour la critiquer. On peut déduire de leur réaction que leur dignité individuelle provient également, dans une certaine mesure, de la dignité nationale. Défendre sa patrie, c'est se défendre soi-même. Considérer la discussion de la politique chinoise entre les partenaires comme un tabou manifeste également leur affirmation de soi.

Par ailleurs, le changement du nom de famille pour les Chinoises mariées avec des Occidentaux est également un sujet qui revient souvent dans leur discours concernant les différences culturelles entre la Chine et la Suisse. En effet, depuis la fondation de la République de Chine dans les années 1910, les femmes chinoises ne changent plus leur nom de famille au moment du mariage, même si les enfants portent automatiquement celui du père, sauf demande expresse auprès des autorités. Le port du nom de la mère par l'enfant est tout à fait possible si les parents le souhaitent à la naissance. En Suisse, depuis 2013, chaque époux peut garder son nom de naissance au moment du mariage<sup>41</sup>. Malgré cette possibilité, la plupart des femmes en Suisse choisissent de porter le nom du mari.

Yuqing s'est mariée avec un Suisse en 1994 et habite dans le canton d'Argovie. Lors de son mariage, on lui a demandé de changer son nom de famille pour celui de son mari. Elle ne voulait pas, mais son mari lui a expliqué que toutes les familles, en Suisse, le faisaient. En 1994, garder son nom de célibataire était probablement encore peu courant, à cause d'un manque de dispositions légales<sup>42</sup>. Néanmoins, Yuqing trouve cette culture très ancienne :

J'étais étonnée, parce qu'en Chine, nous n'avons plus cette tradition depuis très longtemps. Je n'avais jamais imaginé, avant

41. [<https://www.ch.ch/fr/mariage-et-nom/>].

42. *Idem*.



mon mariage, que les Occidentaux gardaient encore cette règle. Mais mon mari m'a dit que tout fonctionne en unité de famille en Suisse : c'est bien d'adopter le même nom.

Yuqing a finalement changé son nom de famille, mais elle le vit mal :

Au début, les gens m'appelaient Madame X [le nom de famille de son mari], je n'arrivais même pas à me persuader qu'ils m'appelaient. Bon, avec le temps, ça y est, je réagis de plus en plus rapidement. Mais je suis une Chinoise, j'ai un visage chinois. Quand les gens voient mon nom de famille X, ils comprennent tout de suite que je suis l'épouse d'untel. Enfin, ils m'identifient tout de suite à l'épouse étrangère d'un Suisse. Je n'aime pas être identifiée de cette manière.

Yuqing raconte cette expérience en soulignant les différences de pratiques entre la Chine et la Suisse. Sa propre identification de soi après ce changement autorise la critique du système familial patriarcal dans lequel les femmes sont considérées comme la propriété de leur mari. L'identité en tant qu'individu est subsumée sous le statut d'épouse<sup>43</sup>.

Quishui s'est mariée en 2013 avec un Français qui travaille à Genève, après avoir fait ses études de master en France. Elle explique que tous ses diplômes, chinois et français, portaient son nom de célibataire ; elle ne voyait pas l'intérêt de changer son nom de famille :

Je pensais que ça ne serait pas pratique pour moi, car je devrais peut-être m'expliquer chaque fois. J'ai dit à mon mari que je préférerais garder mon nom d'origine. Au début, il n'était pas tout à fait d'accord. Il m'a dit que ça ne serait pas pratique pour les affaires administratives. Mais je l'ai convaincu. Cependant, après le mariage, il est arrivé ce qu'il avait décrit. J'ai eu déjà deux expériences, une fois c'était pour un problème bancaire. J'y suis allée à sa place. En tant qu'épouse, normalement, il n'y a pas

43. Weitzman, 1981.

de problème. Au début, le personnel n'a pas vraiment compris. Tu verras à ce moment-là comment ils [les Suisses] ne sont pas avancés dans leurs idées. Une autre fois, c'était quand notre fils a commencé à aller à la crèche. Je suis allée voir la personne responsable de la crèche et lorsqu'elle a vu mon nom différent de celui de mon fils dans son dossier, elle a dû aller fouiller dans ses documents pour voir si elle ne s'était pas trompée de document en mettant le document d'un autre enfant pour mon fils.

Qiushui regrette, d'une certaine manière, de ne pas avoir changé de nom pour simplifier la vie quotidienne. En même temps, elle indique qu'elle ne voudrait pas être identifiée en premier lieu comme l'épouse de son mari. Elle explique :

Je pense que mon nom de famille d'origine est important : il reflète que je suis une Chinoise, je suis celle qui travaille dans tel secteur ou qui fait telles études dans tel pays. Mais si je change de nom, je serai tout d'abord identifiée comme l'épouse d'untel ou la mère d'untel.

De nombreuses femmes mariées avec un Occidental partagent les mêmes idées que Yuqing et Quishui : elles ont négocié avec leurs maris pour ne pas changer de nom de famille. Seule Yuanzhi a non seulement négocié pour ne pas changer de nom d'origine, mais elle a également choisi son propre nom pour son enfant. Elle a réussi à convaincre son mari, car elle est fille unique et elle voulait que leur futur enfant ait le même nom qu'elle. Son mari, en revanche, a déjà eu une fille d'un mariage précédent, qui porte son nom de famille ; il a donc accepté cette proposition. Au moment du mariage, ils n'ont donc pas opté pour un nom de famille commun et décidé que leur futur enfant porterait le nom de famille de Yuanzhi. Celle-ci explique :

Je croyais que le formulaire suffisait pour démontrer notre décision concernant le choix du nom de famille pour notre enfant, car nous l'avons tous les deux signé. Quelques jours après, mon mari a reçu une lettre de la mairie, seulement à son nom, lui

demandant de leur faire parvenir une déclaration d'abandon volontaire du choix de son nom de famille pour notre enfant. J'étais étonnée, c'était comme s'il fallait une autorisation spéciale de mon mari pour que mon enfant porte mon nom. Dans le cas contraire, ils ne demandent jamais une autorisation de la femme.

Comme l'a souligné Yuanzhi, si le couple choisit, pour l'enfant, le même nom que celui du mari, les autorités considèrent que c'est normal et ne demandent pas spécialement l'avis des femmes. En revanche, si le couple choisit le nom de l'épouse, les autorités doivent examiner la motivation du mari. Cette pratique renforce une inégalité entre époux au moment du mariage, et explique pourquoi de nombreuses femmes abandonnent si souvent leur nom d'origine lorsqu'elles se marient : si une mère veut avoir le même nom de famille que ses enfants, le plus facile est qu'elle prenne le nom de son mari. Juridiquement, elle n'est pas son égale et elle dépend de lui pour son identification.

À travers ces témoignages et ces négociations, je soutiens que la renomination conjugale remet en question les valeurs de la société suisse sur l'identité et le rôle des femmes. En raison de cette pratique, les femmes sont obligées de laisser derrière elles leur identité antérieure pour assumer les rôles d'épouse et de mère liés à leur mariage et à leur famille<sup>44</sup>. Cela reflète une norme masculine et relègue les femmes dans une position secondaire par rapport à leur mari. Étant donné que les Chinoises ne connaissent pas cette pratique dans leur pays d'origine, elles ont du mal à abandonner leur identité d'origine et à être cantonnées à leur identité d'épouse étrangère. Elles ne refusent pas ce changement de nom simplement vis-à-vis de leur mari, mais également vis-à-vis de la structure sociale en général. Cette capacité à s'opposer manifeste un désir d'autonomisation et d'indépendance.

Les expériences de vie conjugale des Chinoises en Suisse en ménage avec des partenaires occidentaux révèlent de nombreuses différences culturelles. Même si les conflits varient d'un couple à

44. Hamilton *et al.*, 2011.

un autre et que certaines de ces différences sont plus marquées que d'autres, il existe néanmoins des similarités. Ces barrières culturelles entraînent vraisemblablement des inégalités conjugales, mais les femmes ne restent pas complètement passives. Au contraire, elles développent des techniques pour critiquer, pour négocier ou encore pour adopter des stratégies pour équilibrer les rapports de pouvoir conjugaux. Au cours de la vie, les époux de deux cultures différentes s'adaptent mutuellement à travers un processus d'interaction culturelle. Cela montre leur capacité à étendre et à remodeler les limites des contraintes structurelles<sup>45</sup>.

#### POUR UN BIEN COMMUN FAMILIAL

Dans sa recherche sur les femmes chinoises qui ont émigré en Australie avec leur époux chinois, Christina Ho souligne le changement radical dans la vie professionnelle de ces femmes, du fait qu'elles étaient habituées à travailler à temps plein avant la migration, mais se sentent contraintes de devoir organiser leur vie professionnelle en fonction des responsabilités de leur famille après la migration. Beaucoup d'entre elles ont alors abandonné leur propre carrière pour promouvoir la carrière de leur mari et sont retournées dans la sphère domestique pour mieux assumer leurs responsabilités. Elles se trouvent désormais dépendantes de leur mari, économiquement et socialement<sup>46</sup>. Dans cette recherche, plusieurs Chinoises arrivées en Suisse pour suivre leurs époux chinois partagent des expériences similaires. De nombreuses recherches se concentrent sur le rôle des femmes au sein de la famille après la migration. Pourtant, on n'a guère connaissance du fait que leurs relations conjugales genrées sont influencées par la migration. Pour compléter cette absence de littérature, nous allons examiner comment les femmes chinoises identifient leur position et leur rôle genré au sein de leur relation conjugale intra-ethnique chinoise après la migration.

L'interdépendance émotionnelle a fréquemment été mentionnée par les Chinoises en Suisse qui se mettent en ménage avec des

45. Hu, 2016.

46. Ho, 2006a, 2006b.

hommes occidentaux. Le sens de l'interdépendance ne semble pas consister uniquement en une dépendance mutuelle entre époux, mais également en une indépendance personnelle des femmes. En effet, ces dernières nient la relation de totale dépendance genrée; elles défendent leur dignité de femmes indépendantes modernes reconnues en Chine avant la migration. Dans un mariage intra-ethnique chinois, les épouses chinoises en Suisse soulignent également une interdépendance conjugale. Cette interdépendance se présente de manière plus complexe que celle ressentie par les épouses chinoises qui sont mariées avec des hommes occidentaux, car le contexte conjugal est différent.

Yunmeng a suivi son mari chinois en Suisse: il a obtenu un travail comme chef cuisinier Michelin cinq étoiles dans un hôtel-restaurant à Zurich en 2009. Elle raconte leur relation conjugale comme égale, mais interdépendante:

Je pense que si nous étions restés en Chine, nous aurions eu des disputes assez fréquentes. Étant donné que nous sommes en Suisse, nous entretenons plutôt une relation interdépendante: du fait qu'on n'a pas de proches ici, notre relation s'est renforcée. [...] Nous ne nous sommes jamais disputés ici. En Chine, les beaux-parents pouvaient intervenir dans nos affaires conjugales et nous étions souvent fâché-e-s l'un-e contre l'autre. Ici, nous avons moins de soucis familiaux. Nous sommes tous les deux Chinois-e-s, on est égaux devant la société suisse, nous vivons les mêmes difficultés. Face à des difficultés, nous nous aidons mutuellement, je n'ai pas d'autre personne proche ici à part lui. Pour lui, c'est la même chose. Nous dépendons l'un-e de l'autre pour survivre en Suisse (*xiang yi wei ming* 相依为命). [...] Il m'aime bien et il me respecte beaucoup.

Avant la migration, je décidais souvent toute seule pour la famille en Chine. Maintenant, lorsqu'on doit prendre une décision, je discute toujours avec lui, car je me sens moins puissante par rapport à avant face à la structure sociale ici et des incertitudes provenant du manque de compréhension de la société suisse. Il me soutient beaucoup et je suis plus confiante dans la décision après la discussion avec lui.

Yunmeng compare leur relation conjugale avant et après la migration. Le sentiment d'égalité conjugale est, selon elle, un effet de la migration, car elle a le même statut et se confronte aux mêmes problèmes que son mari en Suisse. Sa situation diffère de celle des femmes migrantes qui partagent leur vie avec des Européens, puisque les maris sont souvent plus familiarisés avec la société suisse et bénéficient de plus de droits que leurs épouses chinoises. En revanche, dans le cas ci-dessus, les deux se sentent impuissants au même niveau face aux difficultés sociales et dépendent l'un-e de l'autre pour trouver des solutions. Comme le dit Yunmeng, le sentiment de *xiang yi wei ming* entre époux est très fréquent chez les Chinoises interrogées qui fondent une famille avec un Chinois, en raison de leur statut similaire d'étranger-ère-s en Suisse. En plus, le fait d'être seule avec son mari en Suisse, sans l'intervention de leur famille, permet à Yunmeng de se sentir plus libre au sein de leur relation conjugale. Cela prouve en outre que la migration transforme les relations entre les personnes qui se sont déplacées et les proches restés dans le pays d'origine, et modifie certaines obligations et restrictions au sein de la belle-famille. Elle favorise la relation conjugale ainsi que la liberté des femmes. Lorsque la femme se sent respectée par son mari, elle gagne en confiance, ce qui rend la relation conjugale plus égale, comme l'indique Yunmeng.

Le respect du mari vis-à-vis de son épouse est très important dans la vie post-migratoire des femmes chinoises en Suisse. Les maris chinois semblent plus à même de faire des compromis que les hommes occidentaux vis-à-vis de l'organisation familiale: ils confient plus volontiers le contrôle financier et la prise de décision aux épouses, et soutiennent leur volonté de travailler. Cette ouverture est due à de nombreux facteurs. Yunmeng est au courant de toutes les dépenses familiales et son mari lui a confié sa carte bancaire pour gérer totalement ses finances. Elle indique que leur culture, en ce qui concerne l'argent, provient plutôt de la culture chinoise, dans laquelle ce sont majoritairement les femmes qui gèrent les finances de la famille. Elle confirme:

Mon mari admet le phénomène du mari qui gagne de l'argent et qui le donne à son épouse pour gérer, car plein de familles font

comme ça en Chine. Il sait bien que je ne dépense pas pour n'importe quoi. On continue à fonctionner pareillement en Suisse par rapport à avant.

Même si Yunmeng est libre de dépenser l'argent de la famille, elle ne profite pas de la gentillesse de son mari pour ne pas travailler. Au contraire, elle économise et travaille dur pour que la famille vive de mieux en mieux.

Mon mari m'a dit de rester à la maison, car il est difficile de trouver un travail approprié pour moi ici. Mais je voulais toujours travailler. Je vois comment il travaille dur. Avec son seul salaire, nous ne vivons quand même pas facilement. Pour le bien de la famille, j'ai enfin décidé de travailler, même si j'ai eu seulement des sales boulots. Je l'ai quand même persuadé. Il me soutient beaucoup dans ma décision. Il essaie aussi de me décharger des tâches ménagères à la maison après son travail.

Le respect et le soutien du mari de Yunmeng se manifestent à tous les niveaux de leur vie en Suisse. La migration a modifié la nature de leurs relations conjugales. Leur fonctionnement est solidaire, respectueux et égalitaire. De plus, la liberté de Yunmeng concernant son organisation familiale et son accès au travail en sort favorisée.

Jianning apprécie également le respect de son mari. Après deux ans de travail en Suisse, elle a rencontré son mari chinois, qui avait fait tout d'abord ses études en hôtellerie en Suisse, puis travaillé ensuite dans un hôtel-restaurant à Bâle. À la naissance de leur bébé, Jianning a trouvé difficile de s'en occuper en travaillant à plein temps dans l'entreprise. Après une discussion, son mari a décidé de travailler à temps partiel, seulement le soir, pour s'occuper de leur bébé et de la famille pendant la journée.

Au début, je m'inquiétais pour lui, car auparavant il était *manager*, il avait du pouvoir dans son lieu de travail, il faisait plein de choses, et maintenant il travaille seulement quelques heures à l'accueil et à la caisse le soir. Ainsi, il gagne beaucoup moins qu'avant. J'avais peur de cette retombée pour lui. En tant qu'homme,

je comprends qu'il aimerait bien développer sa carrière. Au début, il était un peu gêné, car on a toujours l'idée que c'est la femme qui doit rester à la maison pour s'occuper de l'enfant et l'homme qui travaille. Mais peu à peu, il ne se soucie plus de ces vues profanes, mais accepte lentement et se réjouit maintenant de pouvoir s'occuper de notre enfant. Je le trouve *super dad*. Il fait bien le ménage et le repas. Quand je rentre du travail le soir, je prends le relais et il se repose ou va au travail.

La division du travail chez Jianning ne fonctionne pas de manière genrée, mais plutôt en fonction de la réalité pratique, car son salaire à plein temps est plus élevé que celui de son mari : il ne serait donc pas rentable que ce soit elle qui réduise son taux d'activité. De plus, le travail de son mari lui permet de travailler de façon flexible. En considérant la rentabilité économique, le couple affirme avoir fait le meilleur choix. Le compromis consenti par son mari témoigne de son soutien vis-à-vis de la carrière de son épouse, ce qui favorise sa position au sein de la relation conjugale. En même temps, Jianning reste flexible : elle peut également faire des compromis si nécessaire. Tous les deux sont prêt·e·s à faire des sacrifices professionnels en cas de besoin pour mieux assurer, ensemble, le bien familial commun.

La flexibilité conjugale au sein de la famille des deux conjoint·e·s chinois·e·s permet non seulement d'assurer le bien commun de la famille, mais aussi de laisser de la marge aux épouses quant à leur vie professionnelle. Cela assure plus d'égalité conjugale que dans les couples sino-occidentaux. De nombreuses femmes choisissent quand même de travailler malgré la déqualification du marché de l'emploi suisse, ce qui met en évidence qu'un Chinois gagne moins qu'un Européen. En Suisse. Les épouses chinoises s'autorisent moins à rester à plein temps à la maison et se motivent pour travailler et partager le fardeau économique de leurs maris. De plus, le fait que les deux membres du couple soient étranger·ère·s tou·te·s les deux en Suisse les place dans la même position pour faire face aux diverses difficultés concernant le souci économique et l'intégration culturelle et sociale. La relation conjugale est à la fois intime et solidaire.



D'ailleurs, étant donné que les époux chinois partagent une même « culture » nationale, il leur est facile d'organiser la vie quotidienne et il y a moins de confrontation, moins de rapports de pouvoir, davantage d'intercompréhension qu'au sein des mariages sino-occidentaux. On peut alors parler d'interdépendance mutuelle. À cause de leur même statut, ils sont égaux en droits à l'égard des étranger·ère·s, solidaires pour se battre ensemble contre les soucis et les difficultés émanant sur les plans politique, économique et socioculturel. Les rapports de pouvoir de genre deviennent mineurs du fait que les deux conjoints sont unis par un même objectif de résistance. Les relations conjugales se transforment en relations de solidarité pour le bien commun de la famille.

L'égalité de genre est essentielle au bien-être des Chinoises mariées avec des Chinois en Suisse. Pourtant, elle reste quand même problématique dans la sphère des intérêts communs familiaux, des compétences individuelles ou des manifestations d'amour et d'affection. Les compromis faits par les maris chinois cités ci-dessus sont fondés principalement sur le bien commun de la famille. Bien que cela donne à la plupart des épouses chinoises le sentiment d'être respectées par leurs maris, le rôle de producteur de bien à l'extérieur de la sphère privée reste fondamental pour les hommes.

Comme Huiyan le mentionne, elle était responsable de toutes les affaires familiales au début, lorsque son mari l'a suivie en Suisse. Comme il a trouvé un travail assez vite après leur installation dans le canton d'Argovie et que tous les deux travaillaient à plein temps, Huiyan était la seule à s'occuper de leurs enfants et des tâches domestiques, y compris de la gestion des affaires administratives de la famille. Le rôle de son mari était restreint à son milieu professionnel, non seulement parce que l'idéologie fondamentale de genre chinoise valorise le développement prioritaire des hommes<sup>47</sup>, mais aussi du fait que ses compétences humaines, sociales et culturelles le limitaient aux questions d'ordre familial. Comme Huiyan l'explique, son mari ne parlait qu'en anglais au travail : cela suffisait à sa vie professionnelle. Il lui manquait alors des contacts avec la société suisse.

47. Evans et Strauss, 2011 ; Hooper, 1998.

Il ne faisait pas d'effort pour apprendre le suisse-allemand, il était alors incapable d'entreprendre les affaires administratives de la famille.

Étant donné que Huiyan devait s'occuper de ses enfants, elle avait beaucoup plus de contacts avec la société locale, à travers l'école et les parents des autres enfants de la même classe que les siens. Elle s'est graduellement familiarisée avec le mode de vie, la langue locale ainsi qu'avec les affaires quotidiennes de son pays d'accueil. Son rôle de cheffe de famille a pu se manifester de plus en plus. Cela a entraîné également un double fardeau domestique et professionnel pour elle. Ce phénomène est ainsi provoqué, dans une certaine mesure, par la relation inégale et la division du travail genrée au sein du couple.

En effet, ce phénomène de cheffe de famille n'est pas rare en Suisse, à cause des ressources humaines limitées du mari chinois. Wushuang explique aussi que son mari utilise essentiellement l'anglais au travail et ne maîtrise pas vraiment le suisse-allemand : à cause de la barrière linguistique, son intégration est avant tout professionnelle. Même s'il fait également le ménage ou s'occupe des enfants, il reste subalterne au niveau familial. Comme Wushuang n'avait pas de travail au début de leur vie en Suisse, elle a appris le français afin de faciliter leur intégration. Grâce à ses connaissances et ses contacts fréquents liés à la vie de tous les jours, elle connaît de mieux en mieux la structure et la politique de la société. Son mari lui confie alors les tâches administratives et lui laisse la responsabilité des décisions. Elle affirme qu'elle se considère comme une *superwoman* compétente dans tous les aspects de la vie.

Feiyan raconte la même expérience de cheffe de la maison :

Je me sens très forte à la maison, car ils [son mari et sa fille] ne pourraient pas vivre sans moi. Mon mari ne parle pas la langue française, je fais tout. Au début, je n'arrivais pas à comprendre les lettres en français, j'ai demandé aux gens de m'expliquer. Petit à petit, je me suis familiarisée avec la langue et je peux régler toutes les affaires toute seule. Je fais tout. Lui, il ne comprend pas. Mais il m'aide et me soutient. Je lui donne des ordres, il fait le travail.

C'est aussi une façon de diviser le travail. [...] Il n'a pas de permis de conduire, j'en ai un, j'ai de l'autonomie dans le transport, c'est bien, je peux faire plein de choses pour la famille. À la maison, c'est moi qui gère tout. Alors je ne pense pas que ce soit trop difficile et fatigant, mais c'est parfois un plaisir. Je me sens importante pour la famille. Ça fait longtemps que ça fonctionne comme ça chez nous. J'ai l'habitude.

Le fait de se sentir compétente dans toutes les tâches familiales est une manière pour Feiyan de se valoriser. Elle vit positivement son rôle au sein de la famille, malgré la quantité de travail. Pour de nombreuses femmes, s'occuper de tout au sein de la famille peut devenir petit à petit une habitude. Elles le font avec joie. Cependant, le fait de tout assumer va rendre certainement les maris chinois passifs au sein de la sphère familiale et pour ce qui concerne l'intégration sociale.

À la différence des mariages sino-occidentaux en Suisse, les femmes chinoises sont souvent responsables des affaires administratives familiales au sein d'un couple dont les deux époux sont d'origine chinoise. La division du travail semble superficiellement fondée sur le principe de la compétence individuelle, mais reste fondamentalement genrée malgré la participation des maris aux tâches ménagères. Les épouses chinoises qui développent des compétences dans les affaires administratives le font en raison de la priorité du travail de leur mari et de leur facilité de contact avec la société d'accueil, due à leurs relations avec le voisinage et avec les écoles de leurs enfants<sup>48</sup>. Par conséquent, elles assument ce rôle de manière positive, avec le sens des responsabilités avec de l'affection envers leurs époux et leurs familles.

Leur perception de l'égalité vis-à-vis de leurs maris chinois est positive et puissante. La migration modifie, à certains niveaux, les structures familiales, les rôles ainsi que les responsabilités familiales. En revanche, les époux conservent des aspects modifiés de leurs rôles genrés, qui renforcent, d'une manière ou d'une autre, leur identité de genre.

48. Ryan et Mulhollan, 2014 ; Werbner, 2013.

Les relations conjugales et la division du travail au sein d'un mariage sino-occidental et d'un mariage intra-ethnique chinois montrent que la migration ne transforme pas les caractéristiques fondamentales de la sphère privée conjugale : elle se présente essentiellement comme une arène pour jouer, construire, déconstruire et reconstruire le genre, où les structures traditionnelles de rapports de pouvoir se renforcent et se rencontrent, de nouvelles formes de masculinité et de féminité émergent. Au sein d'un couple sino-occidental, les rapports de pouvoir ne s'identifient pas seulement sous le prisme du genre, mais également du point de vue culturel sentimental.

En raison des faibles revenus et de leur gestion financière, les épouses chinoises peuvent se sentir parfois impuissantes vis-à-vis de leurs maris occidentaux. Malgré le fait qu'elles perçoivent ce phénomène comme un signe d'inégalité matérielle, elles ne se posent pas vraiment la question de l'inégalité conjugale dans une perspective de genre. Elles renforcent la division du travail genré au sein de la famille, en mettant l'accent sur les différentes compétences des époux ainsi que sur l'intimité conjugale, qui ne peut pas être abordée comme une question d'égalité. Face aux différences culturelles, elles adoptent des stratégies originales, soit en favorisant leur ethnicité, soit en contournant les inconvénients provoqués par leur ethnicité, ou encore en négociant avec leur mari afin de surmonter les dilemmes provoqués par les différences culturelles entre eux. En revanche, entre les conjoint-e-s chinois-e-s, le problème des différences culturelles semble invisible. L'interdépendance est davantage signalée par les épouses chinoises et l'organisation familiale semble relativement simple à négocier entre les époux. Pourtant, la division du travail reste genrée, même si la plupart de ces épouses maîtrisent la gestion des affaires familiales. Même si leurs maris sont plutôt flexibles, elles sont des actrices essentielles qui entreprennent toutes les affaires familiales, aux niveaux ménager et administratif.

À travers ces différentes expériences, nous pouvons identifier le fait que les immigrées chinoises reconstruisent leur identité de genre dans la vie conjugale en respectant les normes d'hétéronormativité. Elles développent leur subjectivité selon leur compréhension du couple, de la famille ainsi que du rôle des époux. Il est inévitable

que le travail et l'émotionnel soient mélangés au sein de la famille, notamment entre conjoint·e·s, et que cela favorise la division inégale du travail ainsi que des rapports entre partenaires.

### RÉALISATION D'UN SOI TRANSNATIONAL

Les recherches précédentes sur la migration transnationale examinent les problèmes de famille transnationale, parmi différents groupes de migrant·e·s ethniques, en se focalisant sur les comportements et les mesures utilisées pour maintenir les liens familiaux<sup>49</sup>, la culture familiale, les obligations filiales<sup>50</sup>, les pratiques de soins transnationales et d'autres stratégies familiales<sup>51</sup>. En outre, en raison de la féminisation de la migration internationale, la recherche sur les études transnationales en matière de maternité met davantage l'accent sur le genre<sup>52</sup>. Les recherches sur les familles transnationales de migrant·e·s ont alors tendance à se concentrer sur les soins familiaux à distance dans une perspective de genre, en considérant les femmes migrantes comme des actrices majeures, capables de négocier des relations de pouvoir et d'adopter des stratégies en matière de pratique de soins dans l'espace transnational<sup>53</sup>.

Dans les familles chinoises, la notion fondamentale de piété filiale exige que les enfants soient respectueux, satisfassent les besoins pratiques et financiers des parents et veillent à leurs émotions et à leur bien-être lorsqu'ils sont âgés. Cette idéologie perdure à bien des égards dans la Chine contemporaine<sup>54</sup>. Or, il est de plus en plus difficile pour les enfants adultes de remplir leur piété filiale vis-à-vis de leurs parents âgés, à cause de la mobilité humaine interprovinciale en Chine, et en particulier pour les Chinois·e·s d'outre-mer. Toutefois, cette valeur traditionnelle reste dans le cœur de tou-te-s les Chinois·e·s d'outre-mer. Il semble évident pour elles et eux de pratiquer la piété filiale.

49. Reynold, 2010; Ryan *et al.*, 2009.

50. Baldassar, 2008; Grillo, 2008.

51. Merla, 2012.

52. Parreñas, 2001; Freznoza-Flot, 2013; Hondagneu-Sotelo et Avila, 1997.

53. Kraller *et al.*, 2011; Zontini, 2010.

54. Zhan et Montgomery, 2003; Litte et Zimmerman, 2003.

Dans le cas des immigrées chinoises en Suisse, les soins transnationaux envers les membres de la famille en Chine perdurent principalement envers leurs parents âgés restés au pays, à cause de l'importance de la vertu de la piété filiale. Même si diverses difficultés empêchent les Chinois-e-s d'outre-mer de remplir leurs responsabilités envers leurs parents âgés, la distance ne conduit pas à une érosion de la piété filiale. Les immigrées chinoises en Suisse adoptent de nombreuses stratégies face aux obstacles engendrés par la distance et par les contraintes qu'impliquent leurs propres familles nucléaires en Suisse.

### PRATIQUES TRANSNATIONALES

Lorsque les valeurs de responsabilité et d'obligations envers la famille sont appliqués aux soins dans l'espace transnational, il faut souligner que les cinq types principaux de soins familiaux ne peuvent pas être tous réalisés. En effet, ainsi que Loretta Baldassar, Cora Vellekoop Boldock et Raelene Baldassar l'ont décrit, la présence personnelle et le partage de la résidence sont pratiquement impossibles à réaliser, en raison de la distance<sup>55</sup>. Pourtant, les soutiens économiques, les visites régulières et les soins affectifs sont les moyens les plus utilisés par les migrant-e-s pour assurer leurs responsabilités envers les membres de la famille restés dans le pays d'origine.

La plupart des enquêtées donnent de l'argent à leurs parents âgés restés en Chine, manifestant en cela leur piété filiale. Ces dons n'ont pas pour but de transférer leur capital financier aux parents, mais témoignent d'un lien affectif : de nombreuses femmes souffrent de conflits intérieurs au sujet de leur responsabilité envers leurs parents âgés. Comme Mingmin en témoigne, elle est honteuse de ne pas pouvoir s'occuper de ses parents alors qu'ils vieillissent :

Je ne peux pas m'occuper d'eux et remplir mon devoir filial envers eux. Je suis très triste et désolée pour ça. [...] Si ma mère tombe malade, je ne pourrai pas retourner en Chine et prendre soin d'elle pendant son rétablissement. Je me sens honteuse. Mais mon mari et mes fils sont ici, je ne peux pas les laisser et rentrer

55. Baldassar *et al.*, 2007.

seule en Chine pour prendre soin de ma mère. [...] Chaque fois que je rencontre une telle situation, je sens que je ne suis pas une bonne fille, mais je ne peux rien faire d'autre. La seule chose que je puisse faire pour me soulager est de donner un peu d'argent à mes parents pendant les fêtes ou leurs anniversaires. Je pense que cela m'aide à me sentir mieux au fond de mon cœur.

Chercher comment s'occuper de ses parents, pour Mingmin, ne consiste pas simplement à accomplir son devoir, il s'agit plutôt d'une pratique émotionnelle: donner de l'amour à ses parents et remplir son rôle de fille vertueuse. Étant donné que son mari est d'origine chinoise et partage la même culture de piété filiale, il la soutient moralement et financièrement et fait de même avec ses propres parents.

Le couple de Huiyan partage la même conception de la piété filiale. Le geste d'envoyer de l'argent aux parents des deux côtés est fait automatiquement et naturellement.

Nous sommes loin et on ne peut pas s'occuper d'eux [les parents et les beaux-parents] comme avant quand on était en Chine. Nous avons tou-te-s les deux le même souci et on se comprend mutuellement. Il n'y a pas eu besoin de discuter de cette question [la piété filiale]; on comprend bien que c'est normal de donner de l'argent aux parents lorsque notre condition économique nous le permet. Nous donnons la même somme d'argent à nos parents respectifs. En cas de circonstances particulières comme la maladie, on ajoute une aide financière en plus. Nous équilibrons les deux côtés.

Le fait que les époux chinois reconnaissent tou-te-s les deux la piété filiale comme une vertu importante et la pratiquent ensemble dans leur vie post-migratoire en Suisse évite aux femmes de devoir négocier avec leurs maris chinois: ils partagent la même expérience et adoptent les mêmes mesures. Cependant, cette pratique peut paraître inconcevable aux yeux des Occidentaux. Au sein d'une famille sino-occidentale, l'incompréhension du mari occidental pourrait placer son épouse chinoise dans une situation d'embarras et d'impuissance.

Par exemple, Fangyi raconte qu'elle aussi préfère donner de l'argent à ses parents âgés de temps en temps, car elle est loin et ne peut pas vraiment s'occuper d'eux physiquement. Cela lui permet d'accomplir sa piété filiale à distance. Son mari suisse comprend petit à petit cette culture et l'accepte. Pourtant, elle doit utiliser ses propres fonds, car son mari, qui aide également ses parents en cas de difficulté financière, prêche de l'argent plutôt que de leur en donner. Fangyi considère que cette façon de faire est très différente de la sienne. Selon elle, la pratique de son mari ne relève pas d'une piété filiale, mais plutôt d'un sentiment d'amitié envers ses parents. Par conséquent, en raison de ce désaccord, elle a dû chercher du travail dans tous les secteurs possibles dès son arrivée en Suisse et renoncer à avoir des enfants, afin de conserver sa position professionnelle.

Jingwen explique la différence de mentalité entre les hommes occidentaux et leurs épouses chinoises sur cette question :

En fait, j'ai toujours voulu être financièrement indépendante, non pas parce que je voulais gagner beaucoup d'argent, mais mon idée traditionnelle est que si j'ai mon propre argent, je peux en donner à mes parents. Mon mari a un très bon salaire, mais je ne peux pas utiliser son argent pour le donner à mes parents. Il n'accepte pas que je donne de l'argent à mes parents sans raison urgente. Il ne comprend pas pourquoi je donne de l'argent à mes parents uniquement pour des raisons émotionnelles de piété filiale, en particulier parce que mes parents ont une bonne retraite et qu'ils n'ont pas vraiment besoin d'argent de ma part. Mais pour moi, je veux juste qu'ils utilisent mon argent pour acheter des choses qu'ils aiment ou pour voyager. C'est une façon d'exprimer la piété filiale pour les Chinois-e-s. Par contre, mon mari la trouve étrange.

À cause de la distance, donner de l'argent à ses parents permet à Jingwen d'accomplir sa piété filiale. Pourtant, cette idée n'a pas été acceptée par son mari suisse. Elle relève que cette différence de mentalité peut rester problématique. Si les femmes ne travaillent pas, elles doivent négocier un arrangement avec leur mari. Par exemple, Yuqing explique que lorsque le couple a décidé qu'elle resterait à la maison pour s'occuper des enfants et que son mari



travaillerait à plein temps, elle a négocié avec lui la répartition des tâches et affirmé qu'elle ne l'accepterait que si son mari était d'accord pour envoyer de l'argent à ses parents, car sans revenu elle voyait difficilement comment accomplir sa piété filiale envers eux.

J'ai négocié avec mon mari à ce moment-là. Je lui ai demandé de me donner 200 fr. par mois pour que je les envoie à mes parents; 200 fr. ne sont pas beaucoup pour lui, mais mes parents pourraient mener une vie bien meilleure en Chine, car ils ne touchent pas de retraite. J'ai dit que je ne voulais pas sentir que je vis si bien ici et que mes parents travaillent encore dur pour gagner de l'argent à leur âge avancé.

Les arguments de Yuqing ont permis à son mari de comprendre qu'honorer ses parents lorsqu'ils sont âgés est très important en Chine. Cela l'a persuadé de contribuer aux responsabilités de son épouse.

Depuis lors, j'ai envoyé de l'argent à mes parents tous les mois par virement bancaire automatique. Plus tard, mon mari a constaté que je payais des frais de traitement de virement tous les mois. Il a dit qu'il valait mieux leur envoyer une fois par an. Ensuite, il a totalement pris en charge le transfert sans que je lui demande.

Pour remplir ses responsabilités envers ses parents, Yuqing a négocié et accepté une division du travail genrée au sein de la famille. Utiliser l'argent commun de la famille pour en envoyer à ses parents constitue sa condition pour accepter de s'occuper de la famille à plein temps et favoriser ainsi l'emploi du mari.

Les obligations familiales traditionnelles, telles que la piété filiale et le modèle de famille élargie, prévalent dans les idéologies chinoises du fait que le système de retraite n'est pas encore perfectionné<sup>56</sup>. En Europe, cette culture n'a pas été conservée, en raison du développement d'un système social qui a favorisé un certain individualisme. Il est dès lors difficile pour les époux

56. Hu et Scott, 2014.

occidentaux de comprendre ce genre de pratique. Cela provoque également un conflit entre les notions de famille et d'individu pour les époux sino-occidentaux, et entraîne probablement des disputes conjugales. Le fait que de nombreuses Chinoises mariées avec des hommes occidentaux n'ont pas vraiment de salaire au début de leur vie post-migratoire en Suisse et qu'elles subissent, de plus, l'incompréhension de leurs maris occidentaux les met dans une situation d'impuissance à l'égard de la piété filiale. Toutefois, elles sont capables de négocier avec leur mari afin d'accomplir ce qui est pour elle un devoir. L'idée que l'argent compense l'absence reste l'un des arguments principaux chez la plupart d'entre elles.

Yuqing, étant donné qu'elle est loin et ne peut pas s'occuper de ses parents sur place, a persuadé ses frères qui habitaient à côté de ses parents de prendre soin d'eux en cas de besoin. Elle envoie de l'argent pour compenser et partager la responsabilité avec ses frères. Huiyan partage la même expérience: elle a envoyé de l'argent à ses sœurs lorsque sa mère était gravement malade et hospitalisée:

Mon mari et moi ne pouvions pas être à côté pour prendre soin d'elle. On a décidé de payer tous les frais d'hôpital et mes deux sœurs s'occupent de ses soins quotidiens. Nous avons vraiment l'idée que les personnes qui peuvent contribuer avec de l'argent donnent de l'argent, celles qui habitent près participent aux soins de tous les jours.

Pouvoir donner de l'argent aux parents leur permet de partager avec leurs frères et sœurs leur devoir envers leurs parents pour mieux assurer leur bien. Cela signifie que le capital économique peut être transmis par des liens sociaux et personnels<sup>57</sup> et la mobilisation de ce capital économique participe également à la division du travail au niveau transnational, entre les migrant·e·s à l'étranger et les autres membres de la famille restés dans le pays d'origine.

Yuqing et Huiyan ont des frères et des sœurs en Chine, avec lesquels elles peuvent partager le devoir des soins des parents. Cependant, pour la plupart des femmes nées dans le cadre de la

57. Faist, 1998.

politique de l'enfant unique en Chine, il est peu probable qu'elles puissent le faire. L'approche la plus pratique pour toutes les migrantes chinoises serait éventuellement d'inviter leurs parents en Suisse, mais ils ne peuvent, à chaque fois, rester que trois mois au maximum. C'est donc très limité, en particulier pour les familles avec un enfant unique. Il est plus difficile pour les immigrées qui sont filles uniques de supporter le fait que leurs parents soient privés de cette aide. Elles adoptent également la stratégie traditionnelle, leur envoyer de l'argent, comme le font les autres, mais la situation la plus problématique apparaît lorsque les parents ont des soucis urgents. Elles ne peuvent alors pas agir immédiatement, puisqu'il n'y a pas de frères et sœurs sur place<sup>58</sup>. Récemment, certaines immigrées chinoises ont trouvé de nouvelles stratégies pour prendre soin de leurs parents, malgré la distance.

Sifu explique que, lorsqu'elle est arrivée en Suisse pour rejoindre son mari, elle s'inquiétait pour sa mère, qui est veuve depuis quelques années, sans autre enfant et en mauvaise santé. Au début, elle l'invitait deux fois par an en Suisse, mais celle-ci ne pouvait rester que deux ou trois mois et devait faire une demande de visa chaque fois. Plus tard, elle a entendu parler d'une amie chinoise qui avait réussi à inviter sa mère à s'établir à long terme en Suisse. Sifu a donc essayé de faire la même chose :

C'est facile d'emmener les enfants pour la réunification de la famille, mais je n'ai jamais entendu parler d'amener des personnes âgées (parents) avec soi pour s'installer en Suisse. Je suis fille unique dans la famille, je veux que ma mère vive avec nous en Suisse. Mais je sais bien que la politique d'immigration suisse est très stricte et que ce genre de regroupement familial est impossible.

Sifu est consciente de son statut en Suisse, mais elle n'a jamais abandonné l'idée d'y installer sa mère définitivement :

Lorsque j'ai entendu mon amie parler de son expérience, j'ai tout de suite décidé de consulter un avocat sur ce sujet. Il m'a

58. Tu, 2016.

conseillé d'organiser un projet de retraite en Suisse pour ma mère. D'abord, elle devait avoir atteint l'âge de la retraite en Chine; deuxièmement, elle devait justifier d'avoir des proches en Suisse – puisqu'avec mon mari nous avons le statut de résidence stable ici, cela ne pose aucun problème; enfin, elle devait prouver qu'elle disposait d'un revenu considérable pour garantir qu'elle n'aurait pas de problème économique à vivre en Suisse.

Sifu explique en détail les démarches à suivre: elle a préparé une lettre au nom de sa mère, faisant part de sa motivation à s'installer en Suisse, décrivant son état de santé, sa situation en Chine et son désir de rester dans le même pays que sa fille, car elle est son seul enfant. Sifu a dû préciser que cela n'engendrerait pas de problème économique pour la Suisse, car sa mère avait suffisamment d'argent et qu'elle bénéficiait d'une pension de retraite considérable en Chine.

Pour mieux prendre soin de sa mère, Sifu a choisi de contourner la politique d'immigration suisse. Même si la politique à l'égard des immigré·e·s de pays extra-européens comme la Chine est stricte, elle a fait de son mieux pour trouver de bonnes stratégies afin de réaliser son projet. Deux autres personnes ont également raconté qu'elles avaient obtenu que leurs parents s'installent en Suisse sur le long terme pour des raisons de retraite. Pourtant, elles mentionnent de nombreuses difficultés lors de la procédure, non seulement en raison de la politique d'immigration suisse, mais également pour obtenir l'accord de leurs maris européens.

Yaojia est mariée avec un Suisse rencontré lors de ses études à Zurich. Lorsqu'elle a décidé d'inviter ses parents pour s'installer en Suisse, elle a eu une longue discussion avec son mari:

Avant, mes parents venaient une fois par an chez nous. Pendant leur court séjour, mon mari a toujours eu des problèmes d'entente avec eux. Ils n'ont pas les mêmes habitudes dans la vie quotidienne. Mes parents se mettaient en pyjama lorsqu'ils étaient à la maison. Mon mari supportait mal cela. De plus, les parents âgés se lèvent tôt le matin en Chine, mon mari s'est toujours plaint que mes parents le dérangent quand ils étaient chez nous. Lorsque

nous avons su qu'il était possible de les inviter à s'installer en Suisse, mon mari a tout de suite été embêté parce que la présence de mes parents chez nous le gêne. De plus, les Occidentaux n'habitent presque jamais avec leurs parents. Après la négociation, nous avons décidé de louer un appartement près de chez nous pour mes parents. Ils ne vont pas déranger mon mari et je peux les voir tous les jours et prendre soin d'eux.

À cause de ces différences dans les habitudes de vie, Yaojia devait prendre en compte les réserves de son mari et n'a pas pu faire comme Sifu. En effet, le mari de Sifu est un Chinois qui accepte de vivre avec sa belle-mère. Du fait que Yaojia est d'accord de prendre en charge, avec son propre revenu, la location d'un appartement pour ses parents, elle a pu persuader son mari. Cette négociation vise le bien de tous les membres de la famille. Ainsi, Yaojia peut désormais bien prendre soin physiquement de ses parents en Suisse.

Inviter leurs parents à s'installer en Suisse permet aux migrantes chinoises de s'occuper d'eux physiquement. Toutefois, cette stratégie ne pourrait pas être utilisée par toutes les femmes. La plupart d'entre elles n'ont jamais pensé à le faire, imaginant déjà tous les obstacles. Elles préfèrent donc les méthodes traditionnelles pour accomplir leur piété filiale.

Une visite régulière aux parents restés en Chine constitue la voie la plus fréquemment employée par les immigrées chinoises. Lors de son entretien, Jingwen raconte qu'elle retournait souvent en Chine pour rendre visite à ses parents lorsque ses filles étaient jeunes et qu'elles n'allaient pas encore à l'école. Elle y restait parfois deux ou trois mois pour accompagner ses parents et pour qu'ils profitent de leurs petits-enfants. Quand ses enfants ont commencé l'école, elle ne pouvait les y emmener que pendant les vacances d'été. Malgré tout, elle essaie d'y retourner une fois par an pour profiter de leur présence. Xuebing fait pareil : elle essaie de rendre visite à ses parents chaque été pendant les vacances scolaires de son fils. Elle programme des voyages avec eux chaque fois pour optimiser leur temps ensemble en Chine. Lorsqu'ils restent à la maison, elle tente également de faire des activités avec ses parents :

Je suis rarement présente chez mes parents, je voudrais simplement passer du temps avec eux lorsque j'y suis. Parfois, nous ne faisons pas grand-chose à part cuisiner, faire du shopping ou nous promener dans le parc ensemble, cela me rend déjà heureuse. Ils apprécient également de passer du temps avec moi.

Xuebing explique l'importance pour elle de rendre visite à ses parents et de vivre des moments avec eux. De plus, en considérant leur âge avancé, elle s'inquiète de leur état de santé. Pour retourner le plus vite possible en Chine en cas de besoin urgent, elle résiste à l'adoption de la nationalité suisse :

Je n'ai pas encore pensé à changer mon passeport : même s'il est plus facile de voyager avec un passeport suisse, je préfère conserver mon passeport chinois afin de pouvoir retourner facilement en Chine s'ils ont besoin de moi de toute urgence. J'aurai juste besoin d'acheter un billet immédiatement sans avoir besoin de demander le visa pour le voyage, ce qui m'aidera à gagner du temps.

Les visites régulières sont importantes dans la pratique transnationale de la piété filiale envers les parents pour les immigrées chinoises en Suisse. Elles contrôlent et maintiennent ainsi les possibilités de voyager légalement et facilement. Beaucoup d'enquêtées, comme Xuebing, qui peuvent adopter la citoyenneté suisse décident de conserver leur passeport chinois pour retourner en Chine facilement en cas d'urgence. Or, avec le passeport chinois, les Chinoises sont obligées de renouveler régulièrement leur permis de séjour en Suisse et de demander un visa de voyage pour se rendre au Royaume-Uni et aux États-Unis. Il leur manque également le droit de vote et certains droits relatifs aux services publics. Cependant, elles savent très bien à quels types de droits ou de privilèges elles renoncent en Suisse, mais préfèrent cependant garder la nationalité chinoise afin de pouvoir prendre soin des parents rapidement en cas de besoin.

En fait, quelles que soient les raisons d'immigrer en Suisse ou qu'elles aient ou non des ressources économiques indépendantes, les migrantes chinoises ont la même compréhension et la même émotion concernant leurs responsabilités et leurs devoirs envers

leurs parents. Cela consiste également dans les devoirs envers les beaux-parents en Chine dans le cas d'un mariage intra-ethnique. Wushuang mentionne :

J'essaie d'inviter une fois mon père et une fois mes beaux-parents à venir en Suisse par année pour équilibrer entre les deux familles. [...] Mes beaux-parents ont une fille en Chine, mais qui habite loin d'eux. C'est en effet très difficile pour nous de partager la responsabilité. Ce qu'on fait, c'est qu'on les invite deux ou trois mois chez nous si leur état de santé le permet et ils vont de temps en temps chez ma belle-sœur. Le reste du temps, ils restent chez eux pour faire des activités avec les ami-e-s et les voisine-e-s. [...] Lorsqu'ils sont chez eux, avec mon mari, on essaie de leur téléphoner une fois par semaine pour leur demander des nouvelles de leur état physique. On essaie de leur faire entendre ma fille, car ça leur fait plaisir d'entendre leur petite-fille.

Les épouses chinoises comme Wushuang, qui ont un mari chinois, ont non seulement le devoir d'honorer leurs propres parents, mais également la responsabilité de s'occuper de leurs beaux-parents restés en Chine. Souvent, elles adoptent des stratégies comme celle de Wushuang pour équilibrer entre les parents des deux côtés afin que les quatre parents reçoivent la piété filiale du couple sans différence. Cependant, la plupart du temps, ce sont les épouses qui entreprennent des actions pour assumer la responsabilité du couple envers les beaux-parents restés en Chine. Bien que la migration ait réduit les tâches et les occupations des femmes envers leurs beaux-parents, le rôle en tant qu'actrice principale au sein du couple intra-ethnique pour mettre en œuvre la piété filiale demeure pour les femmes, et ce, malgré la distance. Cela signifie que le rôle fondamental de *caregiver* échoit aux femmes même à travers l'espace transnational.

Les différentes expériences partagées par les immigrées chinoises en Suisse dans cette recherche démontrent que ce sont les femmes, en tant qu'actrices principales, qui mobilisent différentes ressources telles que le capital culturel dans les manières de pratiquer la piété filiale, les capitaux économiques par les envois d'argent, ainsi que

le capital humain par la division du travail avec les autres membres de la (belle-)famille dans l'espace transnational pour accomplir le mieux possible leur devoirs envers les (beaux-)parents. Pour celles issues de la génération de l'enfant unique, elles doivent développer des stratégies supplémentaires pour surmonter le problème de laisser les parents seuls sans frères et sœurs en Chine. Peu importe le type de soins qu'elles pratiquent, ces femmes chinoises doivent toujours faire face à un défi quelconque à cause de la distance. Malgré les nombreuses contraintes qu'elles rencontrent, elles arrivent graduellement à développer des stratégies adaptées pour s'occuper de leurs (beaux-)parents restés en Chine. Or, les pratiques de piété filiale et de soins restent des contraintes pour elles et il leur est difficile de remplir toutes leurs obligations. Cependant, leurs préoccupations émotionnelles envers leurs (beaux-)parents ne sont jamais dépassées, interrompues ou réduites.

#### PIÉTÉ FILIALE EN LIGNE

En raison des différentes contraintes liées à la migration, la piété filiale des immigrées chinoises en Suisse peut être difficilement atteinte par les pratiques de résidence partagée ou de présence physique envers leurs (beaux-)parents. Dans ce cas, les médias sociaux offrent une facilité de communication à distance. Les études récentes sur les médias et les migrations ont souligné le fait que les technologies numériques de communication jouent un rôle important dans le maintien des relations avec les pays d'origine des migrant-e-s transnationaux-ales. Dans leurs recherches, Mihaela Vancea et Nihil Olivera décrivent les stratégies électroniques des migrantes en Catalogne qui utilisent les technologies de communication pour maintenir les relations familiales dans leur pays d'origine<sup>59</sup>. Les technologies de la communication actuelles semblent offrir de nouvelles options de mode de vie transnational aux migrant-e-s vis-à-vis de leurs familles restées dans le pays d'origine. L'utilisation des médias dans la vie post-migratoire des migrant-e-s reste un phénomène transnational et généré à examiner. Dans cette recherche, presque toutes les migrantes chinoises signalent

59. Vancea et Olivera, 2013.



WeChat<sup>60</sup> comme étant un intermédiaire de communication qui a largement résolu le problème de la piété filiale à distance sans avoir entraîné plus de coûts économiques et de temps par rapport à avant.

Huiyan<sup>61</sup> déclare à ce propos :

Auparavant, je passais des appels internationaux, mais le prix d'un appel international était trop élevé. Je ne peux pas appeler mes parents aussi souvent que je le voudrais, peut-être une fois par semaine. Depuis l'apparition de WeChat, la connexion internationale est devenue beaucoup plus souple et plus facile. Je peux leur envoyer un message écrit ou un message vocal quand je le souhaite. Je les contacte également par vidéo lorsque je ne suis pas occupée, afin que nous puissions nous voir. Cela nous fait chaud au cœur.

Selon l'expérience de Huiyan, WeChat peut offrir une extension du temps et de l'espace. Il permet aux Chinois-e-s d'outremer de communiquer avec leurs parents dans le pays d'origine à moindre coût et instantanément. Grâce au forum de messagerie, l'expéditeur-trice et le ou la destinataire peuvent envoyer ou regarder les messages selon leurs disponibilités. Le problème du décalage horaire entre les deux pays peut ainsi être résolu de manière optimale. En outre, les utilisateur-trice-s ne sont plus limité-e-s à la communication par la langue et le texte. Ils peuvent également envoyer des images, des vidéos et des liens. Cela a certainement réduit la distance entre les Chinoises en Suisse et leurs (beaux-) parents en Chine.

Meiling indique qu'elle envoie des messages à ses parents sur WeChat presque tous les jours ; c'est par ce biais qu'elle exprime son amour et ses attentions envers ses parents :

Dans notre discussion sur WeChat, je leur [ses parents] demande comment s'est passée leur journée et comment ils vont au niveau de leur état physique. Je leur raconte ma journée en Suisse,

60. WeChat est une plateforme numérique chinoise de communication. Voir sa définition dans le premier chapitre.

61. Huiyan est venue directement de la Chine en 2000 par une proposition de travail dans l'entreprise ABB en Suisse. Voir pp. 77 ss, 118 ss, 123 ss et 140 ss.

je parle des choses spéciales que j'ai faites ou des personnes que j'ai rencontrées, je parle de mon mari et de mon fils.

Par sa présence dans la vie de ses parents sur WeChat, Meiling souligne que le fait de se tenir au courant de la vie quotidienne permet à ses parents de se faire moins de soucis pour elle. En même temps, grâce à WeChat, l'expression des émotions s'est également diversifiée pour Meiling :

Pendant les fêtes traditionnelles chinoises ou pour les anniversaires de mes parents, je peux leur souhaiter mes meilleurs vœux. Je leur envoie également des « pochettes rouges » via WeChat. [...] Je n'exprime pas vraiment mes émotions envers mes parents et je ne leur dirai pas « Je vous aime » comme les Occidentaux le font. Je pense qu'il est trop difficile pour les Chinois·e·s de notre génération d'exprimer ouvertement notre intimité. Et si je le fais, mes parents sentiront aussi que c'est bizarre. Mais avec WeChat, je peux leur envoyer des émoticônes d'amour, comme des formes de cœur, des accolades ou des bises. C'est drôle et en même temps nous ne serons pas trop embarrassé·e·s.

Ce type de communication peut être particulièrement important, car les Chinois·e·s d'outre-mer peuvent être informé·e·s immédiatement en cas de situation urgente. Lingsu témoigne que son père lui a envoyé tout de suite un message sur WeChat lorsque sa mère a eu un accident de voiture. Elle a pu rapidement faire le nécessaire pour retourner en Chine. De plus, Lingsu apprécie l'utilisation de WeChat pour exprimer ses émotions vis-à-vis de ses parents sans avoir besoin de négocier avec son mari :

Même si mon mari n'accepte pas que j'utilise son argent pour en envoyer à mes parents, avec WeChat, je peux aussi très bien exprimer mon amour envers mes parents.

Grâce à WeChat, les migrantes chinoises n'ont pas besoin de se confronter aux rapports de pouvoir au niveau familial avec leur mari en cas de désaccord, ou à faire face à des barrières

économiques ou politiques ainsi que spatiales. Comme Liesbet van Zoonen l'a souligné, les médias numériques peuvent servir de support aux femmes migrantes pour leur permettre de s'autonomiser<sup>62</sup>.

L'absence physique des migrantes chinoises auprès de leur (beaux-)parents est compensée par la présence et le soin émotionnel dans l'espace numérique. Comme le soulignent Mihaela Nedelcu et Malika Wyss dans leur article, de nouveaux modes de communication transnationaux rendent possible la pratique de l'être ensemble avec la famille restée dans le pays d'origine<sup>63</sup>. Différentes façons de composer une famille à distance émergent grâce à l'espace virtuel. Les plateformes numériques constituent un espace transnational pour les migrant-e-s qui permet le maintien des relations familiales. En outre, à travers l'expérience de l'utilisation de WeChat par les immigrées chinoises en Suisse, nous voyons que les techniques numériques peuvent être des moyens de pouvoir pour ces femmes, leur permettant de s'affranchir des frontières en tant qu'actrices qui négocient leur piété filiale transnationale envers leurs (beaux-)parents. À l'aide de WeChat, elles parviennent enfin à réaliser une présence émotionnelle dans la vie de leurs (beaux-)parents en Chine; ce type de pratique de la piété filiale est rarement limité par le temps, le lieu, le matériel ou les relations de pouvoir provoquées par les structures sociales.

Dans cette section, j'ai montré la multitude de pratiques développées par les immigré-e-s chinois-e-s en Suisse pour s'occuper, prendre soin et témoigner leur piété filiale malgré la distance géographique. Cela démontre que face à différents dilemmes socio-économiques et spatiaux, ils et elles engagent des actions en développant des stratégies correspondant à la mesure de la faisabilité de la réalisation des actions. De ce fait, le processus d'accomplissement du devoir vis-à-vis des (beaux-)parents restés en Chine par les immigrées chinoises en Suisse doit aussi être compris comme un processus de subjectivation. Comme la recherche de Yang Shen sur la migration interne des femmes rurales en Chine le montre, la subjectivation des femmes migrantes chinoises peut

62. Van Zoonen, 2001.

63. Nedelcu et Wyss, 2016.

également être réalisée par le biais du maintien de la parenté, notamment par le sentiment de responsabilité ethnique de la piété filiale envers leurs parents<sup>64</sup>. Pour Shen, il s'agit d'une interaction entre la subjectivité et la piété filiale dans le cas des femmes migrantes internes en Chine. En effet, la piété filiale en tant qu'obligation familiale pour les femmes chinoises influe à certains égards sur leur liberté et limite leur individualisation. Au contraire, à travers les expériences partagées par les immigrées chinoises en Suisse dans cette recherche, la piété filiale en tant que norme sociale apparaît comme produite et reproduite de manière réflexive par les individus féminins. Dans l'objectif d'optimiser leur rôle de (belles-)filles, les immigrées chinoises en Suisse se reconstruisent graduellement en tant qu'individus de pouvoir dans l'espace transnational par des pratiques de contribution au bien-être des parents.

#### **DICHOTOMIE ENTRE SOI ET FAMILLE ?**

Les quatre dernières sections de ce chapitre ont dévoilé différents aspects de la vie familiale des immigrées chinoises en Suisse aux niveaux local et transnational. Il est évident de constater que la migration constitue une transition de vie pour les femmes chinoises, qui ont adopté différentes stratégies afin d'avancer dans leur développement de soi. À cause du trouble émotionnel, culturel et linguistique, les Chinoises s'adaptent difficilement à leur vie liminaire en Suisse, notamment pour celles qui arrivent dans le pays par différents types de regroupement familial. Ces difficultés retardent forcément l'accès à la vie sociale et professionnelle de ces femmes, la seule ressource qu'elles peuvent mobiliser durant cette phase pour se sécuriser reposant sur la famille composée par leurs maris et leurs enfants. Elles restent désormais en retrait de la vie publique et sociale, ce qui renforce leur rôle d'épouse et de mère au sein de la famille. De plus, à cause de différents facteurs structurels politiques et culturels suisses qui ne favorisent pas véritablement les soins aux enfants extrafamiliaux, elles font des compromis pour rester à la maison le plus possible afin d'assumer leur rôle de mère

64. Shen, 2016.

vertueuse. En face du mari, elles sont tout d'abord entravées par la dépendance totale du statut légal lorsqu'elles n'ont pas encore obtenu la citoyenneté suisse. Elles représentent un groupe vulnérable à l'égard du droit suisse. Afin de prioriser la carrière de leur mari et d'assurer le bien commun de la famille, la plupart d'entre elles affirment la division traditionnelle genrée du travail ; pour certaines, qui ont un travail lucratif, il s'agit de trouver des stratégies pour mieux s'occuper de leurs enfants et de la famille. L'image familiale de ces femmes reste davantage genrée. Elles sont elles-mêmes des agents qui assument les pratiques qu'elles adoptent pour la gestion familiale. Elles ne questionnent pas vraiment le problème du pouvoir entre conjoint-e-s à l'égard du genre. Le plus souvent, elles préfèrent mettre en avant la question posée par le système politique, les différences culturelles ou les effets de la migration. Elles développent des stratégies genrées et auto-affirment leurs rôles d'épouse et de mère afin de retrouver leurs propres valeurs en Suisse. Elles se présentent comme des actrices pour s'acquitter de leurs responsabilités envers leur famille nucléaire en Suisse. En même temps, elles développent aussi différentes stratégies pour honorer leurs (beaux-)parents restés en Chine. Le statut de la famille dans l'esprit de ces femmes est inébranlable : comme elles l'affirment elles-mêmes, toutes leurs décisions et stratégies sont motivées par le bonheur de la famille et l'harmonie conjugale.

Néanmoins, la plupart des recherches sur la migration des femmes soutiennent que l'individualisation des femmes est réalisée en raison du développement personnel au cours du processus migratoire par la recherche d'une vie meilleure ou l'abandon de la domination patriarcale exercée par le conjoint ou le père. De plus, les études féministes soulignent que la famille, en tant qu'espace, limite le développement des femmes en raison de la division sexuelle inégale du travail et du stéréotype attaché aux rôles genrés<sup>65</sup>. Bien que la situation genrée soit également reconnaissable chez les immigrées chinoises en Suisse dans leur vie post-migratoire, elles perçoivent que la famille joue également un rôle

65. Delphy, 2009 ; Bessin, 2009 ; Kergoat, 2017.

important et positif dans leur subjectivation après la migration. La famille n'est pas seulement un lieu qui limite le développement personnel des femmes, elle est aussi un espace où les femmes sont subjectivisées et individualisées.

Les rôles de genre de ces femmes sont réorganisés dans le processus migratoire en assumant leurs responsabilités envers à la fois leur famille nucléaire en Suisse et leurs familles élargies des (beaux-)parents restés en Chine. Elles respectent, la plupart du temps, les normes fondamentales de genre en mettant en avant l'enfant et l'époux et en se positionnant comme solidaires et subalternes. Cependant, il ne s'agit pas de dire qu'elles sont opprimées par ces normes; leurs subjectivités sont plutôt intériorisées par des codes moraux d'obligations sociales, culturelles et familiales. Comme Foucault le souligne, l'identification de soi est réalisée par la connaissance de soi et le souci de soi. Être sujet, c'est être auteur et maître de ses actes, mais aussi être soumis et subordonné à des forces telles que les facteurs déterminants sociaux, les contextes politiques, les normes sociales ainsi que les cultures ou les coutumes. Cette idée est fondamentale chez les immigrées chinoises en Suisse pour le processus de subjectivation. Elles se reconnaissent elles-mêmes en tant que femmes migrantes qui doivent surmonter différents défis provoqués par la migration en tant que vérité de la vie post-migratoire. Elles admettent les effets du manque de connaissance de la langue locale et de la société, ainsi que la difficulté de s'intégrer au marché de l'emploi; elles sont prêtes à se soumettre aux politiques publiques suisses. Elles se soucient des valeurs de la société suisse et cherchent à se reconstruire, même à travers les rôles traditionnels des femmes. De ce fait, dans leur vie quotidienne en Suisse, elles transforment leur conscience de soi à travers leurs réactions aux normes ou obligations sociales locales, car elles sont responsables de respecter certains rituels ou directives de la société d'accueil ou cherchent néanmoins des stratégies pour s'adapter à la société suisse dans le but d'assurer le bien commun de la famille. Par conséquent, elles se retournent vers leur rôle premier de femme au sein de la sphère familiale. En même temps, la piété filiale, qui est l'une des vertus fondamentales chinoises, façonne pour ces migrantes la manière de penser et de

se comporter en tant que (belles-)filles. Comme Foucault l'identifie, la culture et les normes sociales préexistent au sujet et les gens se les approprient en apprenant de bons moyens pour assumer leur rôle dans telle ou telle situation, tel ou tel groupe ou telle ou telle société. En ce sens, l'individualisation s'accompagne d'un réel impératif de réflexivité des normes sociales, celles-ci incitant l'individu à se comporter d'une certaine manière et non d'une autre<sup>66</sup>. Les immigrées chinoises en Suisse sont non seulement conscientes de leurs responsabilités envers leurs familles en Suisse et en Chine, mais elles réfléchissent également à la façon d'accomplir leurs différents rôles. En choisissant des actions adaptées, elles contrôlent leurs actions et réactions et négocient, le cas échéant, avec les acteur-trice-s qui conditionnent leurs pouvoirs. Enfin, leur perception de soi à travers la validation et la reconnaissance des normes sociales et les différentes activités réflexives appliquées aux enfants, à l'époux et aux (beaux-)parents façonnent la subjectivité de ces femmes et les encouragent à assumer leurs différents rôles sociaux et à devenir sujets dans le contexte de la migration.

Par cette recherche, nous voyons que la migration peut être considérée comme un espace translocal où les migrantes chinoises ont transformé leur rôle genré à certains égards dans leur vie post-migratoire par rapport à leur vie pré-migratoire. Les relations de pouvoir se reconstituent après la migration en Suisse. Sachant que le rôle de genre désigne les comportements d'une personne et que l'identité de genre renvoie à l'expérience personnelle que la personne a de soi-même, dans un espace fluide de la migration, les Chinoises réinterprètent et reconfigurent, voire renforcent parfois leur rôle et leur identité de genre à travers leur vie et les pratiques de relations translocales vis-à-vis des autres personnes de la société d'accueil et de la société d'origine, notamment les personnes de la famille. Au processus d'interaction avec les autres personnes de la famille, elles ajoutent des stratégies afin de réaliser leurs différents rôles au sein de la famille nucléaire en Suisse et de la famille élargie en Chine, ce qui favorise également leur auto-individualisation par le biais de ces différents rôles.

66. Beck, 1998; Beck et Beck-Gernsheim, 2002.

En tant qu'individus, ces femmes ne se préoccupent pas vraiment de leur développement personnel : elles situent plutôt leur développement personnel au sein de la famille. Cela se réfère à l'idée de l'exercice du souci de soi, qui est toujours réalisé par la présence de l'autre. La souveraineté de soi se manifeste plutôt dans la pratique des devoirs à l'égard des autres. De ce fait, la famille et les membres de la famille amènent ces femmes à se constituer en tant que sujets. Même si les rapports de pouvoir sont omniprésents dans tous les aspects de leur vie familiale au niveau translocal, ces femmes ne restent toutefois pas passives, quel que soit le rôle qu'elles assurent : elles sont toutes sujets de leurs actes et considèrent les autres comme des êtres nécessaires qui les poussent à se reconfigurer. Au sein des différentes relations avec les autres, les migrantes chinoises de cette recherche ne cherchent pas délibérément à s'affranchir des différents rapports de pouvoir inégaux à l'égard du genre ou de la culture. Elles assument parfois leur rôle fondamental genré et la nécessité de l'égalité paradoxale. Néanmoins, elles sont conscientes de ce qu'elles affirment comme valeur de soi à travers la réalisation des différentes responsabilités familiales. En résumé, elles s'identifient en tant que femmes, chinoises, migrantes, mais également mères bienveillantes, épouses vertueuses et (belles-)filles.

## **CONCLUSION**

Fondé sur l'analyse de différentes expériences de vie familiale des Chinoises en Suisse, ce chapitre a permis de démontrer comment elles organisent leur vie quotidienne dans l'espace privé en Suisse et comment elles assument leurs responsabilités envers les (beaux-)parents. L'analyse de leur vie liminaire en Suisse nous permet d'observer que le fait d'immigrer dans un pays où la langue et la culture sont totalement différentes de celles du pays d'origine peut entraîner non seulement des bouleversements émotionnels chez ces femmes, mais aussi des changements de statut social et professionnel. Cette période de transition est constituée de différents défis à travers lesquels les femmes se soucient d'elles-mêmes et cherchent des stratégies adéquates afin de les surmonter. Elles



s'orientent vers la recherche de valeurs, mais, à cause de contraintes structurelles, personnelles et familiales, les moyens qu'elles utilisent reposent souvent sur des normes associées à leur féminité. Par conséquent, elles se retrouvent dans leur rôle primaire de mère et d'épouse. Pour certaines enquêtées, être une mère bienveillante est considéré comme étant plus important que d'être une épouse vertueuse, et le soin aux enfants comme leur principale responsabilité. Elles se réjouissent de consacrer le plus de temps possible aux enfants.

Au sein de la relation conjugale, certaines différences dans l'organisation de la vie familiale sont apparues entre les Chinoises vivant au sein de mariages interethniques et celles vivant au sein de mariages intra-ethniques. Les femmes qui fondent une famille avec des Occidentaux sont confrontées à davantage de rapports de pouvoir inégaux vis-à-vis de leur mari que celles qui partagent le ménage avec un homme d'origine chinoise. Au sein d'un couple interethnique, le genre, l'ethnicité ainsi que la classe liée à l'occupation d'un travail rémunéré ou non façonnent ensemble la relation conjugale. Pour les femmes qui ne disposent pas d'un revenu indépendant, la dépendance totale au mari leur enlève certainement une autonomie et leur dignité individuelle est parfois attaquée directement ou indirectement par leurs maris lorsqu'elles utilisent l'argent de ces derniers. De ce fait, elles prennent souvent l'initiative de s'occuper de tous les travaux ménagers de la famille dans l'objectif d'équilibrer la contribution familiale entre époux. Celles qui disposent d'un revenu se sentent légitimées lors de l'utilisation de l'argent commun. Cependant, le pouvoir économique n'a pas une conséquence fondamentale sur la division du travail genré. En même temps, le besoin d'équilibrer les tâches au travail et à la maison peut poser des problèmes et la plupart de ces femmes choisissent également d'occuper un travail lucratif à temps partiel.

Confrontés à des différences culturelles avec un mari occidental, les épouses chinoises respectent la culture du mari, mais adoptent également des stratégies pour que celles-ci ne provoquent pas d'effets négatifs dans la vie conjugale. À travers cette analyse de l'organisation de la vie quotidienne des Chinoises dans un mariage interethnique, nous pouvons déduire que le mariage binational

remet en question la perception de la personne étrangère, souvent les épouses, que ce soit au niveau légal, culturel ou linguistique. L'altérité de ces épouses étrangères est alors renforcée. En revanche, pour les Chinoises d'un mariage intra-ethnique, en raison du statut commun d'étranger-ère et d'une culture commune, elles se perçoivent plutôt comme bénéficiant pleinement de respect du mari. Les rapports de pouvoir à l'égard du genre sont en effet dissimulés par ces femmes dans la défense du bien commun de la famille. Elles s'identifient comme cheffes de famille qui disposent, la plupart du temps, du poids le plus important dans la prise de décision concernant les affaires familiales. Même si elles ont la possibilité de distribuer le travail à leur mari, elles assument pour la plupart les responsabilités de la famille, ce qui n'assure pas décisivement la division égale du travail domestique. Quelle que soit la situation, les Chinoises ressentent plutôt une relation d'égal à égal. Cette égalité reste, pour la plupart des enquêtées, émotionnelle, car elles contestent l'existence d'une véritable égalité conjugale au niveau matériel ou économique ; elles défendent plutôt le sentiment égal. Elles s'occupent volontairement de la famille avec amour et ne considèrent pas qu'une telle division entre époux provoque une relation de pouvoir inégale lorsqu'elles reçoivent la valorisation et la reconnaissance du mari.

En assumant les tâches et la responsabilité au sein de la famille nucléaire en Suisse, les Chinoises n'ont pas non plus oublié leur responsabilité vis-à-vis de la famille restée en Chine. Elles considèrent la piété filiale comme une vertu chinoise qui les oblige à honorer leurs (beaux-)parents âgés, malgré la distance. Face à ces différents rapports de pouvoir, au niveau familial concernant la non-compréhension du mari et au niveau transnational à cause de la migration, elles rencontrent de nombreux défis lors de la mise en pratique de leur piété filiale. Pourtant, elles mobilisent toutes les ressources transnationales dont elles disposent pour assumer le mieux possible leurs responsabilités envers leurs (beaux-)parents. En même temps, elles n'hésitent pas non plus à redéfinir les responsabilités familiales envers les (beaux-)parents et les expressions de la piété filiale dans le contexte transnational, en tenant compte de toutes les possibilités et impossibilités entraînées par la migration.

Enfin, nous affirmons dans ce chapitre qu'en tant qu'actrices de différents aspects de la vie familiale au sein de leur vie post-migratoire en Suisse, même si les migrantes chinoises (re)produisent les normes de genre à certains égards, elles se reconstituent néanmoins en tant que sujets. Leurs expériences consistent plutôt en un développement de soi par les différents rôles joués au sein de la famille, en un ajustement de leur conscience de soi et en la réconciliation entre les différentes relations de pouvoir concernant le genre, la nationalité, la culture ainsi que la classe.



## 4. TRANSFORMATION DES SAVOIRS PROFESSIONNELS

Dans le chapitre précédent, de nombreuses migrantes chinoises ont mentionné que les contraintes familiales rendaient difficile la conciliation entre le travail reproductif et le travail productif dans leur vie post-migratoire en Suisse. Même si elles veulent bien trouver du travail et contribuer aux finances de la famille, par nécessité, leur rôle premier consiste souvent à s'occuper de la famille. Le développement d'un projet professionnel reste ainsi le plus souvent secondaire. Sachant que la plupart de ces Chinoises occupaient des postes de travail bien qualifiés avant l'émigration, le retour au rôle traditionnel féminin ainsi qu'au statut de sans-emploi entraîne certainement une redéfinition de leur identité. Toutefois, les responsabilités familiales les incitent à rester dans l'espace domestique<sup>1</sup>.

Leur intégration au marché de l'emploi constitue donc un problème social à résoudre. Pourtant, cette situation de non-emploi ou de sous-emploi ne vient pas seulement de leurs préoccupations familiales, mais également de la politique du marché de l'emploi local. Leur faible participation aux activités professionnelles est aussi due à la déqualification ou à la non-reconnaissance des diplômes et des expériences de travail acquis dans le pays d'origine<sup>2</sup>.

Ce retour et cette réassignation à l'espace domestique et la restriction de leur accès aux activités professionnelles constituent les

1. Ressia *et al.*, 2017; Phan *et al.*, 2015.

2. Kofman, 2000b; Purkayastha, 2005; Chicha et Deraedt, 2009.

deux faces d'un même processus qui fonctionne comme un cercle vicieux : les structures publiques handicapent le développement de leur carrière. Les difficultés à trouver un emploi correspondant à leurs compétences entraînent une perte de leur capital humain<sup>3</sup>. Or, face à ces barrières structurelles et culturelles, les femmes migrantes réagissent très activement : elles cherchent également des solutions pour les contourner afin de s'intégrer au marché de l'emploi du pays d'accueil<sup>4</sup>.

Afin de comprendre les expériences professionnelles des immigrées chinoises en Suisse, nous verrons dans ce chapitre comment les Chinoises, notamment celles qui ont immigré en Suisse par le biais du regroupement familial, subissent le problème de la déqualification au sein du marché de l'emploi local et comment elles résistent aux discriminations liées à leur genre, nationalité, langue et culture afin de redévelopper une carrière professionnelle. De plus, sachant qu'un petit nombre d'entre elles sont venues en Suisse par le travail, ou ont pu trouver du travail après leurs études en Suisse ou dans d'autres pays européens, nous verrons comment elles bénéficient du marché de l'emploi suisse pour leur développement professionnel et quelles sont les difficultés qu'elles rencontrent pour protéger leur qualification. Comment renégocient-elles leur capital humain ?

## **RÉSISTANCE À LA DÉQUALIFICATION**

Dans le contexte de l'immigration en Suisse, la qualification est l'élément essentiel qui permet aux migrantes de franchir la frontière. Seules les personnes possédant un diplôme supérieur et des ressources humaines, connaissance de la langue et capacité d'adaptation sociale, sont considérées comme qualifiées. Pourtant, être qualifiée ne veut pas dire être reconnue comme étant qualifiée par la société suisse. Les normes ainsi que les valeurs sociales et politiques influencent le degré de reconnaissance des personnes migrantes qualifiées en Suisse.

3. Raghuram et Kofman, 2004 ; Liversage, 2009.

4. Joseph, 2013 ; Koller, 2011.

Dans le cas des immigrées chinoises, seules les personnes arrivées en Suisse par le travail, ou venues tout d'abord pour y étudier avant d'y trouver du travail, sont considérées comme des personnes qualifiées. La plupart des Chinoises qui sont arrivées en Suisse en raison de la famille sont considérées comme dépendantes, leurs qualifications et compétences professionnelles étant souvent rendues invisibles par le marché du travail local. À travers les récits de leurs expériences professionnelles, il est indispensable de comprendre comment le marché de l'emploi suisse ignore la qualification des femmes chinoises. Quelles sont leurs stratégies pour contourner la discrimination liée au genre et à la nationalité afin de développer leur carrière dans un tel marché?

#### VERS LA RECONVERSION PROFESSIONNELLE

La situation de sans-emploi est très fréquente pour la plupart des immigrées chinoises au début de leur vie en Suisse. Elles ne se précipitent pas pour chercher du travail lorsque leurs enfants sont encore jeunes et dépendants. Or, pendant la longue période passée sans emploi, elles regrettent de ne pas pouvoir travailler et estiment avoir perdu une grande partie de leur qualité de vie.

Par exemple, Qingying affirme que cette situation lui donne l'impression que ses compétences professionnelles précédentes se sont progressivement affaiblies :

J'ai l'impression que j'ai déjà presque complètement oublié mes connaissances acquises dans le domaine de l'assurance, où je travaillais avant, à cause de la rupture de travail pendant plusieurs années.

Après plusieurs années cantonnée dans le rôle de femme au foyer à temps plein, Qingying décide de chercher du travail lorsque ses deux filles commencent à être indépendantes. Elle est cependant découragée par le marché de l'emploi suisse dans son domaine professionnel précédent, non seulement parce qu'elle n'a pas travaillé pendant plusieurs années, ce qui lui a enlevé une certaine familiarité avec son travail, mais également parce que le marché suisse ne reconnaît pas son diplôme et ses expériences professionnelles

précédentes en Chine. Pourtant, elle travaillait dans le secteur de l'assurance, dans lequel la Suisse a un marché très important. Une fois qu'elle a compris la situation, elle en a été très déçue :

Je croyais que je ne trouverais jamais de travail dans mon domaine. Mais je ne veux pas rester inutile, le mieux est que je change de domaine, je cherche autre chose. Sinon, je continuerai à rester sans emploi.

Elle modifie sa perception des types de travail qu'elle peut faire et s'adapte aux besoins du marché local. La plupart des femmes, comme Qingying, deviennent progressivement conscientes de la discrimination qu'elles subissent concernant la non-reconnaissance de leur qualification après quelque temps en Suisse. Certaines commencent à réajuster leurs exigences lors de leur recherche d'emploi et se reconvertissent parfois dans d'autres types de travail qui demandent moins de qualifications et procurent également un salaire moins important. Cependant, cette reconversion professionnelle pourrait entraîner non seulement un décalage entre leur niveau actuel et la position qu'elles occupaient sur le marché de l'emploi dans leur pays d'origine, mais également un déclassement social à travers une dévalorisation générale pouvant éventuellement provoquer une situation de dépendance économique<sup>5</sup>.

Feiyan, après avoir suivi son mari chinois en Suisse en 2003, a totalement changé de domaine de travail. Elle a eu le courage de recommencer à zéro :

Après une année d'apprentissage du français, j'ai commencé à chercher du travail dans tous les secteurs. Auparavant, j'étais directrice de secteur dans une banque chinoise. Il n'était pas possible pour moi de trouver un travail équivalent. Je ne parlais pas le français couramment, je ne maîtrisais pas bien l'anglais non plus. Pourquoi les banques suisses me recruteraient-elles?! Mais je ne voulais pas rester sans rien faire. Je suis allée voir une agence de travail; les gens m'ont proposé un travail dans une usine

5. Nedelcu, 2005; Chicha et Deraedt, 2009.



d'assemblage de pièces d'horlogerie. Vu que je ne voulais pas rester sans rien faire, je l'ai accepté. C'était un travail peu rémunéré, qui ne demandait aucune formation spécifique et qui était très répétitif. Pourtant, c'était mieux que rien. Au moins, ça m'a permis d'avoir un revenu.

Feiyan a mis son statut précédent de directrice de côté et s'est reconvertie dans le travail à l'usine. Passer de directrice dans le domaine de la banque à ouvrière ne signifie pas seulement une chute de son statut professionnel, mais également une chute au niveau salarial<sup>6</sup>.

Yumeng décrit ainsi la glissade drastique qu'elle a connue en arrivant en Suisse :

J'étais designer de mode à Pékin. Maintenant, je suis serveuse dans un restaurant. Au restaurant, on est mal payé. Les journées sont dures. On n'a pas un moment où on s'assoit. On doit bouger tout le temps, on sourit aux client-e-s, on les accueille, on prend leur commande et on les sert. Il faut bouger tout le temps, rester dynamique et accueillant. C'est complètement différent par rapport à mon travail avant, qui était plutôt créatif et innovant.

Les tâches du travail actuel de Yunmeng ne sont pas seulement physiquement répétitives : elles requièrent également de l'énergie émotionnelle vis-à-vis de la clientèle. Sa capacité d'assurer ce travail ne correspond pas à son niveau de diplôme, alors que son travail précédent exigeait des connaissances spécifiques et des compétences professionnelles. Son travail précédent avait une valeur beaucoup plus productive pour la société que son travail actuel, qui est plutôt un travail alimentaire.

Comme le souligne Mihaela Nedelcu dans sa recherche sur les questions de la discrimination du marché de l'emploi vis-à-vis des femmes roumaines qualifiées à Toronto<sup>7</sup>, c'est typiquement ce genre de travail que les femmes migrantes trouvent dans le pays d'accueil,

6. Ressia *et al.*, 2017.

7. Nedelcu, 2005.

c'est-à-dire des activités qui demandent un engagement physique et émotionnel et ne requièrent pas de formation supérieure dans un domaine particulier. En exerçant un tel travail, les femmes migrantes qualifiées subissent certainement une déqualification. Plus elles acceptent un travail dévalué, plus elles seront considérées comme des personnes déqualifiées et plus cela sera difficile pour elles de retrouver un travail approprié par la suite. Ce cycle vicieux est alors sans fin.

De nombreuses personnes interviewées, comme Feiyan et Yumeng, ont accepté un travail déqualifié non seulement pour apporter un deuxième revenu à la famille, mais aussi pour être intégrées au marché du travail local. Elles espèrent trouver un travail mieux rémunéré plus tard en accumulant des expériences professionnelles, même si c'est dans un domaine dévalué. Par exemple, Susu était médecin généraliste en Chine. Elle est venue en Suisse en 2006 pour rendre visite à sa tante. Elle y a rencontré son mari suisse et s'est installée dans le pays. Au début de son séjour, elle voulait chercher un travail à l'hôpital cantonal de Genève, mais son diplôme chinois de médecine n'a pas été reconnu.

On m'a dit qu'il fallait que je refasse des études de médecine ici. Mais je savais que les études de médecine ici sont trop longues et trop dures. Je n'étais pas non plus sûre d'être capable de les finir. En plus, avec mon mari, on était en train de projeter d'avoir un enfant. Reprendre les études n'était pas possible pour moi. Finalement, j'ai commencé à chercher dans d'autres secteurs.

En attendant, elle a eu son premier enfant, tout en continuant à postuler dans tous les secteurs qu'elle pensait possibles. Après de nombreuses offres, elle a enfin obtenu un poste dans une maison de retraite comme aide-soignante de nuit.

Même si ce travail ne correspond pas à mon niveau de diplôme et de compétence et qu'il a l'air pénible, je l'ai quand même accepté. En fait, j'ai fait tellement de candidatures et c'est la seule réponse positive que j'ai obtenue. Je ne voulais pas laisser cette opportunité de travail tomber à l'eau. C'était une chance pour moi de pouvoir m'intégrer au marché de l'emploi local. Avec cette

expérience, j'espère pouvoir trouver un autre travail plus intéressant et plus approprié dans le futur.

Dans l'espoir d'accumuler des expériences professionnelles en Suisse pour trouver un travail correspondant à ses compétences et moins sous-évalué, Susu s'est persuadée d'accepter cette reconversion professionnelle. C'est seulement après deux ans de travail qu'elle a eu l'opportunité de changer ses horaires de nuit pour un travail en journée.

Je suis déjà très contente de pouvoir travailler dans la journée, un peu comme les autres travailleur-euse-s qui ont des horaires plutôt normaux. De plus, j'ai maintenant un taux de travail plus important qu'avant. C'est déjà du progrès pour moi. J'espère qu'avec le temps, je pourrai trouver un travail de plus grande valeur ou même plus évalué et plus proche de mon domaine initial.

En effet, plusieurs autres femmes chinoises interrogées ont également indiqué qu'elles n'ont pas trouvé un travail approprié tout de suite, comme le montre l'expérience de Susu. Certaines occupaient des emplois temporaires, d'autres travaillaient dans des secteurs peu rémunérés. Pourtant, elles ont tenté, malgré tout, de développer leur carrière en accumulant des expériences professionnelles, comme le fait Susu.

Les expériences partagées par les Chinoises montrent que la Suisse ne possède pas vraiment de politique spécifique pour accompagner les migrant-e-s et valoriser leurs diplômes ou leurs expériences professionnelles à l'étranger. En raison du manque d'information sur la procédure de reconnaissance des titres étrangers, de nombreuses personnes migrantes, notamment les femmes, abandonnent finalement l'idée de faire reconnaître leurs diplômes et se retrouvent dans des secteurs peu payés. Étant donné que ces femmes occupent des activités déqualifiées, voire souvent informelles, leur pouvoir de négociation est restreint. Les autorités publiques du travail et de l'immigration ne sont alors pas incitées à faire des efforts pour reconnaître les qualifications de ces femmes. Le problème de la déqualification est par conséquent très fréquent chez les femmes migrantes en Suisse.

## DE LA REQUALIFICATION

La réintégration professionnelle demande souvent aux femmes migrantes d'accepter un travail moins intéressant et sous-évalué, de développer de nouvelles qualifications ou de se reconvertir dans le pays d'accueil afin de concurrencer les personnes diplômées reconnues par le marché de l'emploi local<sup>8</sup>. Face au problème de la déqualification provoquée par la non-reconnaissance du diplôme chinois, plusieurs enquêtées ont souligné l'importance de se requalifier en Suisse pour remettre leur capital humain en valeur afin de trouver un travail approprié après l'obtention du diplôme local.

Avant de venir en Suisse avec son mari chinois, Wushuang travaillait dans une entreprise américaine à Shanghai. Avec un bachelors en ingénierie de l'acier, Wushuang, dès son arrivée en Suisse, a postulé pour des emplois correspondant à son domaine d'études et de compétences. Elle a reçu plusieurs propositions d'entretiens. Pourtant, le déroulement de ceux-ci n'a pas été tout à fait satisfaisant, notamment en ce qui concernait sa connaissance de la langue allemande. Tout en continuant à candidater, elle a commencé à suivre un cours d'allemand. Entre-temps, il y a eu la naissance de sa fille. Pendant sa grossesse, sa recherche de travail a été interrompue. Elle s'est alors sentie totalement restreinte par la naissance de son enfant. Alors que ses beaux-parents leur rendaient visite, elle a pu leur demander de garder l'enfant pendant une demi-journée chaque jour afin de poursuivre ses cours de langue et de se présenter à des agences pour l'emploi.

J'allais presque tous les jours à l'agence pour voir s'ils pouvaient me proposer quelque chose. Après une bonne période, j'ai obtenu un travail qui n'était pas tout à fait dans mon domaine, mais c'était un travail de bureau à 80 %. Huit mois après, j'ai été avertie que l'entreprise devait réduire son personnel à cause de l'influence des attentats du 11 septembre 2001 sur l'économie américaine. L'entreprise m'a tout d'abord réduit mon taux de travail à 40 % pour que j'aie le temps de chercher un autre travail. Ensuite, j'ai été licenciée.

8. Mai *et al.*, 2015; Zikic *et al.*, 2010.

Après ce licenciement, Wushuang s'est retrouvée sans emploi pendant une longue période. D'une part, elle avait besoin de s'occuper de sa fille, d'autre part, elle cherchait des solutions pour être plus concurrentielle. Finalement, elle a décidé de reprendre ses études en Suisse. Sachant que certains cours sont donnés dans la langue locale, elle était consciente qu'elle n'avait pas le niveau suffisant pour suivre une formation en allemand. Afin d'assurer sa réussite, elle s'est inscrite finalement dans des études de MBA en anglais.

La formation était à temps partiel, nous avions l'alternance de cours et de stage. Mais c'était dur pour moi. Tout d'abord, je ne pouvais pas trouver de stage. Les autres personnes qui suivaient la même formation étaient plutôt des gens qui avaient déjà un poste de très haut niveau. Je n'avais rien. Mais la formation m'a permis de créer des réseaux personnels, j'ai pu enfin trouver un stage dans l'entreprise d'une personne de la formation.

Avant même l'obtention de son diplôme, Wushuang répondait déjà à des offres :

Chaque fois, j'ai mis dans le CV que j'étais en train de suivre cette formation, que j'avais eu tel cours, etc. J'ai l'impression que le fait de noter que j'aurai un diplôme suisse m'a donné plus de chance pour la convocation à l'entretien.

Après de nombreuses candidatures, Wushuang a finalement trouvé un travail comme chargée de projet, qui lui convenait bien. Lors de mon entretien avec elle, elle raconte sa deuxième expérience de licenciement.

À partir du mois prochain, je serai de nouveau sans emploi. Mais cette fois-ci, je me sens moins stressée. Je pense que je retrouverai du travail après, car j'ai maintenant un diplôme suisse et j'ai différentes expériences professionnelles. Je sais plus ou moins comment chercher un travail.

Le fait de posséder un diplôme suisse et des expériences de travail sur le marché local rend Wushuang confiante dans le fait de pouvoir retrouver un travail approprié par la suite. Elle se sent moins impuissante que la première fois. Son expérience montre qu'une requalification par un diplôme suisse permet aux femmes migrantes non seulement de trouver du travail, mais également d'être confiantes dans leur capital humain en regard des besoins de la société locale.

En effet, les femmes migrantes choisissent diverses formations pour obtenir de nouvelles qualifications. Leurs stratégies se fondent souvent sur les besoins du marché de l'emploi ainsi que sur la facilité d'obtention d'un poste potentiel après leurs études. Par exemple, Ranxiang précise que son diplôme chinois lui a posé problème pour trouver un emploi en Suisse. Après la rencontre de son mari français dans le même laboratoire de recherche en paléontologie à Pékin, elle l'a suivi en Suisse parce qu'il avait obtenu un poste de chercheur dans le musée de paléontologie du Jura en 2014. Elle n'avait qu'un diplôme de master, qui ne lui permettait pas d'avoir un travail de recherche comme son mari. Elle est restée au début sans emploi pendant plusieurs mois. Ensuite, une amie chinoise traductrice lui a demandé de la remplacer dans un cabinet de médecine chinoise.

À ce moment-là, je travaillais seulement pendant quelques heures par semaine dans le cabinet. Pour moi, c'était très peu. Bon, entre-temps, j'ai eu quelques élèves qui apprenaient le chinois avec moi. Toutes ces heures accumulées ne font même pas une journée de travail. Après, j'ai eu une proposition de travail de deux jours par semaine dans une boutique de montres. Mais c'était à Lucerne. Tu vois la distance. Depuis mon village jusqu'à Lucerne, je devais passer environ cinq heures dans le train chaque jour. Le salaire était extrêmement bas, seulement 19 fr. par heure, et il n'y avait pas de déclaration d'impôt, pas d'assurance. J'y suis allée peut-être pendant deux mois, après je me suis arrêtée, c'était pour trop peu d'argent alors que le voyage et le travail demandaient beaucoup d'énergie. Il s'agissait de cinq heures de voyage plus huit heures de travail pour la journée. Au bout d'un moment, mon état physique ne me le permettait plus.

Ranxiang a ensuite essayé de postuler chez Victorinox et à l'office de tourisme du Jura ; elle n'a reçu que des réponses négatives. Elle désespérait du marché de l'emploi local et a imaginé refaire des études. En considérant les opportunités de débouchés professionnels, elle a finalement suivi une formation de trois ans en micro-technique à l'école professionnelle technique de son village. Cette formation lui permettra d'obtenir un certificat fédéral de capacité (CFC) et de devenir mécanicienne en micromachine. Pourtant, ce titre ne correspond guère à ce qu'elle avait appris en Chine.

J'ai obtenu un master à Pékin, j'ai quand même travaillé dans la recherche. Maintenant, je reprends des études qui n'ont rien avec voir à ce que je faisais avant. C'est comme si toutes les études que j'avais faites en Chine étaient du temps perdu. Je recommence tout à zéro. Cette formation ne me permettra même pas d'obtenir un diplôme plus avancé par rapport à celui d'avant. Au contraire, le CFC que je vais obtenir n'aura même pas la valeur d'un diplôme universitaire de premier degré. J'ai l'impression que c'est plutôt une équivalence de lycée professionnel, car les élèves de ma classe sont plutôt des enfants entre 15 ans et 20 ans. J'ai déjà 35 ans. Mais je considère que le marché a toujours besoin de technicien-ne-s. Cette formation me permettra au moins de trouver un travail fixe plus tard.

Ranxiang, par ce virage professionnel, se focalise véritablement sur le fait de pouvoir trouver un travail fixe plus facilement après, même si le nouveau diplôme signifie pour elle un certain abaissement par rapport au niveau de sa qualification précédente. Ainsi, elle obtiendra un travail de technicienne, beaucoup moins qualifié que son emploi précédent. Cela signifie que la réintégration professionnelle des femmes migrantes dans le pays d'accueil nécessite parfois une réorientation et une adaptation aux besoins du marché. Leur nouvelle formation ne leur procure pas automatiquement un diplôme plus élevé, mais leur offre souvent plus de possibilités pour obtenir un travail.

Lingguang partage la même expérience que Ranxiang. En arrivant en Suisse, elle envisageait de chercher un travail de secrétaire. Comme elle avait obtenu un master en administration publique

en Chine et avait travaillé comme fonctionnaire dans le gouvernement provincial de sa région pendant plus de dix ans, elle pensait que trouver un poste de secrétaire en Suisse ne serait pas très difficile, puisqu'elle parle aussi très bien l'anglais. Or, après plusieurs candidatures, elle n'a reçu que des réponses négatives. Elle a fait part de son envie de reprendre des études à son mari. Afin d'être sûr de trouver un travail, son mari, qui possède un cabinet dentaire, lui a proposé de suivre une formation d'assistantat dentaire. Ainsi, elle pourrait travailler directement ensuite dans son cabinet.

Pendant la première année de mes études en assistance dentaire, j'étais un peu déprimée. Je ne pouvais pas accepter de reprendre les études dans un domaine dans lequel je n'avais pas du tout de connaissances avant. De plus, avec des jeunes de 17 ans dans la classe, je me sentais vieille. J'avais un master. Pourquoi me fallait-il repasser un diplôme qui est considéré comme moins qualifié?!

Petit à petit, je commençais à maîtriser les connaissances dentaires et je les ai trouvées intéressantes. Je vais à l'école trois jours par semaine et le reste de la semaine, je vais au stage. J'ai l'impression que je commence à aimer cette formation et j'apprends des choses utiles et concrètes. Je n'ai plus le sentiment négatif de résistance. Plutôt que d'accepter passivement, je prends l'initiative d'apprécier maintenant ce que je fais. Puisque je dois travailler dans ce domaine plus tard, c'est mieux d'être réaliste, de l'accepter et de l'aimer. Maintenant, je découvre un nouveau mode de vie professionnel avec de nouvelles compétences. C'est aussi quelque chose de riche pour ma vie personnelle.

Linguang explique comment elle a réussi à positiver sa situation. Bien que son choix ait été influencé par son mari et par le désir d'obtenir un emploi stable, elle fait des efforts pour bien maîtriser les connaissances afin de pouvoir reprendre une activité productive et lucrative. Il s'agit d'un processus qui lui permet de se reconnaître et de se repositionner sur le marché de l'emploi suisse. Cela favorise non seulement son avancement professionnel, mais



également sa reconstitution de soi d'une manière générale dans son nouvel environnement.

À travers ces trois expériences de requalification partagées par Wushuang, Ranxiang et Lingguang, nous pouvons identifier que leurs choix de formation ne suivent pas leurs intérêts personnels, mais répondent plutôt aux besoins de main-d'œuvre du marché du travail suisse. Toutes les trois ont choisi de reprendre des études professionnalisantes, impliquant des expériences de travail pendant leurs études. Cela leur permettra d'être plus facilement reconnues sur le marché de l'emploi local. Ainsi, la requalification ne leur permet pas forcément d'obtenir un diplôme plus élevé, mais leur demande souvent d'acquérir des connaissances dans un nouveau domaine, ce qui aboutira à une reconversion professionnelle plus tard. Les stratégies de requalification pour les femmes migrantes justifient également une non-reconnaissance des diplômes chinois en Suisse. Face à un système suisse de validation d'équivalences peu ouvert, elles s'auto-organisent en reprenant des études, en se reconstruisant une nouvelle image professionnelle, afin de retrouver une place sur le marché du travail local.

### REFUSER LE TRAVAIL SOUS-QUALIFIÉ

La requalification exige souvent de nombreux efforts de la part des femmes migrantes, du fait qu'elles doivent jongler entre leurs études, la famille et parfois le travail. Face à ce triple fardeau, la plupart des femmes migrantes renoncent à reprendre des études dans la société d'accueil. Pourtant, même en acceptant un travail sous-qualifié au début, elles n'obtiendront pas forcément un travail qualifié plus tard. De ce fait, plusieurs enquêtées ont refusé parfois d'accepter des emplois dévalorisés. Selon elles, si elles les acceptaient, il serait difficile ensuite de trouver un travail correspondant à leur niveau d'éducation ou à leur statut professionnel antérieur.

Par exemple, Meiling rapporte :

Je n'ai pas accepté la dernière proposition d'emploi temporaire que j'ai reçue en tant que caissière dans un supermarché. Je pense que si je l'accepte, les choix d'emploi ultérieurs ne seront limités qu'à ce domaine. Je suis sûre que je ne pourrais jamais trouver

un travail équivalent à celui d'avant. Je préférerais alors ne pas travailler avant de trouver un travail qualifié.

Le refus de travailler dans des secteurs sous-qualifiés en restant sans emploi constitue ainsi une stratégie de résistance à la déqualification du marché de l'emploi local. Cela signifie également le refus, de la part de ces femmes, d'un déclassement social. Or, elles doivent parfois attendre pendant de nombreuses années pour se réintégrer professionnellement par un travail qualifié. Cependant, la plupart d'entre elles acceptent mal d'être sans emploi et finissent par occuper des emplois moins sous-qualifiés, pour que cela ne porte pas atteinte à leur statut social.

Xuebing explique qu'elle a attendu six ans pour trouver un travail satisfaisant. À son arrivée en Suisse en 2009, elle s'est tout de suite mise à apprendre l'allemand et à chercher du travail. Les difficultés ne l'ont pas découragée et, dès le début, elle a décidé de ne jamais accepter un travail sous-qualifiés :

Je peux commencer dans un nouveau domaine. Je peux apprendre en tant que débutante dans des secteurs différents de mon travail précédent. Mais je ne pourrais pas accepter un travail dans le service de la restauration par exemple. En tout cas, je ne peux pas travailler dans ce domaine tout de suite. Je travaillais à l'université avant. Peut-être que je peux faire du travail de bureau, mais pas dans un restaurant ou dans un hôtel.

Un an plus tard, elle a trouvé un poste d'enseignante de chinois à l'École-club Migros dans laquelle elle donnait une fois par semaine un cours du soir. Elle a accepté cet emploi parce qu'elle ne supportait plus sa situation et qu'elle avait besoin d'argent de poche. De plus, ce travail n'est pas tout à fait un travail sous-qualifiés pour elle. Entre 2014 et 2015, elle a enseigné le chinois dans différents instituts privés et son taux d'activité a progressé de 30 à 40 %. Au cours de cette période, elle a postulé comme experte au Authorised Cambridge English Platinum Center à Zurich, parce que ce travail était proche de son travail précédent en Chine en tant que professeure d'anglais à l'université. Étant donné qu'elle

ne voulait pas perdre ses compétences professionnelles, elle a tenté sa chance. Malheureusement, elle n'a pas été embauchée. Elle a estimé qu'elle avait mal argumenté pour persuader ses interlocuteurs de recruter une personne étrangère plutôt qu'une Suisse-ssse. La question de la nationalité a été soulevée ouvertement pendant l'entretien, ce qui signifie que la valeur donnée aux ressources d'une personne ne repose pas simplement sur les compétences professionnelles, mais dépend aussi du contexte sociospatial spécifique des individus concernant leur genre et leur origine nationale et ethnique<sup>9</sup>.

Ces injustices ont attiré son attention sur la nécessité de contourner les désavantages provoqués par la non-acquisition de la nationalité suisse. Elle s'est orientée vers un travail en lien avec sa propre culture. Début 2016, elle a postulé pour devenir secrétaire dans un institut de culture et de langue chinoises auprès d'une université suisse. Après plusieurs entretiens, elle a finalement été recrutée, principalement grâce à son origine chinoise et à sa connaissance de la langue. Ayant également obtenu le certificat de niveau allemand B1 à cette époque, cela a augmenté ses chances. Même si cet emploi n'est qu'un temps partiel à 60 %, elle l'a apprécié du fait qu'il présente moins de différences par rapport à celui qu'elle avait auparavant, donc qu'il dévalue moins son statut social.

À travers ces différentes expériences de réintégration, il est important de noter que la migration n'entraîne pas systématiquement une amélioration du statut socioprofessionnel. Pour de nombreuses Chinoises qualifiées en Suisse, la migration conduit plutôt à un changement vers le bas. Il est difficile pour elles de transférer leur capital humain en Suisse, car les normes de valorisation changent d'un pays à l'autre<sup>10</sup>. Le fait que la plupart de ces femmes manquaient de connaissances de base concernant les structures sociales, politiques et économiques locales entraîne la dévalorisation de leurs titres de compétence et de leur expérience de travail<sup>11</sup>. En même temps, à cause de cette déqualification, elles sont également confrontées à la perte de confiance en soi et d'autonomie

9. Riaño, 2012.

10. *Idem*.

11. Purkayastha, 2005; Man, 2004; Liversage, 2009.

en raison du manque de ressources économiques. Pourtant, elles reconnaissent cette situation et ne l'acceptent pas sans résistance. Une renégociation du capital humain est inévitable afin de manifester leur présence sur le marché du travail. Au fil du temps, elles établissent graduellement des stratégies afin de favoriser leur carrière et de lutter contre la dévalorisation de soi à travers la société et le marché de l'emploi local.

### **GENRE ET NATIONALITÉ: UNE QUALIFICATION RECONNUE ?**

La question de la déqualification apparaît souvent pour les femmes qui émigrent de la Chine en Suisse pour des raisons matrimoniales ou de famille, et qui n'ont jamais eu d'expérience de vie à l'étranger ou de diplôme européen. Les Chinoises qui arrivent en Suisse pour des raisons de travail ou d'études, ainsi que celles qui ont obtenu un diplôme supérieur dans un autre pays européen, sont moins confrontées à ce problème de sous-évaluation. Leur qualification est plus facilement reconnue par le marché de l'emploi suisse. Le fait d'être reconnues comme des personnes qualifiées ne signifie néanmoins pas qu'elles reçoivent le même traitement que leurs collègues suisses ou masculins. Les inégalités liées au genre, à la culture ainsi qu'à la nationalité se manifestent à tout moment dans leurs vies professionnelles.

Par exemple, Fuyao, qui a été envoyée par son entreprise multinationale en Suisse, nous dit qu'elle est confrontée à de nombreuses injustices du fait qu'elle est étrangère :

Je montrais toujours mon côté très dynamique et motivé au travail, car je suis une étrangère, je représente moins de concurrence pour mes collègues européens. Quand il y a une promotion dans l'entreprise, c'est rare qu'ils promeuvent une femme étrangère. Souvent, la chance est donnée à mes collègues hommes européens. Par contre, lorsqu'ils réduisent le personnel, il y a toujours une tendance à licencier tout d'abord les femmes et les étrangères-s. Du coup, je ne me demande même pas si je serai promue un jour. La priorité pour moi est de garder mon poste actuel.

Son témoignage fait état d'une discrimination à l'égard de la nationalité souvent vécue par les employé·e·s étranger·ère·s en Suisse. Malgré la reconnaissance de leurs qualifications, elles rencontrent plus facilement et fréquemment le problème du licenciement. Les deux expériences de licenciement de Wushuang, citées plus haut, montrent également que quand il y a un licenciement de masse dans une entreprise suisse, les personnes étrangères sont les premières à être concernées. De ce fait, ils/elles se préoccupent moins de leur promotion que de la stabilité du travail. Les efforts que Fuyao a faits sur son lieu du travail ont eu d'abord pour objectif d'assurer son emploi. La promotion reste secondaire, même si elle demande depuis plusieurs années un changement à son entreprise.

Pour de nombreuses femmes migrantes, avoir un travail qualifié n'est pas l'objectif final, elles mettent en place également un plan professionnel par lequel elles souhaiteraient avancer dans leur carrière grâce à la reconnaissance de leurs compétences par une promotion. Pourtant, elles sont souvent déçues : les hommes et les locaux sont souvent préférés. Ce phénomène nourrit des préjugés sur le fait que les femmes migrantes seraient moins ambitieuses, ne prendraient pas d'initiative pour participer à la concurrence professionnelle et voudraient simplement assurer la stabilité du travail. Ainsi, les employeur·e·s, souvent des chefs d'entreprise masculins, renoncent à prioriser les employées migrantes. Leurs capacités d'assurer une responsabilité et un savoir-faire différents en raison de leur origine sont souvent remises en question au moment de la promotion. Wanqing le reconnaît :

J'ai perdu plusieurs opportunités de montrer ma capacité professionnelle à cause de mon identité féminine, malgré mon diplôme obtenu en Angleterre. J'ai demandé à être responsable de projet plusieurs fois et chaque fois il y avait des collègues masculins qui le demandaient en même temps. Finalement, c'est toujours eux qui ont reçu le travail. Après, j'ai compris la situation. Ils [les supérieurs] te voient comme une femme et une personne minoritaire, ils pensent que tu es moins capable de faire le travail. Ça m'est déjà arrivé plusieurs fois. J'ai vraiment ressenti cette discrimination. À un moment donné, ça enlève de la confiance en soi. Je leur ai

même dit ouvertement « Je suis capable », mais chaque fois ils me disent qu'ils ont un autre travail à me donner. Bon, en tant que femme et étrangère, on peut te dire que c'est bien d'avoir un travail de type « col blanc » au bureau, mais dix ans plus tard, tu peux te retrouver toujours sur le même poste sans avoir connu de changement et d'évolution.

Cette discrimination ressentie par Wanqing est à l'intersection du genre et de l'ethnicité. Elle limite son développement professionnel. Bien qu'elle pense changer de travail, Wanqing estime qu'elle rencontrerait le même problème dans un autre milieu. De plus, si elle change de travail, elle risque de devoir faire face au chômage pendant un certain temps et de ne pas trouver quelque chose de convenable et satisfaisant. Pour éviter les injustices, elle planifie plutôt de créer sa propre entreprise pour faire du commerce entre la Chine et la Suisse.

Huiyan partage la même expérience de stagnation professionnelle. Après sept ans de travail dans son entreprise, elle occupe toujours le même poste :

Déjà, le domaine où je travaillais était majoritairement masculin. Pendant sept ans, je voyais mes collègues masculins plus ou moins changer de position. Plusieurs ont eu des promotions très importantes. Je ne pense pas que je travaillais moins bien qu'eux. Mais en tant que femme avec deux enfants, plusieurs fois mon chef a fait exprès de m'enlever la responsabilité au nom de mon bien-être et de celui de ma famille. Au début, je pensais que c'était gentil de penser à moi, à mes responsabilités familiales et au fait que l'entreprise se préoccupait de mes charges en me donnant moins de travail et de responsabilités. Mais, petit à petit, j'ai eu l'impression qu'ils oubliaient presque ma capacité professionnelle. Quand il y a de nouvelles tâches ou de nouvelles responsabilités, il pense automatiquement à mes collègues masculins. Mais s'ils ne me donnent pas de responsabilités, comment puis-je améliorer ma situation professionnelle?!

Huiyan a donc décidé de changer de travail. Grâce à ses expériences dans une entreprise suisse reconnue dans le monde entier,

elle a été engagée chez UBS dans le secteur de l'informatique. Pourtant, ce changement ne lui a pas apporté un réel avancement professionnel :

Au début du changement, il y a eu de la nouveauté. Mais, pendant plusieurs années, je suis restée sur le même poste. Cette situation m'a fait aussi douter de mes capacités. Cinq ans après, j'ai l'impression de voir la suite de mon travail qui sera toujours le même. J'avais envie de changer à nouveau.

Par le biais d'un problème mental dont souffre sa deuxième fille, elle a découvert le secteur des thérapies neuro-rétroactives, souvent utilisées pour aider les enfants dans son cas. Elle s'est alors reconvertie dans ce domaine : elle a passé un brevet et ouvert un cabinet en 2014. Son cabinet thérapeutique lui a non seulement donné la possibilité de développer sa carrière et ses capacités professionnelles librement, mais lui a également permis de soigner des enfants qui rencontraient le même problème que sa fille. Elle constate l'importance de ce travail, qui lui permet de s'épanouir totalement au contact des enfants et de leurs parents.

Bien que les Chinoises hautement qualifiées soient reconnues par le marché de l'emploi suisse, leur intégration professionnelle est néanmoins façonnée par des normes de genre, des jugements ethniques et des préférences de nationalité. Les structures genrées et ethnicisées génèrent des traitements différenciés, qui ont des répercussions sur leurs performances et leurs trajectoires professionnelles et qui retardent et empêchent le transfert de leurs compétences et de leurs ressources vers le lieu du travail<sup>12</sup>. En tant que femmes migrantes qualifiées, elles représentent l'«autre» pour l'entreprise lors d'une promotion, du fait de leur rôle traditionnel de genre : elles correspondent moins aux images préconçues d'un statut professionnel relativement important. On présume qu'elles sont mal adaptées aux exigences des postes à responsabilités et aux perspectives professionnelles. Être «autre» ne se traduit pas positivement, mais de manière discriminante. À travers ces récits, je soutiens avec Yvonne

12. Grigoleit-Richter, 2017.

Riaño que la plupart des femmes migrantes hautement qualifiées ne peuvent appartenir à une « élite » que sur le plan éducatif, leur position sur le marché du travail suisse restant marginale<sup>13</sup>.

Les Chinoises qualifiées que j'ai interrogées subissent souvent une perte de statut dans la société suisse, à cause d'une déqualification sur le marché de l'emploi et d'un traitement injuste sur leur lieu du travail, provoqués par la discrimination sociale à l'égard de leur genre et de leur origine nationale et ethnique. Face aux injustices, elles adoptent différentes stratégies pour renégocier leur capital humain au sein du marché de l'emploi et reconstruire leur vie professionnelle en Suisse. Elles prennent non seulement l'initiative de réajuster leurs projets professionnels en répondant aux besoins du marché et de l'entreprise, mais s'appuient aussi sur leur niveau d'éducation, sur leur capital culturel et social acquis durant le processus de la migration, afin de négocier leur position sur le marché du travail suisse.

Fonder sa propre entreprise est souvent considéré comme une solution permettant d'éviter la non-reconnaissance de leurs compétences professionnelles ou les traitements injustes qu'elles subissent en raison notamment de leur origine et de leur genre. De nombreuses femmes migrantes choisissent ainsi de monter leur propre affaire afin de contourner les défis rencontrés sur le marché de l'emploi, car la Suisse manque de politique d'intégration professionnelle en amont.

### **S'ETHNICISER SOI-MÊME**

Lorsqu'on parle de commerces ethniques tenus par les personnes issues de la migration, on se réfère particulièrement à la restauration et à la vente de produits ethniques. Or, les commerces ethniques tenus par les migrant·e·s concernent des secteurs de consommation très divers. Ceux-ci ne s'adressent pas seulement aux clientèles ethniques, mais également aux autochtones<sup>14</sup>. De plus, ces commerces présentent aussi des avantages pour la

13. Riaño et Baghdadi, 2007.

14. Raulin, 2000.



population de la même communauté ethnique, notamment en ce qui concerne l'accès à l'emploi<sup>15</sup>. Cependant, rares sont les personnes migrantes qui ont les ressources et la possibilité de fonder leur propre affaire : la plupart d'entre elles sont plutôt des salariées sur le marché de l'emploi local. Examinons alors les différents types de travail, indépendants ou salariaux, occupés par les migrantes chinoises qui mobilisent leur agentivité culturelle.

#### DEVENIR ENTREPRENEUSE

Les recherches sur le phénomène du travail indépendant des migrant·e·s ont tendance à se concentrer sur les particularités qualitatives et les caractéristiques spécifiques de leur travail. La recherche de Robert Fairlie et Bruce Meyer sur le travail indépendant de 60 groupes ethniques aux États-Unis souligne que l'origine ethnique reste un facteur déterminant du travail indépendant des migrant·e·s, notamment en ce qui concerne le domaine et le type de travail<sup>16</sup>. D'après les expériences des migrantes chinoises en Suisse interrogées pour cette recherche à ce sujet, nous distinguons principalement trois types de travail indépendant : le restaurant ethnique, le cabinet de médecine traditionnelle chinoise et l'entreprise favorisant des collaborations entre la Suisse et la Chine. Ces trois catégories ne révèlent pas spécialement de séparation genrée entre les hommes et les femmes. En d'autres termes, il ne s'agit pas de secteurs de travail particulièrement féminins. Cela vient confirmer que ces femmes sont des actrices importantes qui cherchent et utilisent toutes les ressources disponibles et possibles pour développer leurs propres affaires.

En outre, étant donné que les migrant·e·s sont confronté·e·s généralement aux restrictions du droit à l'accès à une activité individuelle et aux méconnaissances de la structure de création des entreprises, on constate que le travail indépendant peut servir d'indicateur d'intégration, voire prouver l'intégration des migrant·e·s dans la société d'installation. La recherche de Juhasz Liebermann et leurs collègues<sup>17</sup>, citant Veysel Özcan et Wolfgang Seifert<sup>18</sup>,

15. Edwards *et al.*, 2016.

16. Fairlie et Meyer, 1996.

17. Juhasz Liebermann *et al.*, 2014.

18. Özcan et Seifert, 2000.

montre que les entrepreneur-euse-s étranger-ère-s qui ont créé leur propre affaire après l'obtention des ressources nécessaires sont souvent les personnes ayant pris en considération le marché et l'emplacement: elles ont donc montré qu'elles connaissaient la structure et les caractéristiques de la société d'accueil. De ce fait, nous pouvons évaluer le degré d'intégration sociale des immigrées chinoises qui deviennent entrepreneuses à travers leur connaissance du fonctionnement de la création entrepreneuriale en Suisse. Il est alors intéressant d'examiner pourquoi elles s'orientent vers le développement de leurs propres activités indépendantes et refusent ou abandonnent le choix d'être employées, et comment elles mettent en avant leur culture chinoise dans leurs propres affaires économiques.

Le choix de la restauration comme premier secteur d'activité indépendante s'est opéré de façon quasi naturelle chez les travailleur-euse-s indépendant-e-s issu-e-s de la migration. Ces migrant-e-s possèdent souvent des savoir-faire culinaires fondés sur des spécialités de leur culture d'origine, qui trouvent souvent un écho favorable auprès de la clientèle issue de la même communauté ainsi que de la société d'accueil. Néanmoins, tous et toutes les migrant-e-s n'ont pas la volonté d'ouvrir un restaurant. Après tout, cela demande des connaissances, de l'expérience et même de la patience. Dans cette recherche, seule une enquêtée, Peijia, a partagé son expérience autour d'un projet de restauration. Mentionnons d'ailleurs que ce sont souvent les migrants masculins qui détiennent un restaurant, les femmes migrantes travaillant plutôt en tant que serveuses.

Peijia, 56 ans, possède un restaurant chinois avec son mari à Winterthur. Avant sa venue en Suisse par le biais du mariage en 1981, elle occupait un poste de banquière en Chine. En raison de son peu de connaissance de la langue locale ainsi que de la non-reconnaissance de son diplôme, Peijia a travaillé tout d'abord dans une pâtisserie. Lorsqu'elle a eu des enfants, il est devenu beaucoup plus difficile pour elle de se reconvertir dans un domaine de travail qualifié. Elle est donc restée dans le secteur de la restauration. À la fin des années 1990, elle a ouvert son propre restaurant chinois avec le soutien de son mari, dans le but d'avoir une situation économique plus intéressante et un travail indépendant. Travailler avec son mari avec un même emploi du temps facilite son organisation

familiale, même si cela ne lui a pas permis de réduire son temps de travail. Elle contribue beaucoup à la gestion de leur entreprise. Elle confirme que son restaurant connaît un grand succès grâce à son travail dur, et que sa situation financière s'est bien améliorée.

Je ne pensais jamais pouvoir avoir un statut économique si élevé en Suisse. Maintenant, j'ai une maison, j'ai une voiture, j'ai également acheté de nombreuses propriétés, c'était quelque chose à quoi je n'osais pas penser avant parce que j'étais très pauvre, notamment quand mon mari et moi travaillions tous les deux dans le restaurant de ma belle-sœur. On avait beaucoup de difficultés financières. Quand tu es salarié, tu ne gagnes jamais autant.

L'expérience de vie professionnelle de Peijia reflète la situation réelle de nombreuses Chinoises qui ne trouvent pas de travail correspondant à leur niveau d'éducation et de compétence professionnelle et qui acceptent de travailler dans le domaine de la restauration afin d'avoir un salaire. Comme Peijia le souligne, elle était exploitée par son employeur en travaillant dur et en recevant un bas salaire. Pour sortir de cette situation et avoir un revenu plus important, elle a ouvert son propre restaurant. Elle ne peut éviter complètement le problème de l'exploitation, mais, dans ce cas, il s'agit d'auto-exploitation. En tant que responsable de sa propre affaire, Peijia a tendance à mélanger un peu sa vie privée et son travail, qui déborde parfois sur son temps privé. Néanmoins, le fait de pouvoir travailler avec son mari avec un même rythme de vie fait qu'elle se sent moins exploitée et plus joyeuse, car sa démarche est volontaire et c'est elle qui en a le profit.

De plus, créer sa propre affaire n'a pas seulement pour objectif d'avoir un revenu plus important, mais aussi de devenir son propre patron et d'exercer un pouvoir de décision dans la façon de mener son entreprise. Ainsi, elle devient l'actrice principale qui décide et gère la progression de son affaire. Elle favorise le recrutement de Chinois-e-s issues de la migration qui rencontrent les mêmes difficultés qu'elle à ses débuts. Actuellement, elle se concentre moins sur ses bénéficiés : avant de partir à la retraite, elle a changé de stratégie de gestion.

Je pense qu'il ne faut pas toujours se référer à l'argent. Tout d'abord, nous avons des client-e-s fidèles, il faut continuer à faire de la bonne cuisine à ces gens. Ensuite, j'engage les personnes qui veulent travailler, notamment les Chinois-e-s qui ont des problèmes pour trouver un travail en Suisse. Enfin, je commence à faire des cours de cuisine chinoise dans mon restaurant pour toutes les femmes chinoises de notre région qui veulent apprendre à bien cuisiner. On se réunit une fois toutes les deux semaines le dimanche matin dans notre restaurant pour faire la cuisine ensemble. J'ai persuadé mon mari de me laisser la cuisine entière pour l'activité. Enfin, c'est une occasion pour elles de se connaître à travers cette activité et d'apprendre à faire des plats chinois en plus.

Elle profite de son restaurant pour réunir d'autres femmes chinoises de la région en organisant des activités culinaires. Cela ne manifeste pas seulement son besoin de vie communautaire, mais également sa volonté d'offrir un espace aux personnes dont elle comprend les difficultés liées à la vie en Suisse. Ses activités de partage avec d'autres femmes chinoises montrent également qu'elle s'identifie comme appartenant à la catégorie des Chinoises en Suisse, confrontées à de nombreux problèmes socio-économiques et culturels.

Après avoir connu différents environnements de travail dans le secteur de la restauration jusqu'à la fondation de sa propre affaire, Peijia a non seulement atteint l'indépendance économique, ses gains matériels lui ayant même permis d'améliorer son statut social, mais elle a également atteint un niveau d'indépendance et d'autonomie élevé, car elle a su prendre les bonnes décisions. Son parcours de vie démontre pleinement son parcours vers l'indépendance professionnelle. Néanmoins, son activité en lien avec l'art culinaire chinois se fonde essentiellement sur sa culture et son origine. Ainsi, pour se développer, les migrantes ont besoin de profiter des caractéristiques de leur identité culturelle d'origine.

Un autre secteur dans lequel les migrantes chinoises développent une nouvelle niche économique en Suisse concerne la médecine traditionnelle chinoise (MTC). La recherche de Marylène Lieber montre que de plus en plus de praticiennes et praticiens

ressortissants chinois sont venus en Suisse depuis quelques années<sup>19</sup>. Il est logique de penser que ces Chinois·e·s éduqué·e·s en Chine selon un cursus universitaire officiel trouvent un avantage à ouvrir des cabinets de MTC. Cependant, en réalité, ces personnes restent essentiellement employées, les propriétaires des cabinets étant principalement des locaux ou des Chinois·e·s qui vivent déjà en Suisse.

Qisi est venue en Suisse en 2000 par le mariage transnational et s'est installée avec son mari suisse à Zurich. Pendant de nombreuses années, elle a travaillé dans des secteurs sous-qualifiés : tout d'abord, à cause de la barrière linguistique, elle a été femme de ménage chez une amie de son mari qui est banquière. Lorsqu'elle a commencé à parler l'allemand, une autre amie chinoise lui a proposé de travailler dans un restaurant chinois. Après quelques années passées dans des domaines différents de sa formation initiale de médecin généraliste, elle a commencé à réfléchir à investir un secteur proche de la médecine : en 2012, elle s'est ainsi reconvertie dans la physiothérapie chinoise (*Tui na*).

Pour me remettre dans le coup, j'ai suivi une formation de physiothérapie en Suisse pour revoir un peu la théorie. Je croyais que ça durerait simplement quelques jours ou quelques semaines, mais finalement ça m'a pris un an pour finir la formation. Après, je suis allée dans des cabinets de médecine chinoise pour la mise en pratique. En 2014, j'ai ouvert mon propre cabinet de physiothérapie chinoise. Même si le travail est aussi dur, je travaille au moins pour moi-même et je ne suis pas exploitée par les autres.

Afin d'avoir plus de revenus et de ne pas être exploitée par les autres, Qisi s'est réjouie de se lancer comme indépendante. En même temps, cela lui permet de sortir de la situation de déqualification et de se rapprocher de sa profession initiale de médecin. Elle n'est pas la seule personne à avoir ouvert un cabinet de MTC sans avoir de formation dans le domaine dès le départ. Zhongling se trouve dans la même situation. À cause de ses enfants, elle a attendu avant de chercher du travail. Dès que son deuxième fils a commencé

19. Lieber, 2012.

la crèche, elle a prospecté dans le domaine de la traduction, du fait qu'elle maîtrisait déjà très bien la langue allemande. Son premier emploi, dans un cabinet de médecine traditionnelle chinoise à Bâle, lui a permis de faire de la traduction entre les patient-e-s et le praticien chinois, qui ne parlait pas la langue locale. Après deux ans, elle s'est lassée de ses conditions de travail peu satisfaisantes :

Le patron m'a fait un contrat à 40 %, mais il comptait bizarrement. Par exemple, on devait compter une journée comme 20 % de travail. Mais pour lui, si entre 13h et 15h il n'y avait pas de patient, il ne comptait pas ces heures dans le taux de travail. De plus, des fois, je répondais au téléphone pour expliquer aux personnes qui demandaient des renseignements et il ne comptait pas ça non plus dans mon taux de travail. Je lui ai dit de nombreuses fois que cela n'avait pas de sens. Mais la situation n'a jamais changé. Finalement, je lui ai présenté ma démission.

Zhongling s'est montrée très critique vis-à-vis de cette situation :

J'ai toujours l'impression que les patrons chinois aiment bien exploiter leurs employé-e-s chinois-e-s. C'est comme si on ne pouvait pas trouver d'autre travail à l'étranger et qu'on devait seulement compter sur eux. C'est trop absurde.

Par la suite, Zhongling a travaillé comme traductrice dans un cabinet de MTC à Zurich. En 2011, elle a pu finalement ouvrir son propre cabinet et devenir patronne. Elle n'a pas tout de suite fait des bénéfices : n'étant pas elle-même praticienne, elle a dû recruter du personnel. Le loyer, les charges ainsi que les salaires absorbaient presque tous ses revenus. Sans se décourager, et seulement à partir de 2013, ses bénéfices et ses affaires se sont améliorées d'année en année. Elle confirme une croissance économique stable de son cabinet depuis 2015. En même temps, elle a toujours été respectueuse des droits de ses employé-e-s.

Je donne le bon nombre de jours de congés à mes employé-e-s. Même pour les personnes à temps partiel, je calcule le nombre

de jours de congé auxquels elles ont droit. Je ne fais pas comme mon ancien patron qui comptait les heures. Si une personne salariée vient au cabinet même quand il n'y a pas de patient·e, elle est quand même au travail, même si elle ne travaille pas véritablement. C'est quand même du temps consacré au cabinet. [...] J'avais des périodes de déficit, mais j'ai toujours payé le salaire à mes employé·e·s à temps. C'est l'essentiel.

À travers ces récits, nous pouvons remarquer que les entrepreneur·euse·s de cabinets de MTC ne sont pas forcément des praticiens et praticiennes. Pourtant, grâce à leur culture chinoise ainsi qu'à leur sensibilité à cette médecine spécifique au pays d'origine, les migrant·e·s chinois·e·s comme Qisi et Zhongling s'investissent beaucoup. Leurs expériences antérieures ainsi que leurs connaissances et compréhension de ce secteur les ont forcément encouragées à créer leur propre affaire. Ainsi, l'établissement de cabinets de MTC est une stratégie afin de sortir des dilemmes et des injustices rencontrées dans leur expérience professionnelle en tant qu'employées.

Si les restaurants chinois et les cabinets de MTC sont des activités qui portent d'évidentes caractéristiques ethniques chinoises, favorisant les immigré·e·s pour développer leur propre affaire, d'autres entreprises qui promeuvent des collaborations entre la Suisse et la Chine montreront des caractéristiques culturelles chinoises de manière moins ouverte. Ce sont des entreprises qui se concentrent davantage sur le service et la communication. Dans cette recherche, deux enquêtées ont souligné leur volonté de faire grandir les relations entre la Chine et la Suisse.

Wanqing, arrivée en Suisse en 2012, a voulu fonder sa propre affaire pour établir des liens entre la société chinoise et la société suisse, et résister aux discriminations qu'elle avait subies dans son travail. Une autre enquêtée, Huazheng, arrivée en Suisse également par le mariage transnational, a fondé sa propre entreprise de *consulting* en vue de favoriser les collaborations sino-suisse. En effet, comme les autres femmes entrepreneuses chinoises qui sont tout d'abord engagées par les autres, Huazheng n'a pas non plus démarré son entreprise tout de suite, malgré son master américain

en économie et gestion. Elle a d'abord travaillé en tant que salariée pendant de nombreuses années, dans une pâtisserie, puis dans une industrie en tant qu'ouvrière.

Lorsque Huazheng a démissionné de son dernier poste de cheffe de production, elle ne savait pas quel serait son prochain emploi. Elle se demandait comment établir des liens entre la Suisse et la Chine. Après des renseignements pris sur la création d'entreprise en Suisse, elle a fondé une agence de *consulting* qui s'applique à fournir des services en matière de collaboration interculturelle, notamment entre la Suisse et la Chine. Son origine chinoise et sa culture hybride sont les éléments fondamentaux qui l'ont décidée à travailler dans le domaine interculturel sino-suisse.

Je suis heureuse de mon travail actuel. Je n'avais jamais montré mon atout d'être Chinoise au sein de mon travail précédent pendant les douze dernières années (tout d'abord en tant qu'ouvrière dans une entreprise de fabrication de disjoncteurs et ensuite en tant que cheffe de production dans la même entreprise). Tout mon travail concernait plutôt les terrains suisse, européen, américain, mais pas chinois. Personne ne me regardait comme une Chinoise. Il me manquait cette appréciation. Mais maintenant, j'ai soudainement découvert que j'étais fière de pouvoir utiliser mon origine et ma culture chinoises pour aider certaines entreprises suisses à établir des relations avec les entreprises chinoises. En même temps, j'explique aux entreprises chinoises comme c'est agréable de travailler avec les entreprises suisses en montrant ma propre expérience de travail. À travers mon entreprise, j'ai constaté que ma valeur sociale se manifeste plus clairement. Je suis aussi plus sûre de mon positionnement social non seulement dans la société suisse, mais également dans la société chinoise. Il me semble que j'ai retrouvé mon « moi » de nouveau, enfin un moi fondé sur ma culture d'origine, un vrai moi peut-être.

Grâce à son enthousiasme et à son attitude sérieuse au travail, Huazheng a réussi à établir de nombreuses collaborations entre les entreprises suisses et chinoises. Lors d'une rencontre avec le président de l'Association des horlogeries de Shenzhen, elle a proposé d'établir



des coopérations, puis finalisé un jumelage entre Berne et Shenzhen. Elle confirme en disant :

J'espère pouvoir promouvoir davantage l'amitié sino-suisse dans la suite de mon travail.

Ces trois catégories d'entrepreneuriat que les immigrées chinoises pratiquent en Suisse exemplifient bien la manière dont elles s'y prennent. La création d'entreprise est une alternative d'insertion économique et sociale pour les migrant·e·s, face à diverses discriminations<sup>20</sup>. De plus, ces activités entrepreneuriales mettent en évidence des caractéristiques ethniques culturelles : il s'agit de fonder l'entreprise sur les spécificités culturelles chinoises, même si la clientèle ne se limite pas seulement aux Chinois·e·s. À partir des expériences partagées par les enquêtées, nous pourrions affirmer que cette agentivité culturelle permet aux femmes de développer une autonomie économique et professionnelle. En même temps, leur choix de se développer essentiellement à travers des spécificités chinoises permet à la fois une intégration et une segmentation professionnelle qui favorisent ensemble leur autonomisation tout en restant « autres » pour la société et pour le marché suisse.

#### LANGUE CHINOISE : UN CAPITAL POUR LE DÉVELOPPEMENT PROFESSIONNEL

Le savoir-faire culturel chinois sert de ressource aux migrantes chinoises pour fonder leur propre entreprise. Les femmes qui n'ont pas les moyens ou l'idée de créer leur propre affaire mobilisent également leur capital culturel, soit pour initier une activité en rapport avec leur identité culturelle, soit pour trouver un emploi dans des secteurs qui demandent d'être Chinois·e ou de connaître la culture chinoise. Or, la langue peut jouer un rôle important dans ce processus : elle n'est pas seulement un symbole d'identité, elle devient également un outil professionnel. Comme les précédentes recherches l'ont montré, la connaissance culturelle et la maîtrise de la langue offrent des opportunités aux professeurs de langue de

20. Song-Naba, 2015.

pays anglophones dans les pays non anglophones<sup>21</sup>. Les immigrées chinoises en Suisse ont aussi pu profiter de leur avantage culturel à l'égard de la langue chinoise pour développer leur vie professionnelle. Nous allons voir maintenant comment elles s'y prennent pour se créer ou chercher du travail à travers trois catégories d'activité: la traduction, l'enseignement de la langue chinoise et la vente.

Comme l'expérience de Zhongling le montre, de nombreuses Chinoises ont travaillé comme traductrices dans un cabinet de médecine traditionnelle chinoise au début de leur vie professionnelle en Suisse. Comme ce travail nécessite des compétences linguistiques (plutôt que physiques), il est moins dévalué qu'un travail ouvrier ou un travail dans un restaurant. Les femmes chinoises le choisissent volontiers lorsqu'elles sont confrontées aux problèmes de marginalisation sur le marché de l'emploi suisse.

Par exemple, Xiaofu apprécie son emploi de traductrice dans un cabinet de MTC, qu'elle occupe depuis plus de dix ans. Son travail à 80 % lui permet d'avoir un salaire correct, mais aussi d'avoir du temps pour bien prendre soin de ses enfants. Il lui permet d'atteindre d'un seul coup le double objectif (*Yi ju liang de* 一举两得) de combiner la vie privée et la vie professionnelle. La plupart des femmes qui choisissent ce travail prennent également en considération ce double avantage.

Le travail de traductrice ne se limite pas simplement au domaine de la médecine chinoise. Avec le développement des relations sino-suisse, de plus en plus de Chinois·e·s s'intéressent à la Suisse et souhaitent la visiter. De nombreuses entreprises chinoises cherchent à collaborer avec les sociétés suisses. Quelles que soient leurs raisons, les Chinois·e·s demandent souvent une personne de même origine sur place pour les aider à traduire pendant leur séjour. Yilin explique qu'elle reçoit souvent des client·e·s chinois·e·s qui lui demandent ses services pour visiter des entreprises de montres.

J'ai été présentée par des ami·e·s du travail pour faire de la traduction en chinois pour les personnes riches qui viennent de Chine et

21. Farrer, 2014; Tzeng, 2010; Van Laer et Janssens, 2017.

qui veulent visiter des entreprises de fabrication de montres. J'ai eu aussi des personnes qui voulaient créer leurs propres montres ; il faut traduire lorsque l'horloger leur explique le processus. Mais ce n'est pas un travail fixe, c'est vraiment sur demande quand il y en a besoin.

Bien que Yilin n'ait pas de diplôme de traductrice et qu'elle ne maîtrise pas tous les termes techniques, elle est capable de traduire correctement dans sa langue maternelle. La plupart des enquêtées racontent avoir vécu des expériences de traductrice en chinois pendant leur vie en Suisse, pour occuper leur temps libre lorsqu'elles n'avaient pas de travail fixe. Bien qu'elles n'aient souvent pas de diplôme, elles sont des intermédiaires capables d'établir la conversation entre Chinois et locaux, car elles sont Chinoises et maîtrisent l'une des langues locales.

Tout comme ces dernières, les enseignants de chinois en Suisse se considèrent comme professionnellement moins dévalués que s'ils avaient un travail dans un secteur exigeant force physique et compétences techniques. Cet enseignement, assuré par des Chinoises, se présente de deux manières selon les expériences partagées par les interviewées de cette recherche. Certaines d'entre elles enseignent dans un institut en tant que salariée ; d'autres s'organisent elles-mêmes pour donner des cours privés.

Nianci, une ancienne professeure d'anglais en Chine, est devenue professeure de chinois après son arrivée suite au mariage avec son mari suisse en 2008. Elle a commencé par apprendre le français. Comme il lui restait beaucoup de temps libre, elle a cherché un travail temporaire pour s'occuper.

J'ai en effet pensé à travailler dans un supermarché en tant que caissière ou à faire des petits boulots pendant quelques heures chaque jour, mais je n'avais pas non plus un niveau de français très élevé. Ensuite, il y a eu un institut privé créé par la communauté chinoise à Lausanne pour enseigner le chinois aux enfants, notamment aux enfants des immigré-e-s chinois-e-s en Suisse, qui recrutait une personne chinoise pour donner des cours de langue, mais seulement quelques heures le mercredi et le samedi. J'ai alors postulé.

Nianci a obtenu ce poste et a progressivement apprécié ce travail. Une année après, son niveau de français s'est considérablement amélioré. Elle a alors voulu augmenter son taux de travail, ce qui n'a pas été possible, car l'institut dans lequel elle donnait les cours ne fonctionnait pas à temps plein. Elle a envisagé de chercher un autre travail :

J'ai regardé les annonces sur internet. Finalement, j'ai découvert, sur le site de Swissinfo une proposition de travail à l'ONU pour enseigner la langue chinoise. Comme j'ai déjà eu des expériences dans l'enseignement du chinois, lors de mon entretien à l'ONU, j'ai pu montrer les méthodes que j'utilisais. J'ai finalement été acceptée.

En tant que professeure de chinois en Suisse, Nianci considère que son statut professionnel et social n'a pas fondamentalement changé. Le problème principal réside plutôt dans le taux et le type d'emploi : elle est payée à l'heure, alors que son poste d'enseignante d'anglais en Chine était un travail à temps plein. Elle raconte :

Même à l'ONU, le contrat n'est pas stable. Du fait que les personnes partent souvent en mission, il arrive qu'elles ne soient pas assez nombreuses pour apprendre la langue : par exemple, en dessous de cinq personnes, le cours sera annulé pendant trois mois. Du coup, je signe un contrat tous les trois mois et le travail est compté en heures. Plus je donne de cours, plus mon salaire sera élevé. Mais le gros problème est que je n'ai pas d'assurance sociale avec ce genre de contrat.

Nianci fait part des inconvénients rencontrés à cause de son contrat précaire. De plus, étant donné qu'elle habite loin de Genève, elle perd beaucoup de temps en trajets : elle planifie tous les cours le mardi ou le jeudi pour que le déplacement soit rentable, pour bien organiser son temps et assurer ses autres enseignements à Lausanne.

Plusieurs personnes partagent la même expérience que Nianci. La plupart d'entre elles soulignent qu'elles aiment leur travail, notamment dans les écoles ou les classes organisées pour les

enfants d'immigré·e·s chinois·e·s en Suisse. Ce travail ne leur apporte pas seulement un revenu, mais également une occasion de transmettre leur culture et leur langue maternelle aux descendant·e·s de Chinois·e·s en Suisse. Par exemple, Xiaozhao, mariée avec un homme d'origine chinoise en Suisse, reconnaît l'importance de transmettre à sa fille la langue et la culture chinoises.

Elle-même enseigne dans un institut :

Tout d'abord, cela me permet d'avoir un peu d'argent de poche. Ensuite, je me sens utile dans la transmission de notre culture à la génération suivante. Même si ces enfants ne vivent pas sur le territoire chinois, il est important pour eux de parler leur langue maternelle correctement, de comprendre notre culture et notre histoire chinoise.

Xiaozhao également ne reconnaît pas seulement l'aspect économique de son travail, mais aussi sa valeur sociale, soit permettre aux enfants de développer leur identité chinoise. En effet, avec l'augmentation de la communauté chinoise en Suisse, l'organisation des écoles de langue est en plein essor<sup>22</sup>. Le besoin d'enseignant·e·s de chinois augmente constamment, ce qui génère des opportunités de travail pour les femmes chinoises.

En dehors des cours organisés par les écoles, de nombreuses femmes auto-organisent des cours privés chez elles pour enseigner le chinois afin de s'occuper. Par exemple, Baiqian, professeure d'anglais dans une université chinoise avant son arrivée en Suisse, explique qu'elle a tout d'abord donné des cours de chinois à ses deux enfants. Très vite, les ami·e·s de ses enfants ont également voulu apprendre le chinois avec eux, ce qu'elle a accepté. Son enseignement n'est pas reconnu socialement comme un travail, mais lui donne tout de même un petit revenu. En même temps, il lui permet de gérer son temps pour s'occuper de sa famille et de ses enfants. En attendant de trouver un travail fixe adapté et que ses enfants grandissent, c'est une activité économique qui lui permet de concilier ses tâches domestiques et son travail.

22. Lieber et Lévy, 2013.

Xingzhu suit le même chemin et fait les mêmes constats que Baiqian. Ses tarifs sont modestes, mais malgré un revenu instable, elle pense que cela lui permet de retrouver une certaine autonomie économique vis-à-vis de son mari.

À travers les témoignages de plusieurs enquêtées sur leurs expériences de l'enseignement de la langue chinoise en Suisse, nous constatons que bien que l'enseignement du chinois ne soit pas un emploi stable, il est pourtant considéré comme un travail moins dévalué qu'un travail physique comme celui de serveuse en restauration ou de femme de ménage. En même temps, la flexibilité de cette activité permet aux femmes de s'occuper de la famille et des enfants sans avoir de problème. C'est pour ces nombreuses raisons que l'enseignement du chinois est apprécié par ces femmes qui ne trouvent pas un travail correspondant à leur niveau d'éducation ou à leurs précédentes expériences professionnelles. Cependant, cette activité reste invisible, notamment pour celles qui pratiquent les cours privés, car, la plupart du temps, elles ne déclarent pas leur revenu : leur statut officiel reste par conséquent « sans emploi ».

Bien que les activités de traduction et d'enseignement de la langue chinoise constituent plutôt un travail instable et à temps partiel, cela ne signifie pas pour autant que toutes les activités où les femmes mobilisent leur langue maternelle présentent la même caractéristique de précarité. En raison de l'augmentation du nombre de touristes chinois en Suisse ces dernières années, le marché de la consommation a de plus en plus besoin d'agents de vente pour les différents magasins locaux. Cela entraîne un nombre considérable de postes de travail, notamment dans les magasins de produits luxueux.

Zhiruo partage son expérience de travail de vendeuse dans une boutique de produits luxueux. À la suite d'un mariage transnational, elle s'est installée à Zurich avec son mari en 2012 et a eu un enfant tout de suite. Comme elle avait fait des études de commerce international, quand son fils a eu 3 ans, elle a planifié de chercher un travail dans ce domaine. Son diplôme chinois n'étant pas reconnu, elle n'a reçu aucune réponse positive à ses candidatures. Ce n'est qu'en 2016 qu'elle a reçu une offre comme vendeuse dans une boutique à l'aéroport de Zurich. Elle justifie ainsi son choix pour ce travail :

En effet, j'ai une amie chinoise qui travaille chez Hermès à Zurich. Elle a eu ce travail du fait que la boutique recrutait une personne parlant le chinois. Bien sûr qu'elle devrait occuper un travail plus intéressant que vendeuse, mais avec les difficultés d'intégration professionnelle, le travail de vendeuse est déjà un travail relativement fixe et qui peut lui donner un revenu stable. En me référant à son expérience et après plusieurs réponses négatives à mes candidatures dans le domaine du commerce, j'ai commencé à être consciente du fait qu'il faudrait que je joue un peu mon atout de la maîtrise des langues dans ma recherche d'un travail, comme l'a fait mon amie. Étant donné qu'il y a de plus en plus de Chinois-e-s qui vivent en Suisse ou qui visitent la Suisse, les boutiques suisses ont l'intention d'attirer leur consommation. S'il y a des vendeur-euse-s chinois-e-s dans les boutiques, les client-e-s chinois-e-s seront mieux servi-e-s.

Deux autres enquêtées de cette recherche travaillent comme vendeuses dans des magasins de montres suisses. Elles ont toutes mentionné l'avantage d'être Chinoises et de parler la langue pour obtenir le poste. Pourtant, elles se plaignent du fait que le marché de l'emploi ne valorise que leur langue maternelle, et non leurs expériences professionnelles antérieures, ni leurs diplômes. Aux yeux du marché du travail local, leur image de Chinoise est plus importante que leurs compétences techniques.

Ces trois catégories d'activités qui apportent des bénéfices économiques aux immigrées chinoises en Suisse à travers la mobilisation de la langue chinoise montrent que cette dernière est un capital culturel important pour leur développement économique. Face à la déqualification et à l'instabilité du travail sur le marché de l'emploi suisse, ces femmes s'appuient sur leur culture pour s'autocréer des postes de travail ou chercher à répondre aux besoins du marché afin de gagner une meilleure autonomie économique. Elles cherchent à résister aux injustices sociales pour retrouver leur valeur personnelle et professionnelle. Cependant, cela témoigne du fait qu'elles subissent une certaine ségrégation.

Dans cette section, nous avons abordé les migrantes chinoises en tant que minorités et victimes impuissantes sur le marché de

l'emploi suisse. Ces dernières mobilisent leur capital culturel pour affirmer leur capacité à surmonter les obstacles structurels dans leur vie professionnelle. La création d'activités indépendantes ou d'entreprises ainsi que l'occupation d'emplois dans des secteurs qui requièrent la langue chinoise ne révèlent pas seulement qu'elles ont bien la capacité de mobiliser des ressources culturelles, mais témoignent également d'un problème de ségrégation. D'anciennes recherches supposent que les migrant-e-s qui deviennent indépendant-e-s ou entrent dans une niche ethnique peuvent subir une ségrégation professionnelle<sup>23</sup>. De ce fait, nous identifions que les migrant-e-s peuvent vivre dans une marginalisation: ségrégation professionnelle continue, non-reconnaissance du marché de l'emploi local, entrée dans une niche économique ethnique ou culturelle, auto-emplois, emplois dans des domaines en lien avec leur origine (ce qui les distingue des autres travailleur-euse-s local-e-s). Néanmoins, les recherches antérieures n'ont pas mis en avant une intersectionnalité du genre, de nationalité et d'ethnicité dans le phénomène de la ségrégation professionnelle subie par les migrant-e-s. Nous avons non seulement comblé ce manque scientifique, mais également souligné que la ségrégation professionnelle subie par ces femmes migrantes les conduit également vers un processus d'altérisation vis-à-vis du marché du travail local.

### **DÉVELOPPEMENT DE L'E-COMMERCE FÉMININ SUR WECHAT**

À cause des différentes contraintes illustrées ci-dessus, la plupart des immigrées chinoises en Suisse se trouvent en situation de sans ou sous-emploi instable, donc économiquement vulnérables, et se positionnent comme étant inférieures aux niveaux statutaires social et familial<sup>24</sup>. Bien qu'elles subissent diverses discriminations sur le marché du travail et se retrouvent dans une situation professionnelle relativement impuissante, elles ne renoncent néanmoins pas à résister à cette injustice: elles cherchent d'autres solutions au-delà du marché local traditionnel pour sortir de ce dilemme

23. Jones *et al.*, 1992; Juhasz Liebermann *et al.*, 2014.

24. Ratcliff *et al.*, 2014.



professionnel et changer leur situation économique. Pour atteindre cet objectif, de nombreuses enquêtées pratiquent le commerce en ligne (*Wang luo dai gou* 网络代购) en utilisant de multiples fonctions de la plateforme numérique chinoise WeChat.

En effet, à cause du développement de l'économie de marché en Chine, de plus en plus de consommateur-trice-s chinois-e-s choisissent d'acheter des produits étrangers de bonne qualité et haut de gamme. Cela encourage une activité de vente de produits étrangers sur internet, souvent par des Chinois-e-s qui habitent ou qui voyagent à l'étranger. Les consommateurs et consommatrices chinoises reconnaissent cette activité économique en la désignant par un nouveau terme, « *Wangluo daigou* 网络代购 – l'achat par procuration en ligne ». Il s'agit d'une activité à but lucratif dans laquelle l'agent-e de commerce achète des produits sur un marché étranger selon les besoins de ses client-e-s, ou vend directement depuis une plateforme de vente en ligne. L'agent-e peut envoyer ces produits en Chine par courrier international, ou les apporter directement quand il ou elle voyage dans le pays. Cette personne gagne une certaine somme grâce à la différence entre le prix d'achat et le prix de vente.

En considérant les taxes élevées sur les produits de luxe importés de l'Europe en Chine, les achats par procuration en Chine sont de plus en plus sollicités. Les produits suisses tels que les montres haut de gamme, les cosmétiques ou même les articles pour les mères et les enfants sont les principaux produits commandés par les Chinois-e-s en ligne, car leurs prix chez eux peuvent être deux fois plus élevés qu'en Suisse. De nombreuses migrantes chinoises profitent dès lors de ce nouveau phénomène de consommation pour développer leur e-commerce sur WeChat en tant qu'agentes d'achats par procuration. À travers leurs expériences, on peut constater que WeChat est devenu la plateforme la plus importante permettant d'effectuer des transactions en ligne grâce à ses diverses fonctionnalités.

Meiling souligne qu'elle a commencé l'e-commerce sur WeChat par hasard. Elle raconte que quelques années auparavant, sa meilleure amie en Chine lui a demandé des informations sur les produits maternels et infantiles. Elle lui a proposé d'essayer le lait en poudre qu'elle avait utilisé pour ses deux enfants. Elle a fourni son

amie tout d'abord, puis les amies de celle-ci, qui ont commencé également à vouloir les mêmes produits. Finalement, elle est devenue une agente d'achat de produits infantiles pour ses ami-e-s en Chine en utilisant WeChat comme outil de communication et de transfert d'argent. Elle parle de l'avantage de faire de l'achat par procuration sur WeChat en soulignant :

Tout se passe sur WeChat. J'ai juste à acheter les produits dans le magasin et à les envoyer par la poste quand j'ai du temps libre, car je dois m'occuper de mes enfants quand ils ne sont pas à l'école. Ce n'est pas une affaire difficile et c'est flexible au niveau du temps.

Étant donné que ce travail ne nécessite pas un temps fixe et complet, il est idéal pour les femmes comme Meiling qui ont des enfants en bas âge et qui peuvent profiter de leur temps libre pour le faire. De plus, non seulement WeChat offre une facilité de communication en temps réel sans coût économique entre les personnes qui achètent et les agent-e-s d'achat, mais sa fonction pratique pour le transfert d'argent rend également les paiements plus rapides et sécurisés. Comme le dit Meiling, tout processus de transfert d'argent peut être effectué sur la plateforme et arriver sur son compte chinois.

Au début, Meiling achetait les produits seulement pour ses ami-e-s et les membres de sa famille en Chine. Ensuite, les transactions se sont développées. De ce fait, elle a décidé d'étendre son activité :

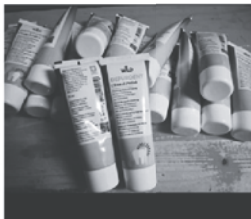
Avant, j'avais seulement quelques commandes chaque semaine. J'achetais les produits et je les envoyais par colis international en Chine. Maintenant, j'ai de plus en plus de client-e-s recommandé-e-s par mes connaissances en Chine. Je suis obligée de changer de mode de fonctionnement. J'ai loué un local dans mon immeuble résidentiel pour stocker les produits. Vu que j'achète souvent le même produit laitier infantile, j'ai pu obtenir une réduction à la pharmacie qui me le fournit. J'ai pu également devenir VIP de la poste, car j'envoie souvent des colis internationaux. Avant, je faisais ça sans vraiment compter le bénéfice que je recevais.

Maintenant, je déclare mon revenu auprès du service des impôts ; je suis comme une travailleuse indépendante : je paie les charges comme les autres salarié-e-s. Comme ça, je pourrai avoir une retraite.



最近试了“御膳”几款产品，质地轻薄，适合干皮，敏感肌肤，保湿效果强大。❤️

👍👍👍 Commentaire



双十一前囤货清单，我打打擦手，擦手霜的香味好闻，用起来很清爽，质地轻薄，保湿效果强大。❤️

👍👍👍 Commentaire



Holte Bio 1 2 3

Holte Bio 1 2 3

👍👍👍 Commentaire

Meiling se réjouit de son activité d'e-commerce de *Daigou*, car il lui permet d'avoir un revenu considérable chaque mois : elle a ainsi retrouvé son indépendance économique au sein de la famille.

Elle publie souvent les informations de ses produits sur la page « *Moments* » de la plateforme WeChat pour attirer les client-e-s de son cercle d'ami-e-s en Chine. En observant ses publications, on remarque que sa page est devenue une sorte de vitrine de ses produits (voir les images ci-dessus)<sup>25</sup>.

Elle ne publie pas seulement des photos de produits. Elle affiche également des vidéos ou des photos prises directement lors de ses achats ou au moment de l'emballage avant l'envoi<sup>26</sup>. Sachant que le phénomène de la vente de contrefaçons est assez fréquent sur le marché chinois, le fait de publier ces photos ou vidéos permet aux client-e-s d'identifier l'authenticité de l'origine suisse de ce qu'elle propose et instaure une confiance.

L'observation de ces publications permet de reconnaître les catégories de produits que les migrantes chinoises qui pratiquent

25. Sources: capture d'écran des publications de « *Moments* » de Meiling sur la plateforme WeChat: 18 avril 2017.  
 26. Sources: capture d'écran des publications de « *Moments* » de Meiling sur la plateforme WeChat: 11 novembre 2017.



l'e-commerce sur WeChat vendent le plus. Par exemple, Meiling se focalise essentiellement sur la vente de lait en poudre pour enfant de la marque Bimboan. En même temps, elle vend occasionnellement des produits de beauté selon les besoins de ses client-e-s. Comme elle, beaucoup de Chinoises proposent une catégorie principale de produits avec lesquels elles travaillent, qu'elles accompagnent parfois d'autres propositions annexes.

De manière anonyme, Jingwen montre à ses ami-e-s sur WeChat qu'elle peut obtenir la plupart des catégories de montres en Suisse à un prix raisonnable et beaucoup plus intéressant qu'en Chine. Elle publie toutes les photos de montres disponibles pour attirer l'attention de ses éventuel-le-s client-e-s sur sa page « Moments ».

En plus d'accompagner d'une ou plusieurs photos sa page « Moments », elle rédige souvent une légende en chinois pour décrire l'intérêt, pour les client-e-s, de lui acheter des montres: les réductions qu'elle propose sont souvent très intéressantes. Par exemple, sur les deux publicités montrées ci-contre, les légendes des photos ne désignent pas simplement les caractéristiques de la montre disponible, mais proposent également des prix intéressants avec un taux de réduction particulier. En plus, elle met parfois en avant le court délai de livraison, autre avantage pour les client-e-s.

En observant les annonces de produits suisses sur les pages « Moments » de Meiling et Jingwen ainsi que d'autres exemples de Daigou, nous identifions quatre types de produits avec lesquels les Chinoises choisissent de faire de l'e-commerce sur WeChat.



30 sec



10 sec



**Chopard火到不行的萧邦5钻款自动机械蓝盘爆款到店! 原价5680€ 好折扣!**

**Traduction de la légende**  
Montre Chopard, le modèle actuellement le plus apprécié, avec 5 diamants, cadrant bleu, automatique, est désormais disponible. Le prix au magasin est de 5680€, mais ici, vous trouvez une bonne remise. ©



**欧米伽 特价 73折 全包后4款入现货。不用等 秒发**

8 élément(s)

**Traduction de la légende**  
Montre Omega, 4 modèles, prix spécial à 73 %, toutes charges comprises, pas besoin d'attendre, l'envoi est immédiat.

Il s'agit de produits de luxe haut de gamme comme les montres, les bijoux et les sacs, les produits de maternité et infantiles, les produits de santé, notamment les compléments alimentaires, ainsi que les cosmétiques. Les stratégies commerciales de ces femmes se fondent souvent sur la recommandation à leurs client·e·s d'acheter des produits de bonne qualité, avec lesquels elles ont fait de bonnes expériences, en particulier en ce qui concerne les produits de beauté et pour enfants.

Suite à des problèmes de qualité et de sécurité du lait en poudre pour les enfants sur le marché chinois ces dernières années, les familles préfèrent recourir à l'importation pour des questions de sécurité et d'hygiène. Cela entraîne une ouverture du marché,

dont profitent les femmes chinoises en Suisse : elles proposent à leurs client·e·s chinois·e·s des produits qu'elles ont expérimentés et évalués comme sûrs. De nombreuses femmes ont commencé l'activité de *Daigou* avec les produits de maternité et infantiles, et ont poursuivi ensuite avec d'autres catégories de produits. La diversification des produits est une stratégie gagnante de l'e-commerce sur WeChat. Cependant, certaines femmes comme Meiling ont également dû trouver d'autres pistes pour aller plus loin dans leurs affaires de *Daigou*.

Jingwen, par exemple, a ajusté plusieurs fois ses stratégies. Étant donné que les montres sont généralement chères, elle a souvent peur qu'elles ne se perdent si elle les envoie par courrier international en Chine. De plus, les colis risquent d'être retirés à la douane chinoise du fait qu'il y a souvent des problèmes de taxes avec le *Daigou*. Au début, elle envoyait ses produits par colis international. Petit à petit, elle a pu abandonner cette manière de faire :

J'ai découvert la ligne de vol direct entre Genève et Pékin de la compagnie Air China. Je leur ai demandé un service spécial pour envoyer mes produits à Pékin. Nous avons maintenant établi une collaboration à long terme. Les collègues d'Air China prennent les produits directement et font même le nécessaire pour passer la douane ou payer les taxes, je ne m'inquiète plus du problème de perte ou de paiement de taxe en Chine.

Comme elle a généralement la possibilité d'avoir les montres à des prix intéressants, elle préfère payer un service et les taxes à la douane afin d'assurer que les montres arrivent à bon port.

Meiling et Jingwen ont toutes les deux élaboré et adapté des politiques concrètes en fonction de la taille et des besoins de leurs activités d'e-commerce. Leur activité *Daigou* peut être considérée comme la principale affaire qui leur rapporte un revenu important : c'est devenu leur métier. En réalité, les femmes chinoises engagées dans l'activité de *Daigou* en Suisse ne pratiquent pas à la même échelle que Meiling et Jingwen. Elles limitent la quantité d'envoi de chaque commande, car les colis de petite taille ne

sont généralement pas taxés par la douane chinoise. Toutefois, leurs profits sont conséquents. Meifang précise qu'elle n'a pas l'intention de développer l'activité de *Daigou* sur une plus grande échelle :

J'aimerais tout simplement avoir un peu d'argent de poche. Sur chaque commande, je gagne peut-être quelques centaines de yuans (RMB). Mais ça rend service à mes ami-e-s en Chine et ça m'occupe pendant mes moments libres dans la journée lorsque mon fils est à l'école.

La majorité des Chinoises qui s'engagent dans l'e-commerce n'ont pas réellement pour objectif de gagner un revenu supplémentaire et d'améliorer véritablement la vie de la famille. Elles partagent le même état d'esprit que Meifang : elles ne considèrent pas cette activité comme une véritable occupation lucrative et elles ne déclarent pas non plus leurs revenus auprès du service des impôts comme Meiling le fait, puisqu'il est loin d'être comparable à un salaire normal suisse. De ce fait, cette activité ne constitue qu'une économie parallèle pour la plupart d'entre elles.

Bien qu'elles aient principalement pour objectif d'occuper leur temps libre et d'avoir de l'argent à soi, certaines d'entre elles s'épanouissent dans cette activité aussi parce qu'elle leur permet de retrouver leurs valeurs professionnelles : Mochou et Meiling travaillaient dans le domaine du commerce et du marketing en Chine. Grâce à l'activité de *Daigou*, elles sont contentes de pouvoir remobiliser leurs compétences professionnelles. Pendant l'entretien, Mochou montre sa page de publication des « *Moments* » sur WeChat en disant avec fierté :

Regarde cette annonce de produit ; c'est même assez professionnel, comme une vraie publicité à la télé. Je travaillais dans le secteur du marketing avant, je sais comment faire de la publicité pour attirer les client-e-s, je connais leur mentalité de consommation [...]. En effet, c'est peu important pour moi de gagner de l'argent, l'essentiel est que je sois occupée. De plus, je mobilise mes connaissances et mes compétences pour acheter

des produits de bonne qualité et à bon prix pour ma famille et mes ami-e-s en Chine. C'est important pour moi. Grâce à ça, je retrouve ma valeur pour la société, en tout cas pour la Chine.

Grâce à ces expériences dans le *Daigou*, les immigrées chinoises améliorent continuellement leur modèle d'e-commerce transnational afin d'éviter les risques et d'élargir l'échelle de leur affaire. Elles développent graduellement un travail de niche en partageant les informations sur les produits, pour que toutes leurs compatriotes ayant envie de faire cette activité en profitent. Plusieurs enquêtées ont mentionné qu'elles connaissaient Jingwen et ont demandé de l'aide pour trouver des montres quand elles avaient des commandes. Elles partagent également les informations sur les produits que Jingwen publie sur sa page de «*Moments*» avec leurs client-e-s, en proposant un prix supérieur, afin d'augmenter leurs marges. Jingwen le confirme en disant :

Des fois, je partage également leurs informations de produits pour aider à vendre un peu, car j'ai un cercle d'ami-e-s et de client-e-s plus grand, et ça aide à diffuser les informations et à vendre au plus vite ces produits.

Ce partage entraîne une amélioration économique générale pour toutes, car elles rencontrent les mêmes difficultés dans leur recherche d'emploi et s'entraident pour s'en sortir.

Même si elles déclarent que cela n'a pas d'importance si elles ne gagnent pas beaucoup d'argent, cette activité leur permet d'avoir des contacts et d'être occupées pendant leur temps libre, de se revaloriser et d'obtenir une satisfaction, car elles fournissent des produits sains et de bonne qualité à leurs compatriotes en Chine. Plusieurs d'entre elles ont également reconnu que leurs gains ont amélioré directement ou indirectement leur statut dans la famille ainsi que dans la société. Elles ne dépendent plus totalement de leurs maris et certaines obtiennent même une indépendance économique totale. Elles sont pleinement actives et se réalisent totalement.



Les affaires sur WeChat constituent un nouveau modèle de développement économique pour les femmes chinoises, leur permettant de contourner les défis posés par le marché suisse. Elles résistent ainsi face à toutes les injustices qu'elles ont vécues sur le marché du travail local. En même temps, ce développement d'un savoir-faire économique au-delà du marché local signifie également une mise à l'écart professionnelle et sociale. Il favorise, dans une certaine mesure, une stabilité de leur développement économique. Pourtant, ce succès économique ne leur permet pas forcément de pérenniser leur nouveau statut, car celui-ci dépend, en fin de compte, de la politique d'immigration locale et du marché de l'emploi local.

Enfin, pour revenir à la question de la marginalisation professionnelle, le développement de l'e-commerce sur WeChat fait également état d'une ségrégation ethnique. Même si la recherche d'Étienne Piguet montre que la ségrégation ethnique ne constitue pas la preuve évidente d'une économie ethnique en Suisse<sup>27</sup>, l'e-commerce auquel les Chinoises en Suisse ont participé consiste en une sorte d'économie genrée et ethnique à l'échelle transnationale.

## **CONCLUSION**

Dans ce chapitre, nous avons montré différentes expériences de discrimination professionnelle, dues à une déqualification des immigrées chinoises en Suisse. Les insuffisances en matière d'intégration professionnelle vis-à-vis des immigrées, ainsi que les discriminations à l'égard du genre, de la nationalité et de la « culture » concernant l'emploi, compliquent la recherche d'un travail adéquat pour les Chinoises qualifiées. Face à ces défis, elles développent de nombreuses stratégies de contournement. Certaines d'entre elles acceptent un travail sous-qualifié en espérant pouvoir cumuler des expériences professionnelles afin de trouver un travail approprié plus tard. Quelques-unes acceptent une formation dans un domaine différent de leur premier cursus afin d'augmenter leurs

27. Piguet, 1999, 2005, 2010.

chances de réussir. Un petit nombre d'entre elles résistent totalement à cette non-reconnaissance en refusant de chercher un travail sous-qualifié et en tentant de conserver leur statut professionnel précédent. Pour un nombre limité d'entre elles, la qualification a été reconnue et elles ont pu trouver un travail adéquat. Cependant, elles sentent toujours une différence, un danger, voire des injustices sur leur lieu de travail à cause de leur genre et de leur nationalité étrangère. Elles vivent un processus complexe d'altérisation par la société suisse. C'est aussi pour ces nombreuses raisons que plusieurs d'entre elles ont créé leur propre affaire afin d'éviter l'exploitation ainsi que les injustices. Cela génère toutefois une importante marginalisation professionnelle dont elles peuvent parfois souffrir. Pour sortir de ce dilemme, elles ont choisi parfois de mobiliser leur capital culturel comme ressource principale, soit pour développer leur propre activité économique comme travailleuses indépendantes ou entrepreneuses, soit pour exercer une activité en tant que salariées, ou encore en organisant des activités économiques informelles clandestines : l'enseignement du chinois ou le développement de l'e-commerce sur WeChat.

Quelles que soient les mesures qu'elles prennent, ces femmes révèlent malgré tout leur capacité à avoir une autonomie totale en faisant leurs propres choix afin de résister à la force dominante et pour obtenir plus de richesse. Cependant, malgré ces stratégies, elles ne parviennent pas à se libérer totalement des diverses oppressions évoquées dans cette recherche. Leurs « stratégies » restent contraignantes, notamment lorsqu'elles utilisent leurs avantages culturels, ce qui les maintient dans cette altérisation évoquée plus haut. Pour ne pas perdre leur autonomie et leur capacité professionnelle, elles savent se responsabiliser, négocier malgré les contraintes et assurer le processus de subjectivation et de devenir sujet, même si cela ne les conduit pas vers une grande puissance économique, sociale et professionnelle. En effet, le phénomène de la ségrégation professionnelle qui entraîne leur vulnérabilité ne disparaît pas complètement.

## 5. DEVENIR SUJET-MIGRANT TRANSLOCAL

La vie familiale et la vie professionnelle permettent aux immigrées chinoises d'établir des relations étroites avec la société locale et d'appréhender les habitudes socioculturelles afin de mieux s'adapter. Ces contacts entraînent inévitablement un processus d'intégration qui nécessite l'apprentissage de la langue locale, la connaissance du fonctionnement de la société, ainsi que la participation active aux activités socio-économiques et culturelles. Les recherches précédentes<sup>1</sup> sur la migration ont mis en évidence de possibles conflits culturels entre les migrant-e-s et la société d'accueil dans ce processus d'intégration. En effet, ces derniers doivent parfois abandonner certains modes de pensée et comportements du pays d'origine, adopter de nouvelles façons de vivre afin de mieux s'intégrer<sup>2</sup>, tout en maintenant leur attachement à leur culture d'origine : cela peut provoquer des sentiments d'ambivalence et d'instabilité. De ce fait, on peut affirmer que les identités des migrant-e-s sont continuellement construites, reconstruites et négociées au cours de leur intégration dans la société d'accueil.

En migration, le concept de l'intégration est largement adopté, cependant il reste compliqué, contesté et souvent mal défini<sup>3</sup>. Dans le discours universitaire, il décrit la rencontre entre les personnes migrantes et la société d'accueil sur les aspects structurel, social, culturel, civique et politique, ainsi que sur la question identitaire<sup>4</sup>. Au sujet de cette question, le discours politique utilise des

1. Hack-Polay, 2008 ; Statham, 2016 ; Anthias et Yuval-Davis, 1995.

2. Rack-Polay, 2008.

3. Spencer et Cooper, 2006 ; Spencer, 2011 ; Wiewiorka, 2011.

4. Spencer, 2011 : 203.

indicateurs clés dans le but d'éviter des situations de marginalisation des populations étrangères ou de recenser la population étrangère à travers son niveau d'intégration. Néanmoins, il reste critiquable du fait que ces mesures ou indicateurs sont spécifiques au pays d'accueil et ne tiennent pas compte des impacts du transnationalisme sur les processus d'intégration. La recherche de Janine Dahinden montre également que les théories de l'intégration des migrant·e·s, elles non plus, ne tiennent pas suffisamment compte des structures complexes et fusionnées qui combinent des éléments du processus d'incorporation des migrant·e·s d'une part et des formes transnationales d'identification et d'appartenance d'autre part<sup>5</sup>. De ce fait, je vais montrer qu'il y a une interdépendance entre le processus d'intégration et la transnationalité pour les migrant·e·s. En même temps, cette intégration ne doit pas se limiter, au niveau politique, à des indicateurs et des appréciations subjectives individuelles des migrant·e·s, mais implique également une acception des personnes étrangères de la part des personnes locales. Pour examiner l'intégration des migrantes chinoises, notamment en ce qui concerne l'appartenance identitaire et la culture, je soutiens l'idée que leur subjectivité transnationale et leurs formes transnationales d'identification ne sont pas en conflit avec la société suisse, mais caractérisées par des notions d'hybridité ou de cohabitation culturelle.

En effet, la (re)construction et la négociation des identités des migrant·e·s reposent sur leur intégration dans la société d'accueil à toutes les échelles de vie post-migratoire : aux niveaux socioculturel local, communautaire ethnique et transnational. Comme le soutiennent Floya Anthias et Gabriella Lazaridis, les migrant·e·s sont activement impliqué·e·s dans trois localités, à savoir le pays d'installation, le pays d'origine et les groupes de migrant·e·s transnational·e·s ou les réseaux sociaux qui relient les deux autres<sup>6</sup>. C'est aussi pour cette raison-là que Nina Glick Schiller identifie les personnes issues de la migration comme transmigrant·e·s<sup>7</sup>.

À travers les analyses de différentes expériences de vie des enquêtées de cette recherche aux niveaux familial et professionnel, nous

5. Dahinden, 2009, 2012.

6. Lazaridis et Anthias, 2000.

7. Glick Schiller, 1997 ; Glick Schiller *et al.*, 1992.

pouvons constater que les Chinoises ont constamment reconstitué leur identité pour mieux s'adapter à la société suisse. Ainsi, le réseau personnel est le facteur le plus important non seulement dans leur intégration sociale, mais également dans le processus de (re)construction et de négociation de leur identité post-migratoire. En effet, en s'adaptant à des conditions de vie marquées par la vulnérabilité et l'insécurité, elles n'effectuent pas seulement un réajustement de leurs croyances et représentations genrées et culturelles, mais maintiennent également de nombreuses identités nationales et ethniques pour exprimer leur résistance face aux situations politiques, économiques et culturelles qui les englobent<sup>8</sup>. Ces femmes jouent un rôle important dans la présentation et la recréation de la culture, ainsi que dans la formulation de nouveaux modèles d'interaction sociale, non seulement dans la société d'accueil, mais également au sein de la communauté du pays d'origine<sup>9</sup>. Il s'agit bel et bien là du processus d'identification de soi à travers l'interaction sociale dans trois localités<sup>10</sup> que Gabriella Lazaridis et Floya Anthias décrivent.

Nous mobiliserons, dans ce chapitre, le concept d'identité, afin d'examiner le processus de subjectivation des immigrées chinoises en Suisse dans leur vie post-migratoire via l'image qu'elles veulent donner d'elles-mêmes. En effet, le concept d'identité pour les migrant-e-s saisit les dynamiques impliquées dans la négociation des frontières culturelles et ethniques dans la société d'installation<sup>11</sup>. Les identités ethniques, pour ces migrant-e-s, impliquent des croyances communes : elles sont historiquement définies par un sentiment de temporalité et de continuité qui les distingue des autres identités sociales présentes dans la société d'accueil<sup>12</sup>. Pourtant, les recherches contemporaines montrent plutôt que les groupes ethniques ne sont pas des entités culturelles délimitées auxquelles les gens appartiennent naturellement, mais des constructions sociales qui émergent d'interactions sociales continues entre les migrant-e-s

8. Buijs, 1993.

9. Okeke-Ihejirika, 2009.

10. Lazaridis et Anthias, 2000.

11. Verkuyten, 2005, 2018 ; Green et Staerklé, 2013.

12. Sani, 2008.

et le groupe majoritaire et au sein même du groupe de migrant-e-s<sup>13</sup>. Leurs identités sont donc le produit à la fois d'une définition des autres et d'une autodéfinition.

À travers les relations avec les autres à un niveau translocal, dans le cas de la migration, la négociation des identités des migrant-e-s concerne par exemple les pressions normatives pour se conformer aux obligations (comme le maintien des traditions culturelles) et aux attentes des personnes ou des groupes externes. Ces négociations touchent toute interaction interpersonnelle<sup>14</sup>. En conséquence, les caractéristiques, croyances ou pratiques associées à un groupe ethnique donné peuvent changer avec le temps dans l'interaction avec les autres au cours de la vie post-migratoire. En tant que migrant-e-s transnational-e-s, un ensemble compliqué et ambivalent d'«imagination» de soi en relation avec le lieu, les gens et les attentes socio-culturelles participe à la construction de soi par la négociation des identités. De ce fait, je constate que l'identification de soi par son identité ethnoculturelle constitue une stratégie pour les immigrées chinoises afin de bien se connaître. Cette reconnaissance de leur différence est une source d'affirmation d'une certaine subjectivation.

Afin de comprendre les capacités des Chinoises à se confronter aux valeurs, normes et codes helvétiques lors de leurs interactions avec les Suisses et d'autres personnes, nous allons examiner ici la négociation des identités des Chinoises dans leur vie post-migratoire et ouvrir le débat sur la transition de l'identité chinoise vers l'identité hybride complexe que certaines recherches antérieures ont déjà commencé à évoquer<sup>15</sup>. De ce fait, il est nécessaire de se situer dans un prisme triangulaire translocal entre le pays d'installation, le pays d'origine et la communauté ethnique locale, afin de comprendre le processus d'identification de soi à différents niveaux d'interaction sociale.

### **AGIR EN FAVEUR DE L'INTÉGRATION**

De nombreuses enquêtées ont souligné que leur rôle principal de mère et d'épouse retarde leur intégration sociale. Bien que certaines femmes pensent que faire des enfants puisse accélérer cette

13. Barth, 1998; Castles et Miller, 2009; Green et Staerklé, 2013.

14. Wimmer, 2004.

15. Bhachu, 1993; Buijs, 1993; Brettell, 2003, 2000; Katsigianni, 2014.

intégration, celle-ci reste limitée à cause de l'absence d'activités concrètes et d'interactions avec des personnes locales. Ainsi, pour la plupart des femmes, leur réalité de sans-emploi au début de leur vie en Suisse peut freiner cette intégration. La politique d'intégration professionnelle suisse pour les immigré-e-s, notamment pour les femmes, reste relativement restreinte et discriminatoire, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent. Dans le cas d'une intégration professionnelle limitée, il est alors intéressant de comprendre quelles sont les mesures mises en place par les autorités aux niveaux social et culturel pour favoriser l'intégration des migrant-e-s et quelles sont les réactions des femmes chinoises à l'égard des mesures existant en faveur de leur intégration. Nous allons nous concentrer sur leur identification de soi à travers des interactions avec la société locale et sur leurs réponses aux attentes locales, ce en quoi consiste précisément le processus d'intégration. Il sera intéressant non seulement d'examiner leurs stratégies d'intégration, mais également de se demander s'il existe vraiment une politique d'intégration en Suisse. Nous verrons quels sont les contacts et les réseaux locaux que ces femmes ont pu établir en Suisse et comment elles interagissent avec les autres en dehors de leur vie familiale.

#### **SE FAMILIARISER LOCALEMENT PAR LA POLITIQUE D'INTÉGRATION ?**

En 2006, le Secrétariat d'État aux migrations propose plus de 40 mesures concrètes afin de promouvoir l'intégration des étranger-ère-s sur le territoire helvétique. L'apprentissage des langues nationales, la formation professionnelle et le travail constituent les axes principaux de ces mesures. Or, étant donné que la Suisse est un État fédéral, il est difficile de reconnaître une politique unique d'intégration au niveau national. L'État fédéral fournit seulement un cadre général au niveau juridique, dans lequel les cantons rédigent leurs propres législations en matière d'intégration<sup>16</sup>. C'est aussi pour cette raison que les enquêtées ont une perception différente de la politique d'intégration, les attentes locales étant différentes selon les cantons.

16. Yeung, 2016.

Wanjun, qui habite dans le canton de Zurich, explique qu'après son enregistrement auprès des autorités cantonales lors son arrivée en Suisse par le mariage transnational, le canton lui a proposé de s'inscrire à un cours d'intégration pour l'introduire aux codes sociaux et aux connaissances culturelles principales du pays d'accueil. Elle a dû renoncer à ce cours : en effet, elle a tout d'abord traversé un épisode de dépression en raison de sa solitude, puis s'est retrouvée enceinte. Quand son fils a eu 3 ans, elle a regretté d'avoir dû se désister. Même si elle a pu suivre ce cours après, elle trouve que cela aurait été encore mieux si elle avait pu le faire dès son arrivée :

En effet, je croyais que le cours devait être en allemand. Étant donné que je ne parlais pas cette langue à ce moment-là, j'avais peur de ne pas pouvoir comprendre les idées principales. Lorsque j'ai suivi le cours, j'ai su que les premiers cours d'introduction sur le fonctionnement de la société suisse et sa culture, ses religions, ainsi que ses systèmes publics, notamment concernant les secteurs médical et éducatif, étaient donnés par une personne chinoise. J'ai tout de suite remarqué son importance.

Wanjun pense que si elle avait tout de suite suivi ce cours, elle aurait peut-être eu une vie plus facile :

Je ne souffrirais peut-être pas de dépression. Si je l'avais suivi dès le départ, j'aurais eu plus de connaissances sur la société suisse concernant beaucoup de choses. Par exemple, je n'avais pas du tout d'idée concernant le fonctionnement de l'assurance au début. Notamment pendant ma grossesse, je devais toujours demander à mon mari. Parfois, il n'était pas au courant et devait se renseigner auprès de sa sœur. Au bout d'un moment, je me sentais très gênée de devoir toujours demander à quelqu'un. Si j'avais déjà suivi ce cours d'intégration, il aurait été plus aisé pour moi de comprendre le fonctionnement sans toujours demander. En effet, l'explication de mon mari n'était parfois pas très claire et je lui demandais ensuite d'explicitier davantage ; il pouvait être impatient parfois et cela créait parfois des dissonances émotionnelles entre nous.



Grâce au cours d'intégration, Wanjun comprend mieux le fonctionnement de la société suisse. Elle apprécie non seulement qu'il soit en chinois, mais également que la suite du cours, qui se concentre sur l'apprentissage de la langue allemande, soit gratuite.

Xiaozhao partage le même sentiment. Elle explique que son intégration locale a tout d'abord commencé par l'apprentissage de la langue allemande :

Une autre maman étrangère dans mon immeuble m'avait conseillé de m'inscrire auprès de la commune pour suivre le cours d'allemand. C'était un cours organisé et gratuit, deux fois par semaine. Pendant le déroulement du cours, il y avait aussi un service de crèche gratuit qui aidait les mères à s'occuper de leurs enfants. Je suis contente d'avoir suivi ce cours : non seulement j'ai pu apprendre à parler l'allemand, mais ma fille pouvait également jouer avec les autres enfants.

Xiaozhao reconnaît les avantages d'avoir participé au programme d'intégration, mais pointe également ses défauts :

Ce n'est pas un cours intensif, le rythme est assez lent. De plus, le programme gratuit était assez restreint. Il y avait des cours seulement pour le niveau A1 et A2<sup>17</sup>. Si tu veux continuer pour avancer dans ton niveau, tu dois trouver une école privée de langue, dont les frais sont élevés, et il n'y aura plus la crèche gratuite.

Bien qu'elle soit confrontée à des frais importants si elle veut continuer à apprendre l'allemand, elle pense toujours que cela est nécessaire, car elle considère que la langue est la clé pour s'intégrer dans la société locale. Chaoying, qui habite dans le canton de Bâle depuis 2013 avec son mari suisse, partage également son expérience d'intégration à travers l'apprentissage de la langue :

17. Selon le cadre européen de référence pour les langues, le niveau A désigne un niveau de maître de langue élémentaire. A1 correspond à un niveau introductif ou de découverte et A2 correspond à un niveau intermédiaire ou usuel.

Ici, l'intégration commence par la langue. Nous n'avons pas de cours d'intégration avec une présentation de la « culture » comme dans le canton de Zurich, comme les a décrits mon amie. De plus, c'est en chinois. Dans le canton de Bâle, nous recevons plutôt une pension du canton pour apprendre l'allemand. Les autorités te proposent quelques écoles de langue; tu peux choisir celle qui est plus proche de chez toi. Les frais sont moitié moins élevés que ceux des écoles privées de langue. Ce programme de cours de langue offre également le service de garde d'enfants. C'est vraiment pratique pour les mères avec des enfants en bas âge. [...] De plus, les enseignant-e-s sont très patient-e-s et peuvent te corriger ton écrit gratuitement. En ce moment, je commence à chercher du travail et j'ai souvent demandé à mon enseignante de m'aider à corriger ma lettre de motivation. Elle m'a donné beaucoup de conseils sur la rédaction de lettres.

Les trois expériences partagées par Wanjun, Xiaozhao et Chaoying montrent que les programmes d'intégration varient selon les cantons, les villes et les communes. Dans la même zone suisse alémanique, les cours de langue restent fondamentaux pour l'intégration, malgré les différences d'une région à l'autre. L'apprentissage de la langue locale semble devenir le programme le plus fructueux de la politique d'intégration, comme le souligne Mi-Cha Flubacher dans sa recherche<sup>18</sup>. La langue est métaphoriquement décrite comme « la clé de l'intégration » des migrant-e-s en Suisse et de leur accès à ses institutions. La connaissance de l'une des quatre langues nationales est fondamentale, non seulement pour réussir à l'école et sur le marché du travail, mais aussi pour comprendre la culture autochtone et développer des relations sociales enrichissantes dans la société d'accueil<sup>19</sup>. Il est alors justifiable qu'une partie substantielle du budget fédéral consacré à l'intégration culturelle ait été dédiée tout d'abord à l'organisation des cours de langue aux migrant-e-s<sup>20</sup>. Pourtant, les efforts faits par les autorités restent relativement limités, que les cours de langue étant souvent réservés aux débutant-e-s,

18. Flubacher, 2013.

19. Kohler, 2009.

20. OFM, 2006.

comme l'a souligné Xiaozhao. Pour celles et ceux qui souhaitent aller plus loin, le programme d'intégration n'offre pas de cours de langue à un niveau plus élevé : ces personnes sont obligées de payer cher une institution privée. Les problèmes économiques, dès lors, retardent le processus d'intégration de certaines personnes. Nous pourrions donc identifier que le programme d'intégration par l'apprentissage de la langue reste relativement superficiel.

De plus, toutes celles qui ont participé au programme d'intégration linguistique et culturelle sont des femmes qui viennent en Suisse par le mariage transnational avec un Suisse. Les femmes qui sont venues par le travail ou avec un homme d'une autre nationalité n'ont guère profité de ce programme. Cela confirme également que le gouvernement fédéral maximise les avantages de ses ressortissant-e-s. Les épouses étrangères de citoyens suisses reçoivent plus de subventions que les autres migrantes. Nous pouvons penser que la politique d'intégration suisse pourrait être considérée comme un préalable à la naturalisation pour les épouses étrangères de ses ressortissants<sup>21</sup>. En outre, le service de garde d'enfants dédié à ces femmes lors de leur cours de langue ne consiste pas simplement à occuper les enfants, mais montre également la préoccupation des autorités suisses vis-à-vis du bien de ses futur-e-s citoyen-ne-s.

Pendant, les femmes qui ne sont pas en ménage avec un homme suisse manifestent plutôt une méconnaissance de cette politique d'intégration. Par exemple, Yunmeng, arrivée avec son mari chinois à Zurich, n'a pas profité de programmes de cours de langue gratuits : ils sont uniquement proposés aux épouses étrangères de citoyens suisses. Elle raconte son expérience :

J'ai payé moi-même les frais pour apprendre la langue. C'était cher. J'ai su quelques années après par mes amies chinoises que le programme de cours de langue était gratuit, mais il est proposé seulement aux femmes qui sont mariées avec des hommes suisses lors de leur enregistrement auprès du canton. Je n'ai pas eu ce genre de proposition quand je me suis enregistrée à l'office cantonal de l'immigration.

21. Ossipow et Waldis, 2003.

De nombreuses femmes, comme Yunmeng, ont choisi de payer une école privée de langue pour apprendre l'une des langues locales, malgré son prix élevé, l'apprentissage de la langue étant la démarche la plus urgente à entreprendre, selon elle. Cela démontre son importance comme élément d'intégration pour ces femmes.

Dans cette recherche, la plupart des Chinoises qui épousent un homme suisse en Suisse alémanique ont indiqué qu'elles ont eu une proposition de participation au programme d'intégration par les autorités d'immigration. Pourtant, ce n'est pas partout pareil sur le territoire helvétique. La plupart des femmes chinoises habitant dans les cantons suisses romands ne profitent pas systématiquement de ces programmes et de la gratuité. Plusieurs Chinoises mariées à des Suisses dans les cantons de Vaud et de Genève n'ont eu aucune proposition de ce genre lors de leur arrivée.

Shuisheng, qui a épousé un Suisse, raconte qu'elle ne connaissait pas l'existence de cours de français gratuits organisés par les autorités à Nyon. Son mari a payé plus de 10 000 fr. à l'ifage<sup>22</sup> pour qu'elle apprenne le français. Bien que ce cours intensif lui ait permis d'apprendre rapidement le français de base, elle a estimé qu'il coûtait trop cher et s'est plainte du traitement infligé aux épouses étrangères par les autorités locales quant à leur intégration :

Je ne pense pas que le gouvernement suisse nous prenne au sérieux, nous, les épouses étrangères. J'ai l'impression que je dois me débrouiller toute seule. Sinon, il y a seulement mon mari qui peut m'aider. Mine de rien, nous sommes quand même des étrangères pour eux.

Xingzhu connaît la même situation à Genève : elle a payé à deux reprises un cours intensif de français avec un programme organisé par la maison des langues à l'Université de Genève :

J'ai suivi le cours du niveau A2 avant la naissance de ma fille. Là, je venais de suivre le niveau B1<sup>23</sup>. Je pense m'arrêter là, car

22. L'ifage est la Fondation pour la formation des adultes, qui propose des cours de langues.

23. Selon le cadre européen de référence pour les langues, le niveau B1 correspond à un niveau seuil.

ça coûte cher. Il faut compter environ 10 000 fr. pour suivre un cours complet de langue de A1 à C2<sup>24</sup>. Je n'ai pas de vrai revenu à moi, je ne pouvais pas me permettre de me payer un cours et je ne voulais pas demander à mon mari de me le payer. Mais sans maîtriser le français, ce n'est vraiment pas pratique pour la vie quotidienne, ni pour la recherche d'un travail.

La raison pour laquelle de nombreuses personnes comme Xingzhu tardent à bien maîtriser la langue locale n'est donc pas qu'elles ne veulent pas apprendre ou n'en sont pas capables: il n'est pas toujours facile de payer une somme importante pour des cours de langue lorsque l'on n'a pas de revenus propres.

À travers ces expériences, il faut reconnaître que l'acquisition de la langue locale est une condition essentielle pour une intégration réussie dans la société d'accueil et sur le marché du travail<sup>25</sup>. La maîtrise de la langue conditionne la sociabilité des migrant-e-s et, a contrario, la méconnaissance de celle-ci constitue un handicap pour accéder aux ressources communes<sup>26</sup>. De plus, l'apprentissage linguistique avec un programme, qu'il soit organisé collectivement par les autorités ou par des écoles privées, ne répondra pas systématiquement aux besoins des migrantes chinoises, en particulier pour celles qui habitent dans les cantons alémaniques.

Rongrong partage son expérience de l'apprentissage de l'allemand avec un programme de langue organisé par le canton de Zurich :

C'est super d'avoir ce programme gratuit et c'est très utile pour moi d'apprendre la langue locale afin de faciliter davantage ma vie quotidienne, notamment quant à la recherche d'emploi. Je suis très motivée. Par contre, les cours nous enseignent l'allemand (*Deutsch*), mais pas le suisse-allemand (*Schweizerdeutsch*). Les gens ici parlent le suisse-allemand, même si j'apprends l'allemand, je ne comprendrai pas complètement leur suisse-allemand. C'est très ennuyeux pour moi.

24. Selon le cadre européen de référence pour les langues, le niveau C2 correspond à un niveau de maîtrise avancée.

25. Cadet *et al.*, 2010.

26. Auguin et Lévy, 2007.

Ce que souligne Rongrong a également été reconnu par d'autres Chinoises, pour qui l'apprentissage de l'allemand est la principale difficulté linguistique. En effet, le dialecte de chaque canton germanophone est considéré comme la seule vraie langue par la population locale<sup>27</sup>. Or, seul l'allemand officiel est enseigné dans les écoles : les Chinoises, qui apprennent l'allemand officiel, ont de la peine à communiquer avec la population locale, dont elles comprennent mal le dialecte.

Cette incohérence entre l'apprentissage de la langue et sa pratique ne concerne que la partie germanophone de la Suisse. Néanmoins, la bonne maîtrise d'une des langues nationales par la plupart des Chinoises semble problématique. Comme Xingzhu le précise, malgré sa maîtrise parfaite de l'anglais, il est laborieux pour elle de comprendre la syntaxe, la grammaire et la conjugaison, qui sont riches et compliquées dans la langue française et qui n'ont pas d'équivalent en chinois. En outre, le français, l'allemand et l'italien appartiennent à des systèmes linguistiques fondamentalement différents de celui du chinois. Apprendre l'une de ces trois langues demande beaucoup de temps, de patience et d'argent. Les femmes que j'ai interrogées ont parfaitement conscience que la non-maîtrise de la langue empêche le plaisir des interactions avec les autres dans leur vie quotidienne en Suisse. Comme le soutient Mi-Cha Flubacher, dans l'esprit des migrant-e-s, une fois les barrières supprimées grâce à l'acquisition du langage, l'intégration est grandement facilitée<sup>28</sup>. En conséquence, l'apprentissage de la langue du pays d'accueil est la clé de l'accès aux ressources collectives : la priorité est mise sur cette acquisition par la politique d'intégration.

Néanmoins, la Suisse ne dispose pas d'une politique d'intégration efficace, même si les autorités de l'immigration se préoccupent de cette question. Cela s'explique par le caractère fédéraliste du pays : les mesures d'intégration sont très différentes selon les régions et les cantons. Rien ne garantit que l'intégration des personnes immigrées soit réalisée dans les meilleures

27. Flubacher, 2013.

28. Flubacher, 2013.

conditions. Parfois, ce sont plutôt elles qui prennent en charge leur propre intégration à travers différentes pratiques développées dans leur vie quotidienne.

#### VIVRE D'UN RÉSEAU INTERPERSONNEL LOCAL ?

S'intégrer à la société d'accueil ne repose pas simplement sur la maîtrise de la langue locale ou l'obtention d'un travail lucratif, mais également sur tous les aspects de la vie quotidienne des migrant-e-s, ainsi que leur vivre-ensemble avec les autres personnes installées dans ladite société. La recherche de Louise Ryan et Jon Mulholland sur la vie familiale et le réseautage parmi les migrant-e-s hautement qualifié-e-s à Londres défend que les épouses migrantes jouent un rôle essentiel pour construire et négocier l'accès aux réseaux sociaux locaux<sup>29</sup>. Elles représentent la voie vers une vie sociale pour la famille dans la société d'accueil.

Plusieurs Chinoises reconnaissent, dans cette recherche, que les écoles de leurs enfants sont des opportunités pour elles d'accéder à de nouveaux réseaux. Par exemple, grâce à ses enfants, Qiqi a pu établir des liens avec les autres mères de son village. Qingying indique également que les personnes qu'elle fréquente le plus sont les mères des enfants de la même classe que ses deux filles :

Je suis dans les groupes WhatsApp des mamans des autres enfants qui sont dans les mêmes classes que mes filles. Nous nous rencontrons souvent. Des fois, mes filles veulent inviter leurs ami-e-s à venir chez nous. Je contacte alors les mamans pour l'organisation. Avec certaines mamans, nous établissons de très bonnes relations. Nous faisons parfois des repas ensemble pendant les vacances des enfants. Nous organisons les anniversaires de nos enfants ensemble. Des fois, on se demande entre nous pour garder les enfants ou chercher les enfants à l'école quand on a un empêchement. Avec elles, je me retrouve dans une vie sociale, au-delà de ma vie familiale.

29. Ryan et Mulholland, 2014.

Les réseaux établis avec les autres mères sont importants pour les femmes migrantes, afin de lutter contre la solitude et l'isolement et de construire un vivre-ensemble avec d'autres personnes. Le développement de ces nouveaux liens sociaux aide à leur installation et favorise un sentiment d'appartenance à un environnement.

Outre les cercles sociaux fondés sur les liens avec les enfants, le voisinage devrait également permettre d'établir de nouveaux réseaux. Pourtant, de nombreuses Chinoises interrogées ont souligné qu'il n'était pas facile de construire de vraies relations avec leurs voisin·e·s. Par exemple, Yunmeng explique que ces derniers sont toutes et tous des Suisses. Les relations avec eux sont bonnes, mais demeurent toutefois superficielles : ils se saluent lorsqu'ils se rencontrent.

Nous disons souvent qu'un·e voisin·e proche vaut mieux qu'un·e cousin·e lointain·e dans notre culture chinoise<sup>30</sup>. Les relations entre voisins dans ma ville natale sont très étroites. Les voisin·e·s d'un même étage se rendent souvent visite. On s'entraide beaucoup dans la vie.

Ici, je pense que les Suisse·sse·s ne sont pas tout de suite chaleureux. On a l'impression que chacun·e vit de son côté et on n'a pas beaucoup de relations entre voisin·e·s. Par contre, on se salue chaque fois quand on se rencontre dans l'immeuble. Je peux dire qu'on a de bonnes relations. Mais elles restent superficielles. Enfin, je pense que les relations entre les voisins suisses sont également comme ça.

La plupart des enquêtées pensent, comme Yunmeng, que les relations de voisinage en Suisse ne leur permettent pas vraiment d'avoir un sentiment de vivre-ensemble avec les personnes locales. Elles relèvent une absence de chaleur chez leurs voisins et voisines, qui empêche d'établir une véritable communauté de voisinage.

Les femmes qui ont un emploi ont souvent réussi à établir des relations très étroites avec leurs collègues du travail. Par exemple, Feiyan apprécie son amitié avec ses ami·e·s du travail. Elle précise qu'elle sort deux fois par semaine en leur compagnie :

30. *Yuan qin bu ru jin lin*: 远亲不如近邻.



Je ne suis pas toute jeune, mais je vais souvent avec eux dans les discothèques. On rentre parfois à 2h ou 3h du matin. Pendant les week-ends, nous partons parfois ensemble dans la montagne. Grâce à mes collègues, j'ai l'impression que je comprends mieux la façon de vivre des Suisses, ainsi que leurs modalités et valeurs de vie.

Feiyan explique que, du fait qu'elle fait souvent des activités avec ses ami·e·s suisses, elle se comporte de plus en plus comme elles/eux, parfois même comme une « vraie » Suisseuse :

Avant, en Chine, j'aurais dû acheter plutôt des choses de marque, car on se compare entre les ami·e·s. Ici, avec mes amies locales, nous achetons plutôt des choses pendant les soldes. Nous achetons seulement des choses dont on a besoin. Maintenant, je réfléchis aussi à la manière de faire de mes ami·e·s. J'achète seulement ce qui me convient, sans faire attention à la marque. Le fait que je vive de la même manière qu'eux/elles fait que je me sens moins étrangère. Ils/elles m'incluent aussi.

Feiyan ressent cette inclusion et cette influence que ses ami·e·s local·e·s ont eue sur elle. Elle a l'impression d'avoir réajusté ses valeurs, d'être plus à l'aise et moins différente que les personnes locales.

Cependant, malgré cette bonne entente, elle se sent tout de même parfois « autre ». Elle explique ce sentiment contradictoire :

Quoi qu'il en soit, il y a quand même des différences culturelles entre nous. Par exemple, mes ami·e·s parlent parfois de certains événements historiques ou de certains films qu'elles ont regardés quand elles étaient jeunes, etc. Si je ne les connais pas, je ne pourrai sûrement pas réagir. À ce moment-là, je sens une distance et j'ai l'impression que je ne me suis pas vraiment intégrée.

Feiyan s'est bien adaptée à la vie suisse et s'y est fait de nombreux amis et amies, mais elle se sent quand même toujours étrangère à certains égards. Pourtant, elle reste positive :

Je ne pourrais pas rattraper les vécus de mes ami-e-s pendant les années où je vivais encore en Chine, mais j'ai aussi vécu des choses que mes amis suisses n'ont jamais imaginées. Cela fait une différence, certes, mais cela nous offre aussi des possibilités de partage pour mieux se connaître les un-e-s les autres.

Malgré les différences, Feiyan attache une grande importance à ses ami-e-s et collègues. Les personnes immigrées mobilisent leurs différences par rapport aux personnes locales pour affirmer leur identité en tant qu'étrangères dans le processus d'intégration.

L'expérience de Feiyan démontre que le travail ne permet pas seulement une intégration professionnelle dans la société d'accueil aux migrant-e-s, mais leur offre également l'occasion d'établir des réseaux sociaux, voire même des réseaux d'amitié. En même temps, ces différents réseaux rendent l'appropriation des habitudes et l'adaptation à la vie locale possibles.

Pour de nombreuses femmes chinoises qui épousent des Suisses, les personnes qu'elles fréquentent le plus sont principalement des membres de la famille et des ami-e-s de leurs maris. Shuanghua souligne qu'il est difficile de se faire des ami-e-s en Suisse. Tous et toutes sont les ami-e-s de son mari, elle n'a pas réussi à s'en faire par elle-même. Son mari l'avait en effet informée à ce sujet :

Mon mari m'a dit que les Suisses ont souvent leur cercle d'ami-e-s depuis l'enfance ou des ami-e-s de classe. Il semble difficile pour eux de se faire de vraies amitiés adultes. Les Suisses sont plutôt conservateur-trice-s à cet égard.

Le point de vue de son mari affectera certainement de façon négative ses initiatives. Elle indique également que c'est difficile de devenir proche, même avec les ami-e-s de son mari, car elle n'a pas vécu la même chose qu'eux. Lors des rencontres amicales, elles se sentent souvent étrangère, même si tous et toutes la considèrent comme une fidèle de leur cercle d'ami-e-s.

Les personnes parlent souvent de la vie de leur enfance, je ne comprends rien. Je reste simplement souriante pour montrer que

je suis parmi elles et que je les écoute. Mais il n'y a pas de vraie conversation profonde. Lorsqu'on veut parler de quelque chose, elles me parlent soit de la Chine, soit de ma vie en Suisse. Ce sont plutôt des questions.

Bien que cette soi-disant amitié soit loin de répondre aux attentes de Shuanghua, elle apprécie néanmoins le temps passé avec ces gens et les considère très sincèrement comme des amis : elle se sent reconnue par elles et apprécie la façon dont elle s'entend de mieux en mieux avec elles.

Chaoying partage également la même expérience : elle établit des amitiés avec les personnes que son mari fréquente le plus. Elle précise qu'il est important de maîtriser la langue locale pour communiquer, surtout dans un pays relativement conservateur et fermé comme la Suisse. Se cloisonner dans un cercle familial et ne communiquer qu'avec les Chinois-e-s ne lui suffirait pas. Elle cherche à établir des réseaux plus larges : elle accompagne son mari chaque semaine à son club de musique du village lorsqu'il y a des activités :

Je ne connais pas vraiment la musique, j'y participe seulement pour me sortir de chez moi, rencontrer du monde et vivre un peu avec les autres personnes de notre village. Je joue du tambourin avec une clochette, ce qui n'est pas difficile. Mais la musique n'était pas la raison pour laquelle je suis allée au club. Le plus grand intérêt est que je m'y suis fait des ami-e-s.

Grâce à sa participation à ce club de musique, elle a rencontré Claire, la compagne d'un ami de son mari :

Elle m'invite souvent au café. Avant notre rencontre, elle m'a dit qu'elle avait déjà entendu parler de moi par son copain. Il lui a dit que Christian, mon mari, allait se marier avec une Chinoise. À ce moment-là, elle croyait que j'étais comme les femmes philippines et thaïlandaises dans notre village, qui épousent des hommes suisses beaucoup plus âgés pour profiter de leur richesse. Elle m'a dit qu'elle m'a jugée de la même manière en suivant les préjugés de beaucoup de Suisses.

Je comprends bien que les personnes locales ont des préjugés sur nous, les épouses étrangères. Après quelques sorties avec Claire, qui est maintenant ma copine, elle a complètement changé sa vision. Elle m'a dit qu'elle me connaissait davantage maintenant et a aussi changé d'avis sur les épouses étrangères. J'étais également soulagée, au moins, en même temps d'avoir une bonne amie. J'ai pu également changer son point de vue sur les femmes chinoises en Suisse, je suis quand même fière de moi. Elle m'a trouvée bien éduquée et travailleuse pour apprendre la langue locale. Je lui ai expliqué que plein de femmes asiatiques mariées en Suisse n'ont pas seulement pour objectif l'enrichissement matériel, mais parfois aussi le bonheur du mariage, de la liberté, ou d'autres idéaux. Il faut les accepter pour mieux vivre ensemble.

En participant aux activités culturelles de sa commune, Chaoying a volontairement créé des opportunités pour vivre avec les personnes locales. Grâce à ces rencontres, non seulement elle ne se sent plus seule et isolée, mais, de plus, elle montre pleinement son côté vrai et sa sincérité afin de donner envie à son entourage de la connaître, de la comprendre et de l'inclure. Pour vaincre les préjugés des personnes locales sur les épouses étrangères et être acceptée dans la vie de la communauté, elle a cherché des stratégies et démontré sa bonne éducation et ses qualités personnelles. L'intégration n'est pas seulement un processus d'adaptation à la société locale, mais aussi un processus d'acceptation de la part des personnes locales afin de réaliser le vrai vivre-ensemble.

De nombreuses femmes reconnaissent également l'importance d'établir des réseaux d'amitié à travers les connaissances de leur mari européen. Par exemple, Yuqing a fréquemment rencontré les épouses des collègues de son mari lorsqu'elle est arrivée en Suisse et a établi de bonnes relations avec certaines de ces femmes :

Nous sommes une dizaine qui nous entendons bien. En effet, elles ne sont pas toutes suissesses, plusieurs sont comme moi, des épouses étrangères. On a alors les mêmes soucis de vie et

on partage. Nous avons créé une vraie solidarité et faisons beaucoup de choses ensemble. Les épouses suissesses, elles, nous aident également beaucoup dans la vie quotidienne. Par exemple, il y a quelques années, mes enfants étaient déjà assez grands, je voulais chercher du travail. Je leur en ai parlé. Elles m'ont alors suggéré plusieurs offres de travail. Elles peuvent être chaleureuses une fois qu'elles te considèrent comme leur amie. Mais lorsqu'on parle de choses ensemble, les sujets sont quand même assez différents. Tu ne peux pas vraiment parler avec elles comme avec des *guimi* (闺蜜 – copines de chambre), on ne parle jamais des sujets très intimes. Elles ne participent pas à la vie privée des autres. J'ai l'impression que les personnes ici aiment bien garder un peu de distance. Tandis que pour mes ami-e-s qui sont également des épouses étrangères, on arrive aussi à partager des choses plutôt intimes. On rigole ensemble.

L'expérience de Yuqing montre que vivre dans une société ne se limite pas simplement à l'établissement de liens avec des personnes locales ou à l'intégration de la part des amies suisses. Les personnes qui ont le même statut qu'elle font également partie du groupe avec lequel elle doit vivre. Dans un pays comme la Suisse qui compte des immigré-e-s de différentes nationalités et cultures, l'intégration sociale ne devrait pas être définie comme une acculturation sociale ou comme une capacité d'incorporer des coutumes locales en réajustant ses manières de faire et de vivre. Elle consiste dans le fait de vivre ensemble avec toutes les personnes de la société, malgré les différences.

À partir de ces témoignages, nous constatons que ces femmes jouent un rôle moteur dans le vivre-ensemble avec les autres personnes de la société suisse. Elles prennent l'initiative de s'engager dans la vie communautaire locale et dans la vie sociale. Elles cherchent toutes les opportunités pour construire un nouveau réseau interpersonnel et favoriser leur inclusion. Bien que pour la plupart d'entre elles la perception de ce qu'est une véritable relation amicale reste relativement ambiguë, elles admettent pleinement qu'elles ont progressivement réussi à établir des relations interpersonnelles. Lorsqu'elles sont impliquées dans les activités

locales, elles apprennent non seulement la manière de faire et de réfléchir des personnes locales, mais réajustent activement leur vie sociale pour effacer les différences et favoriser la cohésion sociale. Cela modifie inévitablement leur identité subjective par rapport à celle de l'avant-migration. Pourtant, ce changement relatif à leur identité ne signifie pas qu'elles abandonnent toutes les caractéristiques de leur identité originale, mais plutôt qu'elles se réajustent pour mieux vivre avec les autres. De ce fait, l'intégration ne consiste pas seulement dans les efforts déployés par les migrant·e·s pour s'adapter, mais également dans le respect et la tolérance mutuels entre les populations locales et étrangères.

### **RECONSTITUTION DE SOI ENTRE « ICI » ET « LÀ »**

Les recherches sur les migrations concernant la question de la connectivité sociale des migrant·e·s transnational·e·s ne se focalisent pas seulement sur la cohésion, les liens et les réseaux établis avec les populations locales dans la société d'accueil, mais également sur la construction de réseaux avec les autres personnes migrantes issues de la même communauté nationale ou ethnique, ainsi que sur le maintien des relations avec la population du pays d'origine dans une dimension transnationale<sup>31</sup>. Nous allons ici nous concentrer principalement sur les relations qu'ont ces personnes avec les autres Chinois·e·s à la fois sur le territoire helvétique et en Chine. Ainsi, ces réseaux sociaux et relations translocales constituent des dynamiques diverses pour les immigrées chinoises en Suisse, qui participent à l'identification de soi et à la construction d'une communauté transnationale.

Étant donné que la Suisse ne favorise pas politiquement la formation des communautés ethniques ou minoritaires pour les immigré·e·s et que le nombre de Chinois·e·s sur le territoire helvétique reste faible, il est intéressant de se demander comment les Chinois·e·s construisent des liens les uns avec les autres afin de former une communauté de compatriotes. En examinant les relations familiales transnationales à travers les soins prodigués par

31. Ryan, 2011, 2015; Ryan *et al.*, 2008; Soehl et Waldinger, 2010; Malyutina, 2018.

les migrantes chinoises à leurs (belles-)familles, notamment leurs (beaux-)parents restés en Chine, il est intéressant de comprendre comment elles maintiennent les relations dans leur pays d'origine et comment elles mobilisent leurs relations interpersonnelles pour réaffirmer leur présence et leur identité aux yeux des autres Chinois·e-s au niveau transnational. Nous verrons dans cette section quelle est leur manière de vivre en Suisse avec d'autres personnes de la même communauté d'origine, afin de comprendre le sens de la communauté dans la construction identitaire lors de la vie post-migratoire.

### COMMUNAUTÉ CHINOISE EN LIGNE

En raison des barrières linguistiques et culturelles ainsi que des différents savoir-faire, les migrant·e-s, à leur arrivée, préfèrent tout d'abord établir des réseaux avec les personnes de la même communauté. De nombreuses recherches soulignent que la vie communautaire est très importante pour les Chinois·e-s d'outre-mer, car elle facilite leur vie post-migratoire dans la société d'accueil<sup>32</sup>. La plupart d'entre elles indiquent en effet qu'elles cherchaient les contacts avec leurs compatriotes pour bénéficier d'une solidarité. Sachant que les Chinois·e-s en Suisse sont peu nombreux et très dispersés géographiquement, il est difficile pour ces personnes de les rencontrer près de chez elles et de former « physiquement » une communauté chinoise. Certaines enquêtées précisent qu'elles ont passé par le site 瑞士华人论坛, le forum pour la communauté chinoise en Suisse<sup>33</sup> pour créer des contacts, mais que cette plateforme ne fonctionne pas vraiment pour créer des liens étroits entre les Chinois·e-s. De plus, bien qu'il existe des associations d'entraide, on ne peut pas affirmer que tous et toutes arrivent à en bénéficier. De ce fait, les liens entre les Chinois·e-s restaient auparavant superficiels : ce n'est que depuis 2011, grâce à la plateforme numérique chinoise WeChat, que les contacts sont devenus plus fluides.

32. Tang, 2018 ; Lai, 2010 ; Auguin, 2004 ; Saura, 2002.

33. [<https://forum.swissinfo.ch/>].

Ziyi explique qu'il a été difficile de se mettre en contact avec les autres Chinois-e-s à son arrivée en Suisse dans les années 1990 :

À cette époque-là, à part quelques étudiant-e-s chinois-e-s que j'ai rencontré-e-s à l'Université, j'étais rarement en contact avec des Chinois-e-s ici. Premièrement, il y en avait peu à ce moment-là et, deuxièmement, il n'y avait presque aucune opportunité de se rencontrer. Lorsqu'on rencontrait un-e Chinois-e, on était aussi content que si cela avait été une personne proche : on essayait de garder le contact. Maintenant, il y a beaucoup plus de Chinois-e-s en Suisse qu'avant, même s'il y a toujours très peu de chances d'en rencontrer pour faire des activités ensemble, on reste quand même en contact sur WeChat. Grâce à cette plateforme, on arrive aussi à créer une solidarité en ligne entre les compatriotes.

Pour des raisons d'éloignement géographique, Ziyi se connecte principalement avec les autres Chinois-e-s en Suisse via WeChat. Beaucoup d'enquêtées font de même. Grâce à cette plateforme numérique chinoise, la communication et le contact continu au sein du groupe sont plus aisés, notamment pour les femmes isolées.

Lorsque Qingying évoque son isolement à ses débuts en Suisse, elle se focalise plutôt sur les différences entre les cultures chinoise et occidentale. Elle avait des contacts assez limités avec la société d'accueil à ce moment-là : lorsqu'elle rencontrait des compatriotes dans la rue, elle prenait tout de suite l'initiative de les saluer et de leur demander leurs coordonnées. Elle appréciait toutes les rencontres, même aléatoires, avec eux. Plus tard, en 2011, elle a découvert différents groupes de discussion organisés par les Chinois-e-s en Suisse sur WeChat, qu'elle a rejoints tout de suite :

Je trouve ces groupes très pratiques, j'ai enfin pu parler avec des gens qui ont le même problème que moi, ils me comprennent. De plus, il y a beaucoup de femmes dans les groupes, dont la



plupart sont venues en Suisse par le mariage, comme moi. On partage nos expériences de vie.

En raison des barrières linguistiques et culturelles et de l'instabilité professionnelle, plusieurs enquêtées, comme Oingying, ont également reconnu leur besoin de communiquer avec des personnes de la même communauté partageant des expériences similaires.

Le fait de tisser des liens avec les autres Chinois-e-s en Suisse a aussi pour objectif d'établir un réseau d'amitié. Sandra Bell et Simon Coleman<sup>34</sup> mettent en avant l'étude sur l'amitié pour comprendre les relations sociales dans le contexte du changement social et des réseaux instables. Ils se focalisent sur des contextes particuliers de changement social, la migration par exemple, et interrogent le rôle de l'amitié dans le processus de compensation de l'absence des liens de parenté. Dans la plupart des cas, les migrant-e-s préfèrent établir des réseaux d'amitié au sein de la même communauté ethnique, avec laquelle ils partagent une forte motivation à nouer des liens et à partager leurs expériences<sup>35</sup>. Ils répondent ainsi à un « besoin d'appartenance ». Cependant, les réseaux d'amitié des femmes migrantes sont souvent liés aux identités de genre<sup>36</sup>. La recherche de Kanwal Mand sur les réseaux sociaux des femmes en provenance de l'Asie du Sud à Londres souligne l'importance des relations amicales pour ces femmes, véritables soutiens dans leur nouvelle vie. Les résultats de ma propre recherche révèlent le même phénomène, à travers la plateforme WeChat. Cette dernière permet à mes enquêtées de favoriser et maintenir la connectivité sociale, ainsi que d'accroître leur autonomisation.

Par exemple, Lingsu explique qu'elle a créé un groupe de discussion WeChat qui s'adresse aux Chinoises qui, comme elle, sont en ménage avec un homme occidental en Suisse :

34. Bell et Coleman, 1999.

35. Baumeister et Leary, 1995; Rimé, 2009; Wagner et al., 2015.

36. Osella et Osella, 1998; Mand, 2006.

Nous sommes plusieurs « sœurs »<sup>37</sup> dans ce groupe. Nous n'habitons pas toutes dans le même canton. Certaines ne se sont jamais rencontrées, mais on reste en contact sans problème, car on a des sujets en commun. Par exemple, dans nos discussions, nous taquinons nos maris occidentaux. Certaines partagent aussi leurs points de vue sur les contradictions dans les familles mixtes. Nous nous comprenons toutes, car nous avons des expériences similaires. Nous pouvons certainement nous voir à travers les autres et leurs expériences.

Le groupe de discussion WeChat créé par Lingshu a attiré de nombreuses femmes chinoises en Suisse. Cela témoigne de leur vulnérabilité, de leurs besoins émotionnels, de leur recherche de solidarité et de leur dépendance à l'égard de la communauté chinoise locale. De plus, du fait que ce groupe de discussion se définit comme un réseau des femmes mariées avec des Occidentaux, il permet aux participantes de renforcer leur identité genrée en tant qu'épouses étrangères, ainsi que leur chemin vers la subjectivation et l'autonomisation.

Meiling reconnaît également l'utilité de la plateforme WeChat :

J'étais dans plusieurs groupes de discussion organisés par les Chinois-e-s en Suisse. À travers ces différents groupes, j'ai pu connaître des femmes qui viennent de la même région que moi, Hunan. Ensuite, nous avons organisé notre propre groupe de discussion en le nommant « Sœurs de Hunan ».

Grâce à des échanges fréquents, Meiling et ses compatriotes de la même province ont pu également se rencontrer hors ligne :

Nous organisons souvent des repas ensemble et faisons des plats très épicés de notre région. Nos maris occidentaux ne sont pas en mesure de supporter la nourriture épicée de notre région. Lorsqu'on fait la cuisine ensemble, on exclut nos maris occidentaux et on peut faire beaucoup de plats de notre région que nous aimons.

37. Elles se reconnaissent en tant que sœurs pour accentuer la solidarité construite entre elles en Suisse.

Ces moments passés en ligne ou hors ligne avec ces femmes donnent l'impression à Meiling d'être à nouveau dans sa région natale et de retrouver son identité.

Les expériences de Qingying, Lingsu et Meiling sur l'utilisation de WeChat signifient qu'elles s'appuient sur cette plateforme numérique pour construire un réseau interpersonnel en ligne, entre femmes partageant la même situation sociale ou la même origine provinciale chinoise, afin de construire une solidarité et d'échanger sur leur vécu. Ce groupe de discussion joue également un rôle pratique dans leur vie quotidienne. Zizhu, arrivée en Suisse en 2015, explique :

Lorsque je venais d'arriver en Suisse, je savais très peu de choses sur la société, mais en consultant le groupe de discussion WeChat, j'ai acquis beaucoup de connaissances sur l'éducation des enfants, le shopping, les problèmes médicaux et même nos droits en tant qu'étranger·ère·s en Suisse.

Cet aspect a été largement partagé et souligné. En outre, de nombreux nouveaux groupes ont été créés dans le pays. Ranxiang et Sifu en ont rejoint un dans le canton du Jura. Comme Ranxiang l'explique :

Il n'y a pas beaucoup de Chinois·e·s dans cette région, mais par ce groupe de WeChat, nous sommes tous et toutes réunis·es. Ça nous fait vraiment une vie communautaire en ligne, qui est en effet étendue aussi hors ligne.

D'autres groupes existent dans les cantons de Genève, de Zurich et de Vaud. Bien que leur nombre total soit difficile à évaluer, selon les expériences partagées de 52 enquêtées, force est de constater que tous et toutes les Chinois·e·s sont très actifs et actives dans la vie communautaire sur WeChat.

J'ai pu moi-même observer une dizaine de groupes de discussion WeChat recommandés par mes enquêtées, tels que « Le groupe des lecteur·e·s de Swissinfo », « Le groupe d'entraide de culture et de loisirs chinois », « Le groupe d'association d'entraide asiatique en

Suisse», «Le groupe des Chinois-e-s à Genève pour les informations pratiques», etc. Mes observations montrent que les questions posées dans ces groupes par des personnes nouvellement arrivées obtiennent toujours des réponses des compatriotes qui résident en Suisse depuis un certain temps et qui sont déjà familiarisé-e-s avec la société suisse.

Par exemple, en observant «Le groupe de communication des Chinois-e-s à Genève»: une personne pose une question concernant la conversion du permis de conduire chinois vers un permis de conduire suisse, spécialement sous l'angle de la traduction du chinois en français. La réponse est arrivée immédiatement. La personne en question a été orientée vers un avocat chinois, avec qui elle a pu obtenir satisfaction.

Autre exemple dans «Le groupe d'échanges d'informations pratiques en Suisse»: une personne demande quel est le moyen le moins cher pour envoyer un colis lourd en Chine. L'une de mes enquêtées lui suggère de contacter l'une de ses amies qui peut obtenir un prix à la poste pour envoyer des colis en Chine.

Nous pouvons constater que les demandes concernent tous les aspects de la vie en Suisse. Certaines personnes sont davantage actives que d'autres pour répondre immédiatement aux questions.

Ces échanges ne se limitent pas seulement aux questions/réponses: on y trouve également des annonces pour des logements ou de ventes d'objets de seconde main. Xingzhu a publié une annonce pour donner deux étagères à chaussures et un meuble pour la télévision lors de son déménagement, avec dimensions et photos. C'est un vrai marché ouvert: on lui a demandé son adresse pour venir les chercher, et ainsi de suite... Ce type d'annonces est très répandu. Puisque chaque groupe comprend beaucoup de membres, les informations sont vues dans les minutes qui suivent la publication et la vente peut être effectuée très rapidement.

Outre ces grands groupes d'échange d'informations et d'entraide, il existe d'autres groupes avec des buts spéciaux: «Le groupe des lecteur-e-s de Swissinfo» propose une plateforme sur laquelle certains articles de Swissinfo ont été traduits en Chinois et sont partagés par les membres du groupe. Cela permet non seulement aux Chinois-e-s en Suisse de comprendre la société, les situations,



les coutumes et les habitudes sur place, mais aussi de discuter de certains sujets d'actualité.

Un autre groupe de discussion dont j'ai pu observer la spécificité concerne les mères. Ici, les Chinoises partagent leur expérience en matière d'éducation des enfants, notamment sur la question des deux langues en jeu. Elles se conseillent également les livres qu'elles pensent utiles pour que les enfants puissent garder leur lien avec leurs origines. La plupart des enquêtées avec enfants ont déjà rejoint ce groupe. Les plus grands sujets abordés concernent la question de l'identification et du développement psychologique de leurs enfants en Suisse, du fait qu'ils sont sous l'influence de deux cultures différentes.

Par exemple, Yuanzhi écrit dans le groupe WeChat des mères chinoises :

Je m'inquiète que ma fille métisse se sente différente par rapport aux autres enfants locaux ou qu'elle soit éventuellement traitée différemment dans la société plus tard.

Yuyan, mariée avec un Allemand après ses études de master en Allemagne, partage également ses soucis concernant le développement de son enfant. Elle mentionne plusieurs fois :

J'espère que ma fille pourra s'identifier comme une vraie Suissesse, mais qu'elle maîtrisera quand même la langue et la culture

chinoises. En même temps, j'ai peur qu'elle abandonne son côté chinois lorsqu'elle sera plus grande.

Plusieurs autres femmes de ce groupe partagent l'inquiétude de Yuanzhi et Yuyan. Un autre sujet souvent abordé par les membres de ce groupe concerne le parcours scolaire des enfants : la plupart des parents souhaitent qu'ils puissent suivre une voie supérieure qui leur ouvre les portes de l'université plus tard.

La plupart de ces femmes partagent des idées similaires en lien avec l'éducation des enfants, ce qui fait que ces discussions sont très suivies, comme Yuyan le dit :

Tous les membres de ce groupe sont engagés très activement dans les discussions. C'est un groupe sans spectatrices et uniquement fait de participantes. Nos paroles sont entendues par les autres.

En plus des échanges et des communications dans ce groupe WeChat, elles organisent des activités pour réunir les mères et les enfants autour de lectures et de récits d'histoires chinoises. La solidarité féminine s'en trouve fortifiée, car elles y trouvent non seulement une plateforme de communication, mais également un confort émotionnel.

À travers ces observations, je constate que les enquêtées ainsi que beaucoup de Chinoises installées en Suisse se manifestent activement dans les groupes de discussion WeChat. Elles ne sont pas de simples participantes : elles organisent même très concrètement des activités au sein des groupes de discussion. Depuis son arrivée en Suisse en 2014 pour rejoindre son mari, Hongmian n'a pas encore trouvé de travail. Elle utilise son temps libre pour organiser un groupe d'entraide de culture et de loisirs chinois sur WeChat, non seulement pour faciliter la vie des Chinois·e-s en Suisse, mais également pour offrir des activités aux membres du groupe dans le but de créer de vraies rencontres. Hongmian propose souvent aux membres du groupe de se joindre aux repas chinois à l'occasion des fêtes traditionnelles chinoises :

Je note le nombre de personnes inscrites dans le groupe de Wechat et ensuite je négocie avec un restaurant chinois pour avoir un prix raisonnable.

Lorsqu'elle a connaissance d'une activité culturelle chinoise destinée à ses compatriotes en Suisse, elle partage tout de suite les informations avec les membres du groupe afin que tout le monde puisse en bénéficier.

En automne 2016, Hongmian a organisé une série de conférences audio sur différents sujets en invitant des expert-e-s ou des chercheur-e-s scientifiques chinois-e-s. Il s'agissait d'un séminaire hebdomadaire qui avait lieu le vendredi soir à 20 h. À partir de 20 h, tout le monde devait arrêter d'envoyer des messages dans le groupe de discussion. Seul-e le ou la conférencier-ère avait le droit d'envoyer des messages audio pour expliquer le sujet spécifique de son travail. Une fois que la présentation était terminée, les membres du groupe étaient invités à poser des questions concernant le sujet introduit. Chaque série de conférences durait une heure environ. Mais les discussions ont été souvent prolongées beaucoup plus longtemps que prévu. En outre, le fait que les conférences audio aient été données sous forme de messages vocaux a permis que ces derniers restent pendant quelques jours dans le groupe de discussion, et aux membres qui n'avaient pas pu écouter le vendredi soir de les reprendre plus tard. Les sujets abordés étaient très variés, mais concernaient en priorité les soins et la santé par la médecine chinoise, la médecine occidentale, les connaissances nécessaires au quotidien ainsi que les produits de luxe... Deux enquêtées de cette recherche, Huiyan et Jianning, ont été invitées pour parler de leurs domaines professionnels respectifs, la thérapie neuro-rétroactive et l'identification des pierres précieuses. Ce type de conférences a non seulement montré aux membres du groupe les différents domaines de travail des Chinois-e-s en Suisse, mais leur a également permis de s'enrichir de nouvelles connaissances.

En dehors des annonces partagées ou des activités organisées par Hongmian, les autres membres publient également des annonces de séminaires hors ligne, souvent organisés par les femmes chinoises sur des thèmes concernant l'assurance maladie

suisse ou les projets de coopération sino-suisse visant à faciliter leur vie quotidienne. Ce type d'information est souvent très apprécié par les membres du groupe. Cela leur permet à la fois d'acquérir des connaissances sur la Suisse et de se rencontrer, ce qui fait alors grandir leurs liens interpersonnels dans la vie réelle.

Par ailleurs, ces divers contenus ne se limitent pas seulement aux échanges d'informations ou aux activités pratiques illustrés ci-dessus, mais s'étendent également aux débats politiques, sur la politique chinoise entre autres. Par exemple, en juillet 2016, après l'arbitrage de La Haye en mer de Chine méridionale, les membres de certains groupes WeChat ont tout de suite manifesté leur mécontentement à l'égard de la décision qui donnait tort à la Chine. Plusieurs personnes interrogées ont mentionné, pendant l'entretien, qu'elles ont participé activement à la discussion et que cette affaire les a beaucoup intéressées. Lingsu souligne :

À ce moment, j'ai ressenti les sentiments patriotiques des Chinois-e-s d'outre-mer. La volonté unique qui nous a réunies dans les groupes de discussion WeChat était que le territoire de la Chine est indivisible. Même si nous sommes à l'étranger, nous avons également besoin de cet honneur national. Nous avons manifesté nos mécontentements à travers nos discussions.

La force de ce sentiment d'appartenance nationale est largement partagée par les autres enquêtées de cette recherche. Peijia fait part de ses sentiments patriotiques :

Même si j'ai obtenu la nationalité suisse, ma patrie reste la Chine. Je ne permets pas aux autres d'envahir ma patrie ou de la stigmatiser.

À partir de ces témoignages, on peut noter que les Chinois-e-s profitent de toutes les occasions pour justifier leur identité chinoise malgré le fait que certain-e-s vivent en Suisse depuis un certain temps déjà et en ont adopté la nationalité. Leur attachement patriotique va prioritairement à la Chine. La plateforme numérique WeChat, en tant que nouvel espace communautaire, reproduit et modifie



les indications existantes d'espace et de lieu lorsque les migrant-e-s chinois-e-s s'identifient à plusieurs localités entre le pays d'accueil et le pays d'origine, tout en conservant leur origine nationale comme une partie importante de leur sentiment d'appartenance<sup>38</sup>. Les discussions en ligne sur un sujet politique chinois peuvent être interprétées comme un moyen de construire une identité collective pour ces migrant-e-s chinois-e-s. Celle-ci est façonnée à partir de la défense de leur pays d'origine et génère un sentiment d'appartenance fondé sur des croyances politiques communes<sup>39</sup>. Elle permet aux migrant-e-s chinois-e-s d'obtenir une validation par leurs pairs et de renforcer leur estime de soi<sup>40</sup>.

Le contenu de ces discussions paraît riche et varié. En observant les échanges de messages, je constate que certaines personnes paraissent s'ennuyer et envoient des messages qui n'ont pas vraiment de contenu concret, mais servent uniquement à faire passer le temps. Par exemple, plusieurs de nos enquêtées partagent simplement des articles réconfortants ou des plaisanteries chinoises pour exprimer leur solitude ou pour atténuer la pression de la vie quotidienne ou au travail. Ce type de contenu n'a pas de but précis, mais est aussi accepté par d'autres membres: cela signifie que les personnes immigrées de la même communauté partagent les mêmes sentiments et les mêmes valeurs, qu'elles peuvent se comprendre et se satisfaire du sentiment d'appartenance à la communauté. Elles ont besoin de cette communauté virtuelle pour s'identifier en tant que Chinois-e-s en Suisse et exprimer les problèmes et difficultés rencontrés dans la société d'accueil avec leurs semblables.

Nous constatons donc que les femmes chinoises en Suisse manquent certainement de réseaux relationnels et interpersonnels. Elles expriment davantage leurs émotions que leurs compatriotes masculins. Cela pourrait signifier qu'elles sont moins satisfaites de leur vie ici que les hommes et ont donc davantage besoin d'échanges en ligne. Cela pourrait également montrer leur dépendance émotionnelle à l'égard de leurs compatriotes et leur désir de protéger leur identité chinoise. Ken Hillis, Susanna Paasonen et Michael Petit

38. Hedetoft et Hjort, 2002; Oosterbaan, 2010.

39. Ashmore *et al.*, 2004.

40. Ashforth et Kriener, 1999; Cao et Li, 2018.

qualifient ce phénomène de *networked affect* et considèrent que la technologie numérique est non seulement un outil auxiliaire dans la formation de la communauté, mais produit également de nouvelles intensités, sensations et valeurs<sup>41</sup>.

Une autre raison pour laquelle les enquêtées disent utiliser WeChat est la participation à divers groupes de discussion organisés par leurs ami·e·s ou membres de leurs familles en Chine. Cela leur permet de maintenir la stabilité du réseau social dans le pays d'origine et de communiquer de manière nouvelle, à l'ère numérique : on assiste à la numérisation de la communauté chinoise à l'ère transnationale.

Feiyan mentionne qu'elle est dans plusieurs groupes de discussion sur WeChat avec des personnes en Chine, des groupes organisés par des cousin·e·s, des ami·e·s et d'ancien·ne·s collègues de travail :

On se demande souvent des nouvelles sur WeChat dans notre groupe de discussion. Quand je retourne en Chine, je le leur annonce par un envoi de message dans le groupe et on organise des repas ensemble. Mais ce qui est drôle, c'est qu'on s'envoie des pochettes rouges pendant les fêtes chinoises, notamment pour le Nouvel An chinois. Tous les membres du groupe réagissent et se battent pour obtenir la plus grosse pochette possible. Après chaque lancement de pochette rouge, on se compare entre nous pour voir qui a eu la pochette la plus élevée. C'est drôle et ça nous ramène à notre jeunesse. Je sens également l'ambiance de la fête depuis la Suisse, ça me rend heureuse.

Du fait que la Chine et la Suisse ont des traditions culturelles très différentes, le sens cérémonial des fêtes traditionnelles est inévitablement numérisé par WeChat pour les femmes chinoises qui vivent en Suisse. La communication transnationale par le biais de WeChat rend possible la pratique de l'« être ensemble » avec les personnes du pays d'origine pour les immigrées chinoises en Suisse, et façonne leurs différentes manières de maintenir les contacts à distance, en particulier en ce qui concerne l'expression de l'intimité.

41. Hillis *et al.*, 2015.

Fuyao explique qu'elle a besoin d'être en contact sur WeChat avec ses ami-e-s et les membres de sa famille en Chine, tout comme Feiyan. Elle ne participe pas à toutes les discussions, mais être dans le groupe signifie être présente, même sans beaucoup d'interactions. De plus, à travers les échanges entre les autres membres du groupe, elle peut être informée des actualités de sa région et reste au courant de ce qui se passe en Chine à travers des messages courts, sans devoir passer trop de temps sur la presse chinoise. En outre, elle partage également les nouvelles avec ses ami-e-s en Chine sur WeChat: c'est un échange mutuel transnational, car Fuyao a également la volonté d'être reconnue par sa société d'origine :

J'espère pouvoir maintenir ma place en Chine, ainsi que la reconnaissance que les autres ont de moi. De plus, à travers les échanges avec les personnes de ma région, je peux également utiliser certaines expressions propres à ma région ou connaître de nouvelles expressions en ligne. Je peux à la fois retrouver ma patrie, mes racines, mon identité et n'être jamais coupée des liens, comme si je n'avais jamais été absente de là-bas.

En tant que membre des groupes de discussion des ami-e-s et de la famille sur WeChat, Fuyao marque davantage sa présence en Chine par le biais du numérique. Émotionnellement, elle reconferme son identité et son appartenance chinoises à travers sa présence en ligne. Cette présence virtuelle est une stratégie pour réaffirmer son identité malgré son absence physique. De nombreuses enquêtées partagent les mêmes opinions que Feiyan et Fuyao sur l'utilisation de WeChat. Grâce à cette plateforme, elles ont pu réaliser l'être-ensemble avec leurs contacts et garder leur présence en Chine, ce qui fait exister une communauté transnationale chinoise sur WeChat.

WeChat est devenu un outil stratégique pour les femmes chinoises, souvent victimes de discrimination sociale dans la société suisse<sup>42</sup> : cet outil leur permet de s'exprimer publiquement et de montrer leur vie dans leur pays d'accueil. Cette vie

42. Chen, 2017.

communautaire translocale construite par les Chinois-e-s d'outre-mer maintient les liens avec des personnes de la même origine ethnique et renforce leur identité culturelle ou nationale. Cela met également en évidence que les réseaux interpersonnels façonnent et sont façonnés par les constructions identitaires<sup>43</sup> et que le sujet est construit continuellement dans l'interaction avec les autres personnes.

#### SUJET TRANSNATIONAL VIA WECHAT

Dans le cas des femmes migrantes, l'incertitude identitaire est un obstacle culturel important qu'elles affrontent lors de leur adaptation à la société d'accueil et à la culture locale. Séparées de leur environnement culturel d'origine, elles connaissent un isolement qui déstabilise leur identité politique, culturelle, sociale, géographique et de genre d'origine<sup>44</sup> et les met dans un état de confusion et d'incertitude de soi. Pour cette raison, de nombreuses Chinoises en Suisse s'attachent à la communauté chinoise sur WeChat.

Qifang a rencontré son mari suisse dans le bar de sa sœur quand il travaillait en Chine. Après leur mariage, ils se sont installés dans le village d'origine de son mari, dans le canton des Grisons, en 2010. Elle raconte qu'elle s'est tout d'abord énormément ennuyée à cause de ces nombreux changements, de ces nouveaux rôles sociaux et notamment du fait qu'elle avait perdu son travail. Lorsqu'elle contacte ses ami-e-s en Chine, on lui demande souvent comment elle gère son quotidien sans emploi. Ce manque de compréhension et ses difficultés à expliquer sa situation actuelle à ses ami-e-s font qu'on la croit malheureuse. Un peu plus tard, elle commence à utiliser la plateforme WeChat pour publier des photos et montrer les activités qu'elle entreprend ou auxquelles elle participe :

Je publie presque tous les jours des photos concernant ma vie quotidienne en Suisse sur la page «*Moments*» de mon WeChat. Comme ça, mes ami-e-s et ma famille en Chine peuvent savoir un

43. Ibarra et Deshpande, 2004.

44. Reid et Comas-Díaz, 1990.

peu ce que je fais ici. Bien évidemment, je poste de belles photos de paysages, ou quand je mange dans un restaurant, pour leur montrer le bon côté de ma vie, car ça les rassure.

Qifang adore les paysages des Grisons et la diversité des saisons :

Bien que j'habite ici tous les jours, je veux toujours prendre des photos chaque fois que je découvre des différences : même si c'est le même endroit, le paysage change selon le temps et la lumière. J'ai besoin de communiquer et d'écrire des choses en lien avec mes émotions. Je les poste sur ma page « *Moments* » sur WeChat. Pour moi, c'est aussi une sorte... Comment je peux dire ? Une expression de mes sentiments et de mes émotions. Cela permet aux autres de ressentir l'environnement dans lequel je vis. Ainsi, voir ces belles choses, ça leur donnera également du plaisir.

Ses publications sur « *Moments* » reçoivent souvent des mentions « J'aime » ou des commentaires positifs :

Quand je vois que mes ami-e-s sur WeChat ont apprécié mes publications, je suis aussi très contente, car pour moi, c'est aussi un petit sentiment d'accomplissement de soi. Parfois, je n'ai pas le temps de publier pendant la journée. Mes ami-e-s vont m'envoyer des messages pour me demander : « Pourquoi tu n'as pas encore publié sur WeChat, tu sais que je t'attends chaque jour pour voir tes Moments ? » De ce fait, je trouve que c'est une sorte de bonheur pour moi. Je me sens reconnue d'une autre manière par ces gens en Chine, car j'ai une vie différente de la leur.

Sur la page « *Moments* » de Qifang sur WeChat, on voit des photos et des textes sur différents aspects de sa vie quotidienne. Non seulement elle en décrit le contenu, mais surtout elle exprime les émotions que cela génère.

À partir de l'année 2016, Qifang a commencé à dessiner sur des pierres. En effet, elle avait vu des photos de dessins sur pierre dans ses « *Moments* » sur WeChat, qu'une amie à elle, professeure aux Beaux-Arts, avait publiées. Comme cela lui plaisait et qu'elle

avait du temps, elle a appris les techniques avec son amie et à l'aide de vidéos en ligne et a commencé à en faire aussi :

Je ramasse des pierres au bord de la rivière qui est derrière notre village. Je trouve une photo de référence sur internet et la dessine sur les pierres. Après avoir fini le dessin, je le prends en photo et le publie sur mes Moments. Ensuite, j'ai des commentaires de mes ami-e-s en Chine, qui n'ont jamais imaginé que je pouvais faire tout ça en Suisse. Je leur ai donné une autre image de moi, et eux ont découvert un autre côté de moi.

La publication des photos de dessins de Qifang construit une image d'elle nouvelle, qui lui permet d'être reconnue par ses contacts en Chine comme étant heureuse de sa vie en Suisse, exerçant des activités diversifiées, même si elle n'a pas pu trouver de travail correspondant à son niveau de formation et à ses expériences en Chine. Ces appréciations, reçues de ses ami-e-s et des membres de sa famille WeChat, confirment l'existence de sa valeur et lui offrent des possibilités de se ré-identifier. Elle n'avait jamais imaginé pouvoir se créer une vie comme celle qu'elle a aujourd'hui : elle a développé un autre « soi » et découvert de nouvelles capacités.

La recherche d'Elisabeth Eglem et de Marina Ferreira Da Silva sur le processus de construction identitaire et de ritualisation sous l'angle de la publication de photographies en ligne souligne que les photos affichées sur les réseaux sociaux contribuent à la construction identitaire et à l'affirmation d'appartenance et de style de vie de leur auteur-e. Les partages et les commentaires permettent de construire également du lien avec les autres utilisateur-e-s et de s'affirmer en tant qu'auteur-e de sens<sup>45</sup>. La publication des « Moments » de Qifang équivaut à un réenchantement de soi-même, pour soi et aux yeux des autres.

Yuqing se réjouit également de pouvoir publier des photos de sa vie quotidienne sur sa page « Moments » :

45. Eglem et Ferreira Da Silva, 2020.

- 03** Aoô  
 愿活得自由认真，懂得取悦自己；愿做自己的太阳，无需凭借别人的光。  
 6 publications
- 02** Aoô  
 人别中年，距老年不远矣！我已不再喜欢热闹，只想，做一个安静的看客，留给自己独处思考的时间...  
 3 publications
- 01** Aoô  
 八一建军节~也是瑞士的国庆节，放假一天。逃离开车带我去徒步，她说今天不想呆在家里。&  
 4 publications  
 连绵的山峰，繁茂的森林，还有那风景如画的小镇，瑞士的美丽是无与伦比，独一无二。
- 31** Jul  
 这几天雨水较多，有利于山菌生长，便抽空去后山转了转！一会儿@一会儿，地上湿漉漉的，有...  
 6 publications  
 如果发现你，你会发现它吗？这种野山菌爱躲在草丛底下，很怕被人发现似的@现在我也算半个山里人...



石头小，效率高，一天就画好，如此的可爱，网络会更好。

Je prends des photos de mon jardin et les publie sur ma page «*Moments*». Tous et toutes mes ami-e-s dans les contacts de mon compte WeChat aiment ce genre de publication. Cette vie idyllique que j'ai en Suisse leur plaît, surtout pour celles et ceux qui vivent en Chine, car ils ont rarement l'occasion de vivre une telle vie. Tous et toutes m'envient.

Les publications des «*Moments*» de Yuqing et de Qifang présentent non seulement leur mode de vie suisse, mais leur permettent aussi de reconstruire leur nouvelle identité et de la montrer aux personnes qui sont restées en Chine. Elles contribuent à corriger les préjugés selon lesquels seules les personnes des classes supérieures auraient la possibilité d'avoir une maison avec un jardin, d'avoir le temps de s'en occuper ou de développer de nouveaux loisirs, sans trop se soucier des conditions économiques.

À travers les observations de sa page «*Moments*» sur WeChat (voir l'image en p. 304), Yuqing réaffirme ses valeurs de vie transnationales. Elle plante des légumes chinois difficiles à trouver sur le marché suisse, montrant par là non seulement qu'elle peut avoir un style de vie différent de celui d'avant, mais également qu'elle a gardé les habitudes et l'envie de mettre en valeur la nourriture



chinoise, même si elle est à l'étranger. Cela préserve et pérennise son identité hybride.

Les immigrées chinoises en Suisse préfèrent montrer en priorité de beaux paysages, leurs bonnes conditions matérielles, leurs voyages dans les autres pays européens ou leurs produits de luxe, etc. Bien que cette manière de se présenter soit souvent critiquée par les autres compatriotes du même territoire, il s'agit d'un moyen pour elles d'être reconnues grâce à l'attention des autres sur WeChat, et de trouver une stabilité psychologique et émotionnelle. De plus, à cause de l'écart de développement social et économique entre la Chine et la Suisse, elles reçoivent souvent des commentaires et des appréciations positives, qui valident le choix qu'elles ont fait de venir en Suisse. Elles maintiennent ainsi la stabilité de leur image et de leur identité quelque peu élitiste.

Susu mentionne, dans son entretien, qu'elle préfère montrer le bon côté de sa vie en Suisse :

Je publie des photos sur la page «*Moments*» qui présentent plutôt le bon côté de ma vie en Suisse. D'une part, mes parents se font moins de souci pour moi lorsqu'ils voient ces belles photos; d'autre part, mes ami-e-s en Chine aiment savoir à quoi ressemble la vie en Suisse. Je reçois toujours des commentaires selon lesquels ils ou elles préféreraient aussi vivre en Suisse.

Le cas de Susu exemplifie parfaitement le mécanisme du désir-satisfaction-reconnaissance à l'œuvre sur la plateforme



d'internet, qui a été également démontré dans des études empiriques précédentes sur des groupes de jeunes femmes et d'étudiant-e-s universitaires<sup>46</sup>. Dans une certaine mesure, nous pouvons considérer ce comportement numérique comme une stratégie discursive pour légitimer le nouveau capital culturel acquis à l'aide du capital économique en Suisse. Il reflète ainsi les effets complexes et nuancés de l'interaction entre divers facteurs sociaux sur le statut des Chinoises en Suisse.

De plus, en s'adaptant à la société suisse, les femmes chinoises modifient graduellement le style et le contenu de leurs publications sur la page «*Moments*». Elles s'intéressent de plus en plus à l'aspect culturel, notamment aux coutumes et aux caractéristiques de la vie suisse et européenne. En observant les «*Moments*» publiés par nos enquêtées à la période des fêtes de Noël, nous voyons comment elles fêtent leur Noël d'une manière occidentale. Ce type de contenu suscite souvent plus d'attention et de retours de la part des autres, et promeut même le dialogue



46. Bessenhoff, 2006; Hawi et Samaha, 2016.

interculturel sur la plateforme entre les Chinois·e·s d'outre-mer et les Chinois·e·s continental·e·s. Étant donné que la classe moyenne chinoise a de fortes aspirations et capacités à voyager à l'étranger<sup>47</sup> et que les Chinoises en Suisse appartenaient pour la plupart à cette classe avant de partir en Suisse, ce type de publication est souvent très apprécié par leurs ami·e·s en Chine, comme le souligne Susu. Il aide ainsi les femmes chinoises d'outre-mer à établir et maintenir les échanges plus efficacement au sein de leur réseau en Chine.

Enfin, nous observons que pour celles qui sont pleinement intégrées à la société suisse et qui y ont trouvé un travail, leur présentation des «*Moments*» est plutôt normalisée: elles partagent bien entendu leurs photos de vie, mais elles publient davantage de commentaires, de critiques, de reportages ou d'informations sur les affaires publiques de la société locale. Les informations publiées relatives à la connaissance de l'identité sont plus importantes de la part des femmes qui résident en Suisse depuis un certain temps que chez les nouvelles arrivées. En revanche, les contenus concernant le monde du luxe, liés à leur richesse matérielle, sont considérablement réduits. Cela confirme que les Chinoises ne reconnaissent leur nouvelle identité féminine qu'après une période d'anxiété liée à l'instabilité de l'identité nationale au début de leur immigration. Ce n'est que progressivement qu'elles sont à même d'intégrer leur identité intersectionnelle en tant qu'immigrées chinoises en Suisse<sup>48</sup>.

À partir de l'ensemble de ces entretiens, nous remarquons que ces femmes ont mobilisé WeChat comme un espace qui les aide à façonner leur image de soi et à montrer leur vie privée en ligne. Cette plateforme joue un rôle important dans la constitution de la conscience et de l'identité collective des femmes en Chine contemporaine, car elle offre la possibilité d'une exposition de soi. Ainsi, comme Jiang Chang, Hailong Ren et Qiguang Yang le soulignent, les femmes chinoises articulent simultanément les idées confucéennes des femmes traditionnelles et les sensibilités

47. Zhang et Heung, 2002.

48. Chen, 2017.

féministes afin de réaliser la cognition et l'acceptation d'une identité de groupe féminine à l'ère numérique<sup>49</sup>, renvoyant ainsi une image de femmes cosmopolites. Bien qu'elles fassent moins référence à l'identité de genre sur la plateforme WeChat, elles la mobilisent néanmoins dans leur processus de ré-identification économique, nationale et culturelle. Les images qu'elles veulent montrer d'elles se fondent souvent sur leur ancien statut de femmes chinoises hautement qualifiées et appartenant à la classe moyenne ou supérieure.

Le processus post-migratoire est un processus long et difficile de lutte contre l'anxiété et de recherche d'une nouvelle identité, dont les médias sociaux comme WeChat raccourcissent les délais et affaiblissent les coûts. L'efficacité des femmes migrantes dans l'achèvement de cette réidentification n'est plus la même qu'avant. De plus, ce processus est actuellement moins contrôlé par la culture et les politiques locales<sup>50</sup>. Cependant, le fait qu'il soit digitalisé renforce également les relations entre les migrant·e·s, leur réseau social et leur culture d'origine: en entravant la reconnaissance profonde de la valeur locale du pays d'accueil, il pérennise l'effet dominant de la culture d'origine et l'identité hybride.

Dans cette section, nous cherchons à illustrer le fait que les migrantes chinoises ont tout à la fois l'espoir de maintenir leur présence dans le pays d'origine et leur intégration dans la société d'accueil. Étant donné que leur identité d'origine est souvent influencée par les différentes relations de pouvoir en lien avec le genre, la nationalité et la culture, elles ont souvent besoin de la reconstituer dans la vie post-migratoire. À travers ces entretiens et ces observations en ligne liés à l'utilisation de WeChat, je peux soutenir qu'elles sont des actrices majeures de leur vie, qui mobilisent WeChat pour obtenir un espace de dialogue transnational dans un sens large. Cette plateforme spécifique chinoise fournit également un espace dit «virtuel», mais vécu comme réel, dans lequel elles peuvent exprimer leurs émotions librement et afficher leurs pensées et leurs actions. Elle leur permet de produire de

49. Chang *et al.*, 2018.

50. Hickerson et Gustafson, 2014.

nouvelles compréhensions d'elles-mêmes. Comme les immigrées doivent négocier leur sens du soi, exprimer leur identité et développer des images différentes afin de faire face à leur impuissance dans la société d'accueil, WeChat devient le principal moyen de communication avec leur pays d'origine et de rassemblement en Suisse, pour créer une communauté et un sentiment d'appartenance. La publication des «*Moments*» constitue aussi le vecteur disponible le plus puissant pour exprimer leurs émotions et refléter leur vie réelle. À travers ces différentes utilisations, on remarque que ces femmes se considèrent sous différents angles, mettent en valeur leur image de soi et leur identité, démontrent qu'elles souhaitent être vues et comprises par les autres, leurs compatriotes notamment<sup>51</sup>. Elles sont non seulement visibles, mais également affirmées dans leur identité de Chinoises, femmes et immigrées en Suisse.

#### **AMBIVALENCE DE SOI: UNE IDENTITÉ HYBRIDE**

Dans le contexte transnational de la migration, non seulement les catégories sociales et structurelles du pays d'installation affectent les expériences des migrant-e-s, mais la culture, les traditions et les coutumes de la société d'origine continuent également d'avoir une influence. Les migrant-e-s sont confronté-e-s à une combinaison entre passé et présent, liée à la différence entre les cultures, les modes de vie et les cercles interpersonnels<sup>52</sup>. Les femmes migrantes ne veulent plus être identifiées simplement en fonction de leurs rôles genrés, mais affirment ainsi leur identité nationale en lien avec leur culture d'origine. Néanmoins, cette identité nationale est probablement influencée par leur vision des normes et des rôles de genre. C'est aussi pour cette raison que leur perception de l'identité culturelle participe à leur rôle genré post-migratoire.

En effet, l'identité culturelle, selon Stuart Hall, n'est pas fixe et absolue<sup>53</sup>. Dans le cas de la migration, comme Meenakshi

51. Guo, 2016.

52. Hack-Polay, 2008.

53. Hall, 1997.

Thapan le défend dans sa recherche sur l'expérience migratoire des femmes asiatiques, et de son impact sur leur identité en cas de migration transnationale, l'effet du passé est inévitable dans la construction et l'expérience de l'identité actuelle des femmes migrantes. Il ne s'agit toutefois pas d'un passé figé et factuel. D'après l'auteure, il y a une relation entre le présent et le passé : les femmes s'engagent dans une négociation constante avec leur passé, qui joue un rôle moteur dans la reconstruction de leur identité culturelle dans la société d'accueil<sup>54</sup>. Cela explique la nature fluide et flexible de la construction identitaire.

Du fait que les identités de ces femmes chinoises sont façonnées dans la diversité après la migration en Suisse, il est possible que les types d'identité génèrent un ensemble d'interactions complexes qui peuvent parfois être de nature conflictuelle, mais les identités multiples peuvent également co-exister de manière flexible : elles combinent des éléments d'ordre national, ethnique, local et transnational, créant une image cosmopolite<sup>55</sup>. Cette image de femmes cosmopolites leur permet d'éviter d'être considérées comme Autres par la société locale, et favorise le vivre-ensemble<sup>56</sup>. Nous allons donc nous intéresser plus particulièrement à la manière dont les Chinoises perçoivent leur identité culturelle après leur migration en Suisse : jusqu'à quel point vivent-elles, dans les rencontres, les différences provoquées par les frontières géographiques et culturelles, voire les malentendus potentiels et les conflits interculturels qui peuvent en découler ?

#### L'IDENTIFICATION DE SOI PAR LA LANGUE

À travers la vie communautaire translocale ainsi que la mobilisation de la plateforme WeChat, nous notons que les Chinoises dans cette recherche ont toute la volonté de protéger et justifier leur position identitaire d'origine. Dans la vie quotidienne, ces femmes affirment leur identité chinoise également à travers leur langue maternelle. Comme Benarab Abdelkader le souligne, la langue maternelle joue un rôle déterminant dans la définition de

54. Thapan, 2005.

55. Nussbaum, 1994 ; O'Neill, 1990.

56. Silva, 2008.

l'identité de la personne, car c'est cette langue qui est considérée comme le lieu de formation des sensibilités et des idées reçues, et qui imprime ce qui sera plus tard l'identité de la personne<sup>57</sup>. Dans le cas de la migration, les espaces tels que la famille, la communauté et le réseau transnational sont considérés comme les lieux linguistiques principaux pour la préservation et la transmission de l'identité<sup>58</sup>. Étant donné que tous les entretiens ici ont été réalisés en chinois, on peut noter que la langue maternelle est essentielle à ces femmes si elles veulent exprimer leurs sentiments et leurs émotions intimes.

L'utilisation de la langue maternelle au sein de l'espace familial représente de nombreux intérêts pour les migrant-e-s dans la vie post-migratoire. Jim Cummins mentionne que les pratiques en matière de langue maternelle font partie de la vie familiale pour les migrant-e-s, celles et ceux de la première génération ayant souvent une attitude positive envers elle<sup>59</sup>. Toutes les femmes qui ont vécu un mariage intra-ethnique soulignent qu'elles parlent plutôt chinois au sein de la famille, car cela leur permet d'utiliser des mots qui ont une signification profonde.

Xiaozhao explique qu'elle utilise le chinois dans la vie familiale, pour retrouver une façon naturelle et confortable de s'exprimer :

Je parle en chinois avec mon mari et ma fille, car je m'exprime mieux dans la vie quotidienne avec ma langue maternelle. C'est essentiel pour moi, surtout quand je me sens parfois perdue à cause du choc culturel ou de la solitude ici. J'ai alors besoin d'établir une vraie conversation au sein de la famille.

Parler dans sa langue maternelle pour exprimer ses émotions profondes représente, pour Xiaozhao, une stratégie de développement de son pouvoir personnel et de protection vis-à-vis des difficultés rencontrées dans la société suisse.

En outre, les travaux précédents sur la migration des femmes ont souligné qu'en tant qu'éducatrices et dispensatrices des soins

57. Abdelkader, 2012.

58. Alzayed, 2015.

59. Cummins, 2000.

aux enfants, les femmes incarnent l'identité culturelle de leur groupe et sont responsables de la transmission de cette identité<sup>60</sup>. La langue maternelle est le premier élément qu'elles peuvent apprendre aux enfants pour cette transmission identitaire. Comme le montre François Avenas dans ses recherches sur le maintien de la langue maternelle dans la communauté italienne, les femmes sont plus attachées à l'aspect sentimental de la langue et servent de véhicule langagier pour transmettre la connaissance du pays d'origine et la préserver à travers le maintien des relations avec des proches restés dans le pays d'origine, mais aussi pour revendiquer leur identité d'origine dans la société d'accueil<sup>61</sup>. Ce sont elles qui assurent la responsabilité d'apprendre à leurs enfants la langue maternelle.

Peijia mentionne qu'elle a appris à ses quatre enfants à parler le chinois-mandarin quand ils étaient petits :

Mes enfants sont tous nés en Suisse, mais ils sont tous Chinois. Ils sont physiquement 100 % chinois ; ils devraient parler le mandarin. C'est la honte de ne pas parler en chinois s'ils ont un *look* chinois. De plus, parler notre langue maternelle nous procure un meilleur soutien émotionnel. Nous en avons besoin dans notre vie. En effet, c'est à cause de moi et de mon mari, car nous pouvons seulement parler en chinois pour exprimer nos sentiments. Si on parle en suisse-allemand, ça change le goût, ça change le sens. Nos enfants doivent alors comprendre.

Pour Peijia, il existe une corrélation entre l'apparence physique et la langue maternelle : il est normal pour des enfants ayant des parents chinois de maîtriser la langue maternelle de ceux-ci. Cette langue maternelle permet d'établir une communication au niveau plus profond et émotionnel entre membres de la famille. Wushuang partage également cette idée :

60. Tastsoglou *et al.*, 2005 ; Yuval-Davis et Werbner, 2005 ; Kurien, 1999.

61. Avenas, 1994.

J'ai besoin de parler chinois en famille, avec mon mari et mon enfant. Je parle anglais dans mon travail, je parle aussi le suisse-allemand avec mes voisin-e-s ainsi que dans l'espace public, quand je fais des courses par exemple et quand j'entreprends des affaires administratives. Mais quand je rentre chez moi, je préfère me séparer du monde extérieur: nous parlons toutes et tous chinois quand nous sommes en Chine. Nous ne sentirons pas que nous sommes dans un autre monde. Il est également préférable pour mon enfant de m'expliquer ses sentiments en chinois et de conserver ses compétences en chinois. Il est en fait facile d'être influencé par le nouveau style de vie et la « culture » dominante suisses, nous voulons continuer à vivre notre « culture » chinoise et à avoir le sens du comportement par notre identité chinoise.

Comme de nombreuses enquêtées en témoignent, Wushuang a besoin émotionnellement de parler en chinois pour retrouver son soi d'origine dans l'espace familial. Ainsi, parler chinois est le meilleur moyen pour elle de protéger et d'affirmer son identité chinoise et celle de ses enfants.

Qingying souligne que ses deux enfants parlent suisse-allemand avec son mari et chinois avec elle :

Même si elles ont un père suisse, qu'elles ont la nationalité suisse et un nom suisse, elles ne doivent pas oublier qu'elles ont une mère chinoise. La moitié de leur sang est chinois, elles sont des descendantes chinoises. Elles devraient parler chinois sans aucune excuse pour prouver leur identité chinoise ainsi que pour affirmer l'identité chinoise de leur mère.

Qingying explique qu'elle ne sait pas vraiment comment éduquer ses enfants métisses à la culture et à la logique chinoises en Suisse: l'apprentissage du chinois est fondamental pour que ses enfants comprennent la culture chinoise et que perdure son identité d'origine. Elle emploie par exemple des livres d'histoire et des programmes de dessins animés chinois sur internet afin que ses deux filles apprennent la langue.



Zhongling mentionne également qu'elle préfère baigner dans une atmosphère langagière chinoise au sein de la famille, pour sentir son identité d'origine et fournir un environnement linguistique à ses deux fils métis :

Je mets les programmes chinois à la télévision grâce à internet. Mes enfants comprennent tout sans problème. J'ai l'impression que je ne vis pas vraiment de distance par rapport à la Chine. Cette langue me reconfirme ce que j'ai vécu avant et montre mon identité à mes enfants.

À travers ces différentes expériences, nous voyons que l'espace linguistique familial n'est pas seulement un lieu où maintenir des compétences linguistiques, mais sert également de lieu où partager une intimité et une logique chinoise afin d'expérimenter la culture du pays d'origine pour conserver son identité.

Durant les entretiens, plusieurs femmes ont indiqué qu'elles trouvaient bienfaisant le fait de parler chinois avec les autres personnes de la même communauté en Suisse : la reconnaissance à travers la parole leur permet de s'identifier. Susu, installée avec son mari suisse à Genève depuis 2006, souligne qu'il lui semble étrange de parler une autre langue que le chinois entre compatriotes. Elle constate que la langue constitue un moyen de relier les Chinois-e-s en Suisse :

Nous sommes minoritaires ici, mais nous construisons également une solidarité entre nous, les Chinois-e-s. Nous sommes ensemble ici, nous devons démontrer notre identité chinoise. Parler notre propre langue est exotique, mais pourquoi ne pas montrer notre différence ? Nous sommes différent-e-s des personnes locales, nous ne pouvons pas changer, de toute façon ; il faut alors assumer, voire même valoriser nos différences.

La position de Susu sur les différences ethniques véhiculées par la langue maternelle valide le fait de préserver son identité chinoise. L'utilisation de la langue d'origine aide non seulement à se construire au niveau identitaire, mais crée également les identités similaires ou différentes des autres. Cette utilisation révèle aussi

l'authenticité de soi, car la capacité de parler leur langue maternelle permet aux migrant·e·s de construire une communauté et confirme leur identité ethnique et culturelle chinoise.

Comme le souligne Benarab Abdelkader, la langue maternelle fait constitutivement partie du soi depuis la naissance : si les migrant·e·s ne peuvent pas constamment activer ce lien avec leur pays de naissance dans leur vie post-migratoire, la langue d'origine permet tout de même la transmission des valeurs du pays d'origine vers la vie actuelle<sup>62</sup>. Elle sert de support pour mieux se connaître et être reconnu et participe à la construction de l'identité ethnique. Elle répond aux combinaisons entre l'appartenance identitaire et le désir d'être considéré comme sujet. L'identité traduit le processus de subjectivation, entendu comme « une capacité de se penser avec une certaine réflexivité, de se définir dans un rapport de soi à soi, en même temps que la reconnaissance d'une telle capacité chez autrui »<sup>63</sup>.

#### DIRE SON HYBRIDITÉ

Lorsque les enquêtées de cette recherche parlent de leur perception identitaire actuelle, la plupart d'entre elles reconnaissent qu'elles sont influencées par la culture occidentale et s'identifient comme des personnes qui combinent à la fois de la culture chinoise et la culture occidentale, ce qu'Ien Ang définit dans ses travaux comme une « hybridité »<sup>64</sup>.

Hongmian se reconnaît elle-même comme étant à la jonction de plusieurs cultures, du fait qu'elle a habité tout d'abord en Australie pendant environ vingt ans, puis en Suisse. Elle définit ainsi son identité :

Je pense que je suis assez bien occidentalisée, je me comporte comme les personnes occidentales, je les comprends, je me fais de bons amis et amies parmi elles. Pourtant, je sais clairement que je suis Chinoise, même si j'ai déjà adopté la nationalité australienne, je ne me sentirai jamais comme une vraie Occidentale. Je pense que je

62. Abdelkader, 2012.

63. Wieviorka, 2004, p. 143.

64. Ang, 2003.

dois même parfois me comporter exprès de manière chinoise, car j'ai besoin de réclamer mon « moi », le moi en profondeur qui est chinois.

Lorsque Hongmian s'adapte et s'intègre à la société d'accueil, elle se soucie également de son identité chinoise: cette identité demeure à l'origine du soi, ce qui lui permet de la déterminer. Cependant, elle a profité de ses expériences précédentes et de sa familiarité avec la culture occidentale, ce qui a atténué le choc culturel à son arrivée en Suisse :

J'arrive bien à m'adapter à la société suisse, mais j'ai toujours besoin de montrer le moi chinois. C'est aussi pour cette raison que j'organise des activités au sein de la communauté chinoise en Suisse, car on a besoin de sentir notre appartenance à travers la vie communautaire.

En effet, ce besoin est reconnu par toutes les enquêtées, peu importe depuis combien de temps elles sont en Suisse et à quel niveau elles sont intégrées. Elles considèrent toujours leur identité chinoise comme des racines, à la jonction entre le soi et les autres, le local et le global, ainsi que l'Asie et l'Occident, permettant l'expression de leurs vraies émotions.

Huazheng souligne les facettes multiples de son identité. Elle se réjouit de se définir comme hybride :

Je me vois comme un être complexe, c'est bien. Pourtant, cette hybridité est basée sur mes racines chinoises.

Huazheng explique qu'elle bénéficie de son identité hybride dans son travail actuel: elle conseille des entreprises suisses au sujet de la collaboration interculturelle, notamment entre la Suisse et la Chine. Elle raconte que lorsqu'elle doit présenter la Chine à ses clients et clientes suisses, elle se prépare bien pour être au courant de la réalité actuelle de la Chine :

Il y a vingt ans que j'ai quitté la Chine. La Chine que j'ai connue reste à l'image de celle d'il y a vingt ans. Je ne peux plus dire que

je connais la Chine actuellement à 100 %. Par exemple, je ne comprends pas tout à fait le mode de penser des Chinois-e-s actuel-le-s. Je dis souvent à mes clients et clientes suisses : au lieu de vous dire l'interculture, moi, je suis plutôt une personne interculturelle. Je préfère parler de communication plutôt que de différences.

Huazheng souligne qu'à cause de la globalisation, les Chinois-e-s du monde actuel ne sont plus ceux et celles d'il y a trente ans : il est plus facile pour elle de présenter la Suisse à ses client-e-s chinois-e-s que l'inverse. Bien que Huazheng soit davantage familiarisée avec la culture et la société suisses, elle n'en ignore pas pour autant ses racines et son attachement à la culture chinoise :

Avec le temps en Suisse, je trouve que j'aime de plus en plus notre « culture traditionnelle chinoise » et notre histoire chinoise. Je m'intéresse de plus en plus aux poètes chinois. Je les détestais avant, mais maintenant je les adore. De plus, je n'ai jamais aimé la musique traditionnelle chinoise telle que le erhu ou l'opéra pékinois. Maintenant, j'en écoute tout le temps quand je conduis ou quand je fais la cuisine. C'est vraiment une question de « culture ». Parfois, je me sens 100 % hybride et complexe, parfois je suis 100 % Chinoise à nouveau, parfois je me comporte et je pense comme une Suisseuse.

Le discours de Huazheng sur sa perception et son sentiment d'identité illustre à quel point les transmigrant-e-s comme elles ne sont pas toujours en mesure de montrer le même degré d'appartenance aux deux sociétés. Selon le contexte, psychologiquement et culturellement, ces dernier-ère-s peuvent plus ou moins moduler leur appartenance à différents types de valeurs, principes ou imaginaires associés à telle ou telle nation<sup>65</sup>.

Huazheng vit une situation de travail qui illustre très bien cela : elle se positionne comme une Chinoise lorsqu'elle négocie avec le gouvernement de Berne pour le gouvernement de Shenzhen.

65. Dobrowolsky et Tastsoglou, 2006.

Et quand les Chinois-e-s de Shenzhen lui posent une question sur la manière de faire des Suisses, elle se positionne comme une Suisseuse :

J'étais tout le temps en train de changer de rôle, c'est comme de la schizophrénie. Parfois, je suis tellement contradictoire. Je pense, du point de vue des Suisses: « Pourquoi les Chinois-e-s ne font pas comme ça? » Je peux être fâchée. Des fois, je me positionne du point de vue des Chinois-e-s, et voudrais vraiment dire aux Suisses: « Dépêchez-vous, ne perdez pas de temps pour réfléchir encore 300 fois de plus. » C'est pour ça que je dis que je suis une personne complexe et hybride qui vit entre deux « cultures ».

En dissociant les deux cultures, Huazheng choisit d'en combiner les qualités: la rigueur des Suisse-sse-s et la flexibilité et l'efficacité des Chinois-e-s, par exemple. Elle trouve son identité riche et intéressante:

Il y a des gens qui disent qu'on change totalement lorsqu'on vit dans un autre pays. Je pense que c'est une tromperie. Je ne pense pas que ce soit vrai à 100 %. Si vous vivez longtemps dans un pays donné, vous deviendrez comme les personnes locales? Je pense qu'il y a un lien sanguin de toute façon. Si les gens me demandent « aimes-tu plutôt la Suisse ou la Chine? », je dirai toujours que la Chine est mon sang qui a été enraciné partout dans mon corps. Si on n'a pas de sang, on est mort, on est fini, on ne parle plus de culture, de pays, ni de rien d'autre. La Suisse est maintenant mon cœur, le cœur approvisionne le sang, mais le sang le soutient. Je pense que je suis comme ça maintenant.

Huazheng emploie l'image du sang et du cœur pour représenter le rôle des cultures chinoise et suisse dans son corps, métaphore de cette complémentarité à l'œuvre dans sa vie familiale, professionnelle et sociale en Suisse.

Les migrant-e-s peuvent faire preuve d'un fort sentiment d'hybridité, comme l'a souligné Huazheng: ce n'est pas seulement le résultat

d'une attitude plus ouverte envers les différences ou l'altérité<sup>66</sup>, c'est également une capacité de se déplacer et de se comporter avec subtilité entre les différentes cultures. Cependant, les migrant-e-s ont parfois besoin de distinguer clairement et de choisir entre être Chinois-e ou Occidental-e.

Après plusieurs années d'études en Allemagne et depuis son installation en Suisse en 2010 avec son mari allemand, Yuyan exprime son fort désir de mettre en valeur son identité :

Je pense que lorsqu'on a vécu jusqu'à notre adolescence en Chine, la culture chinoise nous affecte décisivement. Je pense que l'enfance et la période de jeunesse sont indélébiles au niveau du développement humain. Le lieu où on a grandi détermine notre identification. Je ne suis pas venue en Europe à l'âge de 7 ou 8 ans, j'ai passé toute ma jeunesse en Chine, il n'y a aucun problème pour moi de dire que je suis une Chinoise à 100 %. Mais après avoir vécu en Europe pendant plus de dix ans, ma pensée, mes habitudes, mes manières de me comporter, etc. se sont évidemment occidentalisées.

Je connais bien et comprends bien que les personnes nouvellement arrivées peuvent réfléchir de telle manière, car je faisais la même chose il y a dix ans. Mais maintenant je ne pense plus de cette manière. Je sais exactement d'où vient ce changement. À cause de déplacements géographiques, ma vie a été influencée certainement par la manière de vivre des personnes occidentales autour de moi. Après tout, l'influence de cette culture occidentale est subtile. Il faut un certain temps pour s'acclimater afin d'avoir ce changement qualitatif<sup>67</sup>. De plus, mon mari est Allemand; il est donc plus facile pour moi d'être occidentalisée.

Yuyan comprend la « refondation » de son identité culturelle à partir de la dimension temporelle : elle défend l'idée selon laquelle la culture reçue pendant son enfance influence fondamentalement son identité, même si elle vit actuellement principalement à l'étranger et même si elle s'est bien familiarisée avec la société

66. Roudometof, 2005.

67. Elle a employé un proverbe chinois : *Liang bian dao zhi bian* – 量变到质变。.

d'installation. Elle ne nie pas non plus le fait qu'au fil du temps, l'influence de la culture occidentale sur sa manière de vivre deviendra de plus en plus importante. Néanmoins, contre ce processus d'appropriation de la culture occidentale, dit « occidentalisation », elle privilégie ses racines chinoises comme étant à la base de son identification dans sa vie post-migratoire en Suisse (même si, parfois, elle sent que son identité hybride la met dans une situation conflictuelle).

Jianning ressent une confusion culturelle semblable à celle évoquée par Yuyan. Elle a souvent été considérée comme très occidentalisée par les Chinois-e-s. Pourtant, bien qu'elle le soit aux yeux de ses compatriotes, les Occidentaux repèrent toujours en premier en elle les traces culturelles chinoises :

Je refuse très rarement quelque chose aux gens et reste davantage souriante, notamment au travail. Je vois que mes collègues occidentaux disent « non » facilement. Ça, c'est ce que je n'arrive pas à faire. Je pense que « culturellement », nous, les Chinois-e-s, refusons rarement quelque chose aux gens. Nous faisons toujours des efforts pour satisfaire les autres. [...]

Selon elle, les rapports interpersonnels sont très différents chez les Chinois-e-s vis-à-vis des Occidentaux. Selon son point de vue, les Chinois-e-s semblent accorder plus d'attention aux pensées des autres et y adaptent leur propre comportement, tandis que les Occidentaux semblent accorder plus d'attention à eux-mêmes, lors de prises de décision par exemple. Bien que Jianning se soit bien familiarisée avec cette logique occidentale, elle se comporte fréquemment comme les autres Chinois-e-s dans sa cohabitation avec les Occidentaux en Suisse, car sa culture d'origine continue d'influencer sa façon de penser et de se comporter. Cependant, lorsqu'elle retourne en Chine, elle ne se sent plus totalement comme une vraie Chinoise.

Je me sens un peu étrangère. Je me demande pourquoi les Chinois-e-s ont cette logique maintenant. Pourquoi ils sont toujours en train de consommer et d'acheter? Je trouve que c'est trop

bruyant en Chine et qu'il y a trop d'informations. Je ne m'adapte plus. C'est en effet moi qui suis anormale par rapport aux autres. Je ne sais pas, c'est peut-être parce que ça fait longtemps que je suis en Europe. Je n'ai pas l'impression que mon appartenance est spécialement à la Chine maintenant. Je ne pense pas non plus que la Suisse est l'étranger pour moi. Je suis tellement adaptée ici, les frontières sont déjà assez faibles pour moi. Mais si tu parles d'un événement spécial de la Suisse, je n'ai pas non plus l'impression que ça me concerne énormément, car je ne la considère pas comme ma patrie. En revanche, je peux suivre les informations et les actualités chinoises tous les jours. Je ne peux pas ignorer cet attachement national. C'est tellement confus pour moi de m'identifier. Je pense que je suis plutôt une personne hybride ayant différentes cultures et différents lieux aussi. Je suis une « *global citizen* ».

Bien que Jianning vive encore cette confusion après quelques années en Occident, sa compréhension d'elle-même au niveau culturel est complète. Selon son expérience, son intégration ne sera jamais stabilisée et terminée et elle ne sera jamais totalement comme une Occidentale. De plus, même si elle ne s'adapte plus à certaines logiques et façons de faire chinoises, elle considère sa culture d'origine comme la base de son identité en Suisse, qu'elle n'abandonnera jamais complètement. Néanmoins, au fil du temps, les frontières culturelles s'estompent peu à peu. Les concepts de cosmopolitisme et de « citoyen du monde » expliquent à la fois la loyauté envers le pays d'origine et l'adhésion sociale à la société d'accueil. Ils révèlent également les caractéristiques transnationales de la migration, les interconnexions culturelles, les questionnements sur la reconstruction de l'identité des migrant-e-s, la malléabilité et la fluidité des positions.

Dans ces différents témoignages, nous observons une double attache plutôt qu'un pôle dominant : une dyade d'imaginaires générant de nouvelles orientations, ainsi qu'une sensibilité à la défense des différences. Cette identité hybride permet aux femmes d'avoir des attachements décentralisés d'ici (la Suisse ou l'Europe) et de là (la Chine) et de dépasser une dichotomie sino-occidentale. Selon leur discours, la perception de cette hybridité doit inclure



une dimension temporelle: plus elles sont occidentalisées, plus les contradictions se manifestent, plus elles se perçoivent comme hybrides. Néanmoins, grâce à leurs expériences transculturelles, elles sont en mesure de s'inspirer de diverses sources culturelles: elles réconcilient et équilibrent les différences, soit en protégeant leur identité culturelle d'origine, soit en s'occidentalisant, ce qui favorise la construction de leur nouvelle identité hybride.

Comme le défend Ien Ang, l'hybridité implique une perturbation des identités; elle confronte et problématise les frontières, bien qu'elle ne les efface pas<sup>68</sup>. L'hybridité n'est ni une solution ni une alternative pour les personnes à la jonction entre deux cultures, mais elle leur permet d'alerter sur leurs difficultés spécifiques. Elle devrait être considérée comme une sorte de « registre discursif au sein du répertoire transnational des individus »<sup>69</sup>, témoignant d'un continuum entre leur identité d'origine et une nouvelle identité. En d'autres termes, pour Ien Ang, l'hybridité est un dispositif heuristique permettant d'analyser la complexité de l'intrication. Son ambivalence est source de perméabilité culturelle et de vulnérabilité, deux conditions nécessaires au vivre-ensemble.

Cette section nous a permis de rendre compte des perceptions et des sentiments que les femmes chinoises ont de leur identité culturelle après la migration en Suisse. Au fil du temps, en s'adaptant progressivement au mode de vie local, elles commencent à développer inconsciemment une nouvelle identité qui est, d'une manière ou d'une autre, occidentalisée. Cependant, elles continuent également de prêter attention à la protection et à la performance de leur identité d'origine dans leur vie privée, professionnelle et sociale, ce qui leur fait ressentir une multiplicité d'identités. Lors de la migration, la conception statique ou binaire de l'identité est remplacée par la notion d'identité hybride: l'intégration des migrant-e-s se fait toujours en parallèle des formes d'identification transnationales. C'est pour cette raison qu'un grand nombre d'entre elles se trouvent parfois dans un état émotionnel ambigu et éprouvent des contradictions et des instabilités à l'égard de leur identité.

68. Ang, 2003, p.149.

69. Glick Schiller et Meinhof, 2011, p. 30. La citation origine est en anglais: « *Discursive registers within the individuals' transnational repertoire.* »

Si l'apprentissage des langues locales constitue un tremplin leur permettant de s'intégrer à la société suisse et de développer quelque peu une identité occidentale, l'usage de leur langue maternelle dans la vie quotidienne constitue alors leur stratégie pour protéger leur identité culturelle chinoise. Ainsi, le sujet-migrant développé par ces femmes révèle différentes facettes. En revanche, les sentiments ambigus, les contradictions et les instabilités constituent autant de facteurs qui façonnent leur identité.

## CONCLUSION

Ce chapitre a permis de dévoiler la vie socio-interpersonnelle des immigrées chinoises en Suisse, non seulement au niveau local mais également au niveau transnational. À travers elle, ces femmes réexaminent leur identité d'origine ainsi que son évolution après avoir vécu dans la société suisse, pour mettre en valeur leur statut de femmes chinoises, mais également d'immigrées en Suisse. Au fil du temps, les migrantes chinoises traversent graduellement le processus de l'intégration, souvent par l'apprentissage d'une langue locale, ce qui permet de briser les barrières afin de connaître, comprendre et se familiariser avec la société locale. Nous considérons que le gouvernement local favorise grandement l'apprentissage de la langue en vue de l'intégration. Même s'il existe une intégration par le haut, elle reste secondaire, car l'intégration économique et professionnelle pour les immigré·e·s est loin d'être suffisante sur le territoire helvétique. En revanche, ce sont plutôt les femmes qui initient, en tant que sujets, des stratégies pour s'intégrer à la société locale et pour se familiariser avec la « culture », les coutumes, les normes ainsi que les valeurs de la société suisse. Les expériences partagées par les enquêtées nous montrent qu'elles reconnaissent la différence entre la « culture » chinoise et la « culture » suisse, qu'elles soutiennent l'existence d'une « culture » chinoise qui influence fondamentalement la constitution de leur identité. Cependant, après la migration, elles peuvent connaître une déstabilisation de leur identité, due à l'incorporation de valeurs occidentales alors qu'elles n'ont pas choisi d'abandonner leur identité d'origine chinoise. En effet, à travers

la vie communautaire virtuelle sur WeChat, des rassemblements de compatriotes chinois-e-s, ainsi que la vie transnationale avec la communauté chinoise restée au pays, elles essaient de mobiliser toutes les ressources adéquates pour réaffirmer leur identité et leur origine chinoises. De cette manière, elles expriment leur authenticité. Cela confirme également la définition de l'identité chez les migrant-e-s de Michel Wieviorka dans son ouvrage *La différence*<sup>70</sup>, selon laquelle les identités individuelles et collectives ne sont pas seulement le reflet de communautés culturelles qui préexisteraient aux rapports sociaux dans les pays d'émigration, mais également le produit de l'articulation de ces différences avec les processus d'intégration et d'exclusion socio-économiques. Cela explique que ces femmes soient plus sensibles à leur identité d'origine chinoise lorsqu'elles sont installées en Suisse que dans leur vie antérieure en Chine.

La vie post-migratoire constitue alors un processus continu d'identification pour ces femmes. Cela ne signifie pas qu'elles cherchent à simplement se définir en tant que membres de tel ou tel groupe national ou culturel, car au fil du temps elles ne se pensent plus simplement en Chinoises ou en Suissesses. Elles se considèrent, selon leurs mots, comme des personnes hybrides, avec des cultures complexes, entre identités chinoise et occidentale : la nouvelle facette identitaire développée en Europe ne remplace pas totalement l'identité d'avant la migration. Elles cherchent également des stratégies telles que l'utilisation et l'héritage de leur langue maternelle pour préserver leur identité « culturelle » chinoise. Toutefois, en s'identifiant comme ayant une identité hybride, elles sont conscientes que cette perception est conçue sur les prémices de leur identité « culturelle » d'origine. Les discours de ces enquêtées sur ce sujet montrent également que plus elles sont sensibles à leur identité « culturelle » d'origine, plus la définition de leur hybridité est claire et sûre, et plus elles nient la dichotomie sino-occidentale. Ainsi, elles peuvent mieux mobiliser et jongler avec leurs différentes cultures : leur soi est mieux défini, et elles sont plus sûres d'elles.

70. Wieviorka, 2001.

Enfin, cette notion d'hybridité rend mieux compte de l'intrication compliquée du sentiment des différences culturelles: elle met fin au processus de l'altérisation de ces étrangères par les personnes locales, leur restitue une image de sujets libres, dotés de la capacité de se développer. Par conséquent, nous pouvons conclure que l'identification dans la vie post-migratoire des migrant-e-s fait partie du processus de subjectivation qui permet au sujet d'être mieux formé dans le sens qu'il veut et qu'il défend.

## POUR CONCLURE

Ce livre traite de la migration transnationale des Chinoises à partir d'une approche interdisciplinaire: divers ancrages aux niveaux personnel, familial, local, national et transnational, différents contextes sociaux, politiques, économiques et culturels et plusieurs aspects sociaux, tels que le genre, la nationalité et l'ethnicité, sont mis en évidence. D'un point de vue macroscopique, cette recherche questionne la politique publique de l'immigration, la discrimination du marché de l'emploi et le régime de genre, ainsi que leur influence sur la vie post-migratoire des femmes chinoises sur le territoire helvétique. D'un point de vue microscopique, les trajectoires personnelles montrent ces femmes migrantes comme des sujets puissants et capables d'accomplir le développement de soi tout en faisant face à des défis liés au genre, à la nationalité et aux différences culturelles. Elles développent des stratégies pour contourner les injustices et les discriminations rencontrées dans la société suisse.

Nous nous inscrivons dans une perspective de genre, car c'est un aspect crucial de toute la vie migratoire des participantes de cette recherche. J'ai tout d'abord abordé la façon dont les logiques de genre chinoises influencent certaines femmes chinoises dans leur prise de décision de migration en Suisse. Ainsi, je me suis demandé comment le genre féminin structure la mobilité et l'installation des femmes chinoises en Suisse, notamment par le biais du regroupement familial. Ensuite, j'ai analysé comment les divers contextes sociaux, culturels, politiques et économiques ont contribué à leur acceptation des concepts dominants de la féminité. Je constate que les rôles des femmes ne sont plus fixes ou statiques

dans le processus migratoire, mais ont été construits, déconstruits et reconstruits dans un mouvement complexe qui opère des bouleversements spatiaux, émotionnels, professionnels et statutaires. À cause de nombreuses restrictions, beaucoup de femmes ont opté pour un rôle traditionnel genré, en laissant les rôles public, professionnel et économique à leur mari. Si ces relations de genre sont inégales du point de vue des féministes, ces femmes revendiquent cependant la nécessité de leur choix : l'image d'une bonne mère et épouse vertueuse pour l'harmonie familiale, couplée à des idées progressistes sur l'égalité de genre.

De plus, le genre, comme l'un des éléments clés, fonctionne avec d'autres catégorisations telles que la nationalité, la classe et l'ethnicité, qui entravent le développement de ces femmes dans leur vie migratoire. Il ne s'agit pas simplement d'une discrimination au sein du marché du travail, par déqualification ou ségrégation professionnelles, mais une mise à l'écart également familiale et sociétale. Néanmoins, le vivre-ensemble dans la vie post-migratoire oblige ces femmes à s'intégrer par le biais de la maîtrise de la langue, de la connaissance de la société ainsi que des interactions interpersonnelles. Le processus vers leur reconnaissance de soi est également bouleversé par l'incorporation de certaines habitudes et modalités de vie, ainsi que de nouvelles valeurs sociales. Elles doivent négocier entre le maintien de leur appartenance d'origine et l'appropriation des valeurs identitaires locales. L'illustration de ces différents aspects de la vie migratoire n'a pas simplement pour but de montrer les problèmes sociaux auxquels elles font face, mais questionne également leurs stratégies pour contourner les dilemmes et favoriser une pleine estime de soi. De ce fait, nous pouvons considérer qu'à l'intersection entre ces différentes identités, au-delà des difficultés, il y a des ressources et des avantages.

Un autre défi auquel les Chinoises de la migration sont confrontées concerne l'accompagnement des parents restés au pays. Différentes stratégies de piété filiale transnationale ont été mises en place par ces femmes pour honorer leurs responsabilités de (belles-) filles. Les immigrées chinoises en Suisse<sup>1</sup> sont engagées dans un

1. Glick Schiller *et al.*, 1992.

large éventail de réseaux personnels qui vont au-delà des frontières. Ces réseaux sont constitués de relations multiples, familiales, sociales et économiques qui connectent entre eux différents types d'espaces sociaux<sup>2</sup>. Le fait que les migrantes chinoises se reconnaissent une identité hybride confirme qu'une personne transnationale n'est pas systématiquement moins intégrée à la société locale. Au contraire, le transnationalisme et l'intégration se combinent la plupart du temps de manière créative, permettant à ces femmes de réaliser une mobilité sociale plutôt ascendante dans le pays d'installation, comme le défend Steven Vertovec<sup>3</sup>. En outre, grâce au développement des technologies numériques, l'espace transnational en ligne se présente de manière plus flexible et avantageuse pour elles : les pratiques de coprésence simultanée entre la Suisse et la Chine montrent leur désir de connexion interpersonnelle multilocale, et attestent une fois encore de cette identité hybride.

### **APPORTS SCIENTIFIQUES ET ÉPISTÉMOLOGIQUES**

Les conclusions intermédiaires m'ont déjà permis de synthétiser les idées principales que je voulais démontrer concernant les différents aspects de la vie migratoire de mes enquêtées. Dans cette conclusion finale, j'aimerais revenir davantage sur les apports théoriques, méthodologiques et empiriques que cette recherche a pu contribuer à apporter dans le champ de la migration des femmes.

Tout d'abord, aux niveaux méthodologique et empirique, cette recherche rompt avec la « routine » de la recherche en migration, dans laquelle les processus migratoires sont analysés à travers des thématiques précises et non pas de manière transversale, à travers les expériences vécues des migrant·e·s. J'ai choisi d'illustrer la vie migratoire des femmes chinoises en Suisse en m'intéressant tout d'abord aux différents canaux par lesquels elles ont immigré : leurs motivations primordiales peuvent être de plusieurs ordres, familial, matrimonial et autre. Cette recherche a révélé que celles d'entre elles qui immigreront en Suisse pour des raisons familiales

2. Faist, 1998 et 2000.

3. Vertovec, 1999, 2009.

ou matrimoniales représentent une proportion importante du nombre total. Pourquoi cette recherche s'intéresse-t-elle à toutes les catégories de femmes plutôt que de se concentrer uniquement sur la catégorie considérée comme étant la plus importante? Je pense que le fait d'englober ces différentes catégories dans une même recherche peut représenter un intérêt, l'objectif n'étant pas seulement de mettre en évidence les inégalités d'accès aux droits sociaux dans la société d'accueil<sup>4</sup>, ainsi que les stratégies mises en place par les partenaires au quotidien : mon objectif est également de questionner la politique d'immigration suisse concernant sa restriction genrée pour les femmes, en particulier pour celles qui viennent de pays extra-européens. La caractéristique commune à ces femmes, toutes hautement qualifiées, justifierait que la Suisse favorise leur intégration. Pourtant, cette haute qualification n'est pas systématiquement reconnue sur le marché suisse, puisque, comme nous l'avons vu, la plupart d'entre elles connaissent une déqualification sur le marché de l'emploi local. Par conséquent, bien que cette recherche englobe des catégories d'immigrées chinoises différentes, elle reflète en fin de compte les problèmes sociaux communs auxquels les différentes catégories de femmes migrantes peuvent être confrontées.

Au niveau théorique, cette recherche sur l'analyse du processus de subjectivation s'est inscrite dans une perspective foucauldienne du sujet et du pouvoir<sup>5</sup>, ainsi que dans celle des théories féministes défendues par Judith Butler<sup>6</sup> et Saba Mahmood<sup>7</sup>. En me fondant sur l'idée principale que le sujet est créé par le pouvoir, j'ai pu proposer une interprétation théorique du *devenir* sujet-migrant des femmes à l'intersection de trois théories analytiques souvent mobilisées par la recherche : la conception fondamentale féministe sur la capacité d'agir, l'approche de l'intersectionnalité et la théorie du transnationalisme. J'ai alors défendu une approche théorique du *devenir* sujet comme un processus en continu où apparaît à

4. Ainsi, on a par exemple proposé à certaines femmes mariées avec des hommes suisses de suivre des cours d'intégration gratuitement, mais pas aux épouses des hommes des autres nationalités.

5. Foucault, 1972, 1975, 1976, 1984a, 1984b.

6. Butler, 1990, 1993.

7. Mahmood, 2009.



différents moments une série de figures ou de tropes de sujet. À travers les cas concrets révélés ci-dessus, nous voyons que l'ensemble des enjeux sociaux de la migration, comme le continuum qui produit les différents rapports de pouvoir, encombrant la vie de ces femmes et que les pouvoirs ont un effet sur leurs décisions, pratiques et comportements dans leur vie migratoire. En se fondant sur l'idée que le sujet n'est pas indépendant de toute référence à des rapports sociaux ou à l'appartenance à un groupe, une société, une culture ou une nationalité, cette recherche a permis de repenser le sujet dans le cadre de l'interprétation et des relations intersubjectives. Elle a également permis de focaliser l'attention sur les pratiques et les contraintes du contexte et sur l'affirmation de soi, puis de comprendre les implications des différences en lien avec le genre, la nationalité, la classe et l'ethnie. Il s'agit de considérer le sujet dans le processus de migration, qui est un processus de socialisation par la famille, le travail, les réseaux sociaux locaux et transnationaux dans lequel ces migrantes chinoises se constituent en véritables actrices : capables de définir les contours de leur identité et des rapports sociaux, de conférer un sens à leurs actes.

Étant donné que certains discours sur la migration des femmes limitent ce qui peut être pensé, dit et produit, même si elles participent activement à la vie migratoire, le concept de « positions disciplinaires » à travers les discours, les institutions, les possibilités de réagir recouvre bel et bien leur posture. L'acte de positionnement fonctionne de manière subjective selon leurs possibilités. Il s'agit d'un processus en cours d'élaboration de soi qui dépend de discours, de pratiques et de répartitions de pouvoir, ainsi que de la composition des acteur-trice-s dans l'interaction. Selon la distribution spécifique de l'hégémonie, les subversions de pouvoir deviennent parfois manifestes pour les migrantes chinoises lorsqu'elles adoptent des postures de résistance. Parfois, elles ont choisi de mettre en avant leur genre féminin, leur nationalité, leur ethnie, ainsi que leur classe sociale, des éléments qui, mis ensemble, favorisent la figure de l'altérité et créent un espace de négociation qui leur permet de reconstituer leur identité. Cela montre comment se reconstitue le sujet en difficulté dans les pratiques sociales. Nous voyons que le concept de subjectivité peut rendre compte à la fois

de la stabilité, du changement ainsi que des moments de rupture des individus, entre le sentiment de soi et le contexte social. Cela correspond à la notion foucaldienne de la subjectivation, qui comprend une vision bilatérale de l'acteur-trice individuel-le: sujet à la fois agissant et soumis, déterminé par le contexte. Les récits recueillis dans cette recherche nous rendent sensibles aux processus par lesquels ces femmes adoptent, ignorent, résistent, s'approprient des discours accessibles dans la lutte pour leur subjectivité. En même temps, cette subjectivité n'est jamais détachée des émotions, des sentiments, des désirs et de l'imagination des individus, car ces éléments influencent également leur pensée, leurs réactions et leurs actions.

Je défends l'idée du sujet-migrant comme un appel à la transformation de soi par la migration. Celui-ci est capable de répondre non seulement à des contraintes extérieures, contextuelles, politiques, sociales, mais également à des exigences intérieures et personnelles et d'incorporer des normes ou des habitudes. Cela signifie qu'on est sujet par soi, par l'autre et contre l'autre. Néanmoins, la figure idéale d'un sujet n'est jamais pleinement réalisée, car celui-ci est social, historique et culturel dans un processus de subjectivation en continu. Les histoires migratoires de ces Chinoises nous montrent qu'elles ont su se constituer elles-mêmes en êtres libres, produire leurs propres trajectoires, formuler leurs choix et résister aux logiques dominantes, qu'elles soient politiques, économiques, professionnelles, familiales, communautaires ou culturelles. Nous sommes là dans une logique d'acteur, dans un processus de *devenir* sujet. L'image de la femme migrante défendue ici est celle d'une personne autonome, ouverte, avec un niveau élevé d'éducation, et qui maintient ses valeurs féminines traditionnelles.

Enfin, l'approche méthodologique que j'ai voulu développer dans cette recherche a pour ambition de défendre une ethnographique féministe ne se réduisant pas à un recueil de données, mais consistant plutôt en une conception discursive pour mener une recherche féministe: cette conception a des impacts sur le terrain de recherche, le cadre théorique et analytique et le processus de l'écriture. En me focalisant sur les histoires personnelles des femmes chinoises en Suisse, je défends ainsi la pertinence d'une

ethnographie de la parole. Cette méthode ethnographique (centrée sur la parole) leur a permis de parler d'elles-mêmes et les a fait également réfléchir sur leur parcours migratoire : le moment de l'entretien biographique a participé également à leur subjectivation. En effet, le récit de soi accompagne forcément l'émergence du sujet. Par conséquent, on peut identifier que les revendications identitaires font également partie des processus de subjectivation et non des effets de la présence du sujet.

De plus, l'observation ethnographique sur leur utilisation de la plateforme numérique WeChat atteste également que ces femmes sont actrices à travers leur manière d'occuper l'espace virtuel, espace que les nombreuses interactions rendent tout à fait réel : elles y démontrent leur vie migratoire, ce qui signifie qu'elles sont les sujets principaux de leurs performances à travers le discours. Ce discours, notamment lorsqu'il est réflexif, véhicule et produit du pouvoir. À travers lui, ces femmes se manifestent et se reconnaissent elles-mêmes : elles authentifient les obstacles et les résistances au sein de leur vie migratoire et se présentent comme des sujets capables de vérité. Cela m'a également encouragée à interpréter et analyser au plus près de cette vérité ce qu'elles ont bien voulu montrer au public, afin d'éviter d'imposer une image d'elles faussée.

Cette approche ethnographique de la parole sur soi via le récit biographique ou via le discours publié en ligne ne m'a pas permis de retracer les origines et la transcendance de soi dans le temps. Cette forme de récit concerne plutôt les effets des différents rapports de pouvoir, le discours sur le soi, l'individu ou la collectivité, et non l'essence ou le sens métaphysique du soi, de l'individu ou de la collectivité elle-même, comme dans le concept de généalogie défendu par Foucault. C'est la raison pour laquelle je me suis centrée sur la parole : je constate que les mots constituent un aspect du processus de leur subjectivation et non une expression d'une subjectivité qui serait déjà déterminée. À travers les analyses, je confirme la pertinence de ma méthodologie, ainsi que mes arguments pour une ethnographie féministe.

Ma proposition audacieuse d'une nouvelle interprétation de l'ethnographie féministe impliquera forcément des controverses

méthodologiques. Néanmoins, les chercheur-e-s doivent garder un esprit ouvert vis-à-vis de la méthodologie lors de recherches interdisciplinaires. Il ne s'agit pas seulement d'examiner la qualité scientifique de la méthode, mais également son côté éthique : l'objet de la recherche n'est plus le groupe, ce sont des individus, sujets d'eux-mêmes ; ne plus simplement montrer froidement le phénomène ou le résultat, mais prendre les individus comme point de départ de toute recherche en sciences sociales.

Qu'elle soit théorique, méthodologique ou empirique, ma nouvelle approche féministe explore la question de la migration des femmes, notamment en ce qui concerne la migration transnationale spécifique aux Chinoises. Les résultats de cette étude encourageront également les chercheur-e-s qui s'intéressent à la migration transnationale des femmes chinoises à mener des recherches dans une perspective interdisciplinaire et à porter un regard féministe sur ces questions. Non pas seulement en se contentant de critiquer les oppressions que les femmes subissent et de chercher à les émanciper, mais pour créer un savoir situé au plus près de la place des femmes en lien avec leur compréhension, détermination et recherche de soi. Il s'agit alors de faire une recherche féministe en migration qui parle de femmes avec les femmes, et pour les femmes.

### **RÉFLEXION GLOBALE SUR LE DEVENIR SUJET-MIGRANT**

Cette recherche a pu montrer les processus disjonctifs du sujet-migrant dans leur diversité et leur simultanéité, à partir des histoires migratoires des femmes chinoises en Suisse. Nous pouvons comprendre la présence simultanée du sujet, dans le cas de la migration générale, qui pense, ressent, décide et résiste, ainsi que du sujet philosophique de la connaissance dans le contexte des cultures. Il s'agit, pour les migrant-e-s, d'un travail simultané d'*agency* et de structure, de souveraineté et de subordination, qui conditionne et est conditionné par les réalités de leur vie migratoire. De ce fait, le processus de *devenir* sujet-migrant peut être métaphoriquement compris comme un circuit ou un parcours réflexif, dans lequel ils et elles retrouvent leurs façons d'être à travers leurs rencontres avec les traditions culturelles, les stéréotypes

génés et raciaux et les techniques d'intégration sociale dans leur pays d'origine et dans la société d'accueil. Leur présence physique dans la société d'accueil, leurs héritages d'origine, les valeurs culturelles dominantes locales et les nouveaux codes de hiérarchie raciale et genrée apparaissent à tout moment à l'intérieur de ce circuit. Ce cadre circulaire est fonctionnel, car le point même du circuit est en constante transformation et négociation et tous les points sont interdépendants. Étant donné que les discours sur les personnes immigrées les soumettent à une série d'images produites par la société d'accueil, lorsqu'elles sont soumises à des images racistes, ces images ne constituent pas une nouvelle identité qu'elles doivent porter. Ces représentations agissent plutôt comme des forces signifiantes qui se croisent et dépendent d'autres forces signifiantes, pour produire un sens différent de la migration des sociétés contemporaines. Du fait que les migrant-e-s sont simultanément impliqué-e-s dans de nombreux circuits de subjectivation distincts et intersectés, ces circuits forment plutôt un réseau de lignes de (dés)identification avec lesquelles le sujet est appelé à négocier la reconnaissance de sa présence dans tous les aspects de la vie quotidienne.

De plus, les migrant-e-s peuvent rompre avec les codes de signification déterminés par l'ensemble des pouvoirs dominants, notamment la communauté, la famille, la nationalité, les traditions et les biens locaux : s'en éloigner ou donner un sens au monde qui les entoure est un élément nécessaire de leur parcours migratoire. La recherche de nouvelles pratiques de recodage culturel fait également partie du processus de migration, et peut amener les migrant-e-s à traverser des étapes récurrentes de reterritorialisation. L'interaction entre la communauté des migrant-e-s et les contextes nationaux et transnationaux est marquée par différents points de déterritorialisation et de reterritorialisation. On pourrait même soutenir que leur subjectivité constitue un laboratoire du devenir culturel et politique : il permet d'étudier des moments de crise entre majorités et minorités, des stratégies de nouveaux sujets et des visions alternatives de soi et de la communauté.

De ce fait, je défends que la migration constitue un processus qui produit et est produit par des personnes ayant une certaine

compréhension d'elles-mêmes, de leurs conditions d'existence, de leurs désirs, de leurs stratégies, de leurs projets et de leurs fantasmes à travers les frontières pour s'installer à un endroit différent. Nous devons étudier la manière dont ils deviennent des sujets de leur histoire individuelle, familiale, nationale ou communautaire, afin d'élargir notre compréhension du rôle de la migration dans l'interaction transnationale.

Évitons de créer une fausse dichotomie entre les femmes chinoises traditionnelles et les femmes modernes occidentalisées, ou entre les femmes migrantes chinoises à l'étranger et les femmes chinoises restées en Chine. En effet, les recherches ont tendance à montrer qu'elles réalisent une émancipation dans le processus migratoire: elles remettent en cause les normes et les rôles sociaux de genre traditionnels et acquièrent une autonomie totale. Cependant, la plupart des immigrées de cette recherche ne se préoccupent pas ouvertement des questions de genre, par elles-mêmes et dans le but d'inverser complètement leur rôle. De ce fait, la migration ne conduit pas toujours à une totale émancipation féministe. La réalité est beaucoup plus complexe et mérite une interprétation plus ouverte. J'affirme qu'il n'y a pas un bon sujet émancipé ou un mauvais sujet dominé ou aliéné, mais un sujet de situation, en position, en rapport à un ensemble de données qui lui offrent des marges d'action. Le sujet n'est jamais saturé, il est toujours en formation, en transformation, en devenir. Ces différents moments constituent ensemble le processus du devenir.

## ABRÉVIATIONS

AELE	Association européenne de libre-échange
LEI	Loi fédérale sur les étrangers et l'intégration
LEtr	Loi fédérale sur les étrangers
LSEE	Loi fédérale sur le séjour et l'établissement des étrangers
MTC	Médecine traditionnelle chinoise
OLE	Ordonnance limitant le nombre des étrangers
UE	Union européenne





# ANNEXES

## LISTE DES ENTRETIENS

Date de l'entretien	Nom d'emprunt	Âge	Canton de résidence	Année d'immigration	Diplôme	Nationalité	Nationalité/ Origine du mari
28/6/2016	Baiqian	43	Genève	2005	MA	CN	IT
5/7/2016	Lingsu	32	Berne	2015	BA	CN	DE
6/7/2016	Ziyi	56	Zurich	1991	PhD	CH	CH
7/7/2016	Jianning	32	Bâle	2011	PhD	CN	CN
8/7/2016	Peijia	56	Saint-Gall	1982	BA	CH	CH/CN
8/7/2016	Xuebing	43	Saint-Gall	2009	MA	CN	CH
11/7/2016	Jingwen	43	Genève	1995	MA	CH	CH
12/7/2016	Meiling	36	Berne	2009	MA	CN	CH
25/8/2016	Xiruo	35	Zurich	2006	MA	CN	CN
25/8/2016	Rongrong	32	Zurich	2014	MA	CN	CH
25/8/2016	Yinli	44	Zurich	2006	BA	CN	CH
29/9/2016	Hongmian	51	Vaud	2014	MA	AUS	CN/AUS
4/10/2016	Huiyan	44	Argovie	2000	PhD	CH	CN
21/10/2016	Luobing	51	Vaud	2008	BA	CN	UK
26/10/2016	Shuanghua	29	Zurich	2014	BA	CN	CH
28/10/2016	Fangyi	40	Thurgovie	2010	MA	CN	CH
4/11/2016	Wanjun	39	Zurich	2010	MA	CN	CH
8/11/2016	Yaojia	34	Zurich	2009	MBA	CN	CH
19/11/2016	Yunmeng	40	Zurich	2009	BA	CN	CN
25/11/2016	Zhongling	35	Argovie	2002	BA	CH	CH
29/11/2016	Fenghuang	38	Zurich	2009	PhD	CN	DE
7/12/2016	Yuqing	46	Bâle	1994	BA	CH	CH
15/12/2016	Qingying	37	Saint-Gall	2010	BA	CN	CH
22/12/2016	Xiaozhao	28	Argovie	2013	BA	CN	CN

11/1/2017	Chaoying	36	Bâle	2013	MA	CN	CH
17/2/2017	Ranxiang	35	Jura	2014	MA	CN	FR
25/2/2017	Fuyao	36	Genève	2011	MA	CN	CN
22/3/2017	Yilin	34	Lucerne	2011	MA	CN	MYS
24/3/2017	Wanqing	35	Vaud	2012	MBA	UK	CH
29/3/2017	Qisi	46	Argovie	2000	BA	CH	CH
29/3/2017	Mochou	39	Baden	2014	MA	CN	CN
29/3/2017	Wushuang	46	Baden	1998	MBA	CH	CN
6/4/2017	Xiaofu	41	Zurich	2000	MA	CH	CH
6/4/2017	Zhiruo	28	Zurich	2012	BA	CN	CH
1/6/2017	Nianci	33	Vaud	2008	MA	CN	CH
1/6/2017	Lingshan	37	Genève	2010	MA	CH	CH
3/6/2017	Zizhu	46	Berne	2015	BA	CN	CN
7/6/2017	Yuyan	38	Zurich	2010	MA	CN	DE
15/6/2017	Sifu	39	Jura	2014	BA	CN	CN
19/7/2017	Feiyan	55	Berne	2003	BA	CH	CN
12/8/2017	Ruolan	40	Thurgovie	2013	BA	CN	DE
12/8/2017	Qifang	49	Grisons	2010	BA	CN	CH
18/8/2017	Mingmin	34	Berne	2010	BA	CN	CN
18/8/2017	Qiqi	39	Berne	2011	BA	CH	CH
22/8/2017	Meifang	40	Saint-Gall	2008	BA	CN	CH
23/8/2017	Lingguang	38	Zurich	2015	MA	CN	AUT
28/9/2017	Shuisheng	29	Genève	2016	MA	CN	CH
28/9/2017	Huazheng	46	Zurich	1999	MA	CH	CH
2/10/2017	Qiushui	38	Genève	2013	MA	CN	FR

## BIBLIOGRAPHIE

ABDELKADER, BENARAB (2012), «Migration: Langue, identité et pouvoir», *Pensée Plurielle*, n° 29.

ACKERS, LOUISE (2004), «Citizenship, Migration and the Valuation of Care in the European Union», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30 (2), pp. 373-396.

ADLER, NANCY J. (1984a), «Expecting international success: Female managers overseas», *Columbia Journal of World Business*, 19 (3), pp. 79-85.

ADLER, NANCY J. (1984b), «Women do not want international careers: And other myths about international management», *Organizational Dynamics*, 13 (2), pp. 66-80.

ADLER, NANCY J. (1993), «Competitive Frontiers: Women Managers in the Triad», *International Studies of Management & Organization*, 23, 2, pp. 3-23.

AHMAD, ALI NOBIL (2009), «Bodies That (Don't) Matter: Desire, Eroticism and Melancholia in Pakistani Labour Migration», *Mobilities* 4 (3), pp. 309-327.

AHMED, SARA ET ORISTELLE BONIS (2012), «Les rabat-joie féministes (et autres sujets obstinés)», *Cahiers du Genre*, 53 (2), pp. 77-98.

AIROLDI, MASSIMO (2018), «Ethnography and the digital fields of social media», *International Journal of Social Research Methodology*, 21 (6), pp. 661-673.

ALEXANDER, CLAIRE, JOYA CHATTERJI ET ANNU JALAI (2016), *The Bengal Diaspora: Rethinking Muslim Migration*, Londres: Routledge.

ALTHEIDE, DAVID L. ET JOHN M. JOHNSON (1998), «Criteria for assessing interpretative validity in qualitative research», in Norman K. DENZIN et Yvonna S. LINCOLN (éds), *Collecting and interpreting qualitative materials*, Thousand Oaks, CA: Sage Publications, pp. 283-312.

ALZAYED, NORMA NAWAF YOUSEF (2015), «Preserving Immigrants Native Language and Cultural Identity in Multilingual and Multicultural Societies», *International Journal of Humanities and Social Science*, vol. 5, n° 2, pp. 263-267.

AMIT, VERED (éd.) (2000), *Constructing the Field. Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*, Londres: Routledge.

ANDERSON, MICHELLE J. (1993), «A license to abuse: the impact of impact of conditional status on female immigrants», *The Yale Law Journal*, 102 (6), pp. 1401-1430.

ANG, IEN (2003), «Together-in-Difference: Beyond Diaspora, into Hybridity», *Asia Studies Review* 27, 2, pp. 141-154.

ANTHIAS, FLOYA (1992), *Ethnicity, class, gender and migration: Greek-Cypriots in Britain*, Aldershot: Avebury.

ANTHIAS, FLOYA ET NIRA YUVAL-DAVIS (1995), *Racialized boundaries: race, nation, colour and class and the anti-racist struggle*, Londres: Routledge.

ANTHIAS, FLOYA (2000), «Metaphors of home: gendering new migrations to Southern Europe», in Gabriella LAZARIDIS et Floya ANTHIAS (éds), *Gender and migration in Southern Europe: women on the move*, Oxford: Berg, pp. 15-48.

ARMINGEON, KLAUS (2001), «Institutionalizing the Swiss welfare state», *West European Politics*, 24 (2), pp. 145-168.

ASHFORTH, BLAKE E. ET GLEN E. KREINER (1999), «“How can you do it?” Dirty work and the challenge of constructing a positive identity», *Academy of Management Review*, 24 (3), pp. 413-434.

- ASHMORE, RICHARD D., KAY DEAUX ET TRACY McLAUGHLIN-VOLPE (2004), «An organizing framework for collective identity: Articulation and significance of multidimensionality», *Psychological Bulletin*, 130 (1), pp. 80-114.
- ATTANÉ, ISABELLE (2012), «Être femme en Chine aujourd'hui: Une démographie du genre», *Perspectives chinoises*, 4, pp. 5-16.
- ATTANÉ, ISABELLE (2013), *The Demographic Masculinization of China: Hoping for a Son*, Dordrecht: Springer.
- AUGUIN, ESTELLE (2004), «Le Nouvel An chinois à Paris: Théâtre d'économies ethniques», *Revue européenne des migrations internationales*, pp. 75-87.
- AUGUIN, ESTELLE ET FLORENCE LÉVY (2007), «Langue et vulnérabilité des migrations chinoises actuelles», *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 23, n° 3, pp. 67-84.
- AVENAS, FRANÇOIS (1994), *Deux générations d'enfants de migrants italiens: suivi d'un groupe de migrants: enquête auprès des enfants de migrants issus de l'immigration italienne de l'entre-deux-guerres*, Thèse de doctorat, Ethnologie, École des hautes études en sciences sociales.
- BACHMANN, LAURENCE (2009), *De l'argent à soi*, Rennes: Presses universitaires de Rennes.
- BACHMANN, LAURENCE (2011), «Women's struggle for emancipation through their dealings with money», *Journal of Comparative Research in Anthropology and Sociology*, 2 (1), pp. 1-15.
- BAKEWELL, OLIVIER (2010), «Some Reflections on Structure and Agency in Migration Theory», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 36, 10, pp. 1689-1708.
- BALDASSAR, LORETTA (2008), «Debating Culture across Distance: Transnational Families and the Obligation to Care», in Ralph GRILLO (éd.), *The Family in Question: Immigrant and Ethnic Minorities in Multicultural Europe*, Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 269-291.

BALDASSAR, LORETTA, CORA VELLEKOOP BOLDOCK ET RAELENE WILDING (2007), *Families Caring Across Borders: Migration, Ageing and Transnational Caregiving*, New York: Palgrave Macmillan.

BALLESTRI, YURI ET GIULIANO BONOLI (2003), «L'État social suisse face aux nouveaux risques sociaux: Genèse et déterminants de l'adoption du programme d'impulsion pour les structures de garde pour enfants bas âge», *Swiss Political Science Review*, 9 (3), pp. 35-58.

BARRÈRE-MAURISSON, MARIE-AGNÈS (1992), *La Division familiale du travail. La vie en double*, Paris: PUF.

BARTH, FREDRIK (1998), *Ethnic Groups and Boundaries: the Social Organization of Culture Difference*, Long Grove: Waveland.

BASCH, LINDA, NINA SCHILLER ET CRISTINA SZANTON BLANC (2000), *Nations unbound: transnational projects, postcolonial predicaments, and deterritorialized Nation-States*, Gordon & Breach (5<sup>e</sup> édition).

BAUMEISTER, ROY F. ET MARK R. LEARY (1995), «The need to belong: desire for interpersonal attachments as a fundamental human motivation», *Psychological Bulletin*, 117, pp. 497-529.

BEAUVOIR, SIMONE DE (1949), *Le Deuxième Sexe*, Paris: Gallimard.

BECK, ULRICH (1998), *World Risk Society*, Cambridge: Polity Press.

BECK, ULRICH ET ELISABETH BECK-GERNSHEIM (2002), *Individualization: Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*, Londres: Sage Publications.

BECK-GERNSHEIM, ELISABETH (2007), «Transnational Lives, Transnational Marriages: A Review of the Evidence from Migrant Communities in Europe», *Global Networks*, vol. 7, n° 3, pp. 271-288.

BÉLANGER, DANIELÈ ET TRAN GIANG LINH (2011), «The impact of transnational migration on gender and marriage in sending communities of Vietnam», *Current Sociology*, 59 (1), pp. 59-77.

BELL, SANDRA ET SIMON COLEMAN (1999), *The Anthropology of Friendship*, Londres: Routledge.

Bennett, Fran (2013), «Researching within-household distribution: Overview, developments, debates and methodological challenges», *Journal of Marriage and Family*, 75 (3), pp. 582-597.

BENSALAH, NOUZHA (1994), *Familles turques et maghrébines aujourd'hui: évolution dans les espaces d'origine et d'immigration*, Louvain: Academia/Paris: Maisonneuve & Larose.

BENTON, GREGOR ET FRANK N. PIEKE (1998), *The Chinese in Europe*, Londres: Palgrave Macmillan.

BERRY, DAPHNE ET MYRTLE P. BELL (2012), «“Expatriates”: gender, race and class distinctions in international management», *Gender, Work & Organization*, vol. 19, n°1, pp. 10-28.

BERRY, JOHN W. (1997), «Immigration, Acculturation, and Adaptation», *Applied Psychology: An International Review*, 46 (1), pp. 5-68.

BERRY, JOHN W. (2003), «Conceptual Approaches to Acculturation», in Kevin M. CHUN, Pamela BALLS ORGANISTA et Gerardo MARIN (éds), *Acculturation: advances in theory, measurement, and applied research*, Washington, D.C.: American Psychological Association, pp. 17- 37.

BERTOZZI, FABIO, GIULIANO BONOLI ET BENOÎT GAY-DES-COMBES (2008), *La réforme de l'État social en Suisse: Vieillissement, emploi, conflit travail-famille*, Lausanne: PPUR (Le savoir suisse).

BESSENOFF, GAYLE R. (2006), «Can the Media Affect Us? Social Comparison, Self-Discrepancy, and the Thin Ideal», *Psychology of Women Quarterly*, 30/3, pp. 239-51.

BESSIN, MARC (2009), «Focus – la division sexuée du travail», *Informations sociales*, 152, pp. 70-73.

BHACHU, PARMINDER (1993), «Identities constructed and reconstructed: representations of Asian women in Britain», in Gina BUIJS (éd.), *Migration women: crossing boundaries and changing identity*, Oxford: Berg, pp. 99-118.

BOURDIEU, PIERRE (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique: précédé de «Trois études d'ethnologie kabyle»*, Genève: Droz.

- BOURDIEU, PIERRE (1979), *La distinction, critique sociale du jugement*, Paris : Minuit.
- BOURDIEU, PIERRE (1998), *La domination masculine*, Paris : Seuil.
- BRAH, AVTAR ET ANN PHOENIX (2004), «“Ain’t I a Woman” : Revising Intersectionality», *Journal of International Women’s Studies*, 5 (3), pp. 75-86.
- BRETTELL, CAROLINE (2003), *Anthropology and migration : essays on transnationalism, ethnicity and identity*, Walnut Creek, CA : AltaMira Press.
- BRETTELL, CAROLINE B. (2000), «Theorising migration in anthropology : the social construction of networks, identities, communities and globalscapes», in Caroline B. BRETTELL et James F. HOLLIFIELD (éds), *Migration theory. Talking across Disciplines*, Londres : Routledge, pp. 97-135.
- BRETTELL, CAROLINE B. (2016), *Gender and migration*, Cambridge : Polity Press.
- BROOKS, CLEM ET CATHERINE BOLZENDAHL (2004), «The transformation of US gender role attitudes : Cohort replacement, social-structural change, and ideological learning», *Social Science Research*, 33 (1), pp. 106-133.
- BROWNRIDGE, DOUGLAS A. ET SHIVA S. HALLI (2002), «Double jeopardy? Violence against immigrant women in Canada», *Violence and Victims*, 17 (4), pp. 455-471.
- BUIJS, GINA (1993), *Migration women : crossing boundaries and changing identity*, Oxford : Berg.
- BULLOUGH, VERN L. ET FANG FU RUAN (1994), «Marriage, divorce, and sexual relations in contemporary China», *Journal of Comparative Family Studies*, 25 (3), pp. 383-393.
- BUTLER, JUDITH (1990), *Gender trouble. Feminism and the subversion of identity*, Londres : Routledge.
- BUTLER, JUDITH (1993), *Bodies that matter. On the discursive limits of «sex»*, Londres : Routledge.



- BUTLER, JUDITH (1997), *The psychic life of power: theories in subjection*, Stanford University Press.
- CADET, LUCILE (2010), *Langue et intégration: Dimensions institutionnelle, socio-professionnelle et universitaire*, Bruxelles : Peter Lang.
- CADET, LUCILE, JAN GOES ET JEAN-MARC MANGIANTE (2010), *Langue et intégration: Dimensions institutionnelle, socio-professionnelle et universitaire*, New York: Peter Lang.
- CAO, ANG ET PENGXIANG LI (2018), «We are not machines: the identity construction of Chinese female migrant workers in online chat groups», *Chinese Journal of Communication*, 11/3, pp. 289-305.
- CAO, NGUYEN VI, EMMANUEL FRAGNIÈRE, JACQUES-ANTOINE GAUTHIER, MARLÈNE SAPIN ET ÉRIC D. WIDMER (2010), «Optimizing the Marriage Market Through the Reallocation of Partners: an Application of the Linear Assignment Model», *European Journal of Operational Research*, 202 (2), pp. 547-553.
- CASTLES, STEPHEN ET MARK J. MILLER (2009), *The age of migration. International population movements in the modern world*, Londres : Palgrave & Macmillan.
- CHANG, JIANG, HAILONG REN ET QIGUANG YANG (2018), «A Virtual Gender Asylum? The Social Media Profile Picture, Young Chinese Women's Self-Empowerment, and the Emergence of a Chinese Digital Feminism», *International Journal of Cultural Studies*, 21, n° 3, pp. 325-40.
- CHANT, SYLVIA (1993), *Gender and Migration in developing Countries*, Londres : Belhaven Press.
- CHANT, SYLVIA ET SARAH RADCLIFFE (1992), «Migration and Development: The Importance of Gender», in Sylvia CHANT (éd.), *Gender and Migration in Developing Countries*, Londres : Belhaven Press, pp. 1-29.
- CHARSLEY, KATHARINE (2005), «Vulnerable Brides and Transnational Ghar Damads: Gender, Risk and "Adjustment" among Pakistani Marriage Migrants to Britain», *Communication Research*, 12 (2-3), pp. 381-406.

CHARSLEY, KATHARINE (2014), «Marriage Migration», in Bridget ANDERSON et Michael KEITH (éds), *Migration: a COMPAS Antholog*, Oxford: ESRC Centre on Migration, Policy and Society, pp. 7-9.

CHEN, YALI (2017), «Social media and identification of Overseas Chinese: A Study on the Usage of Wechat of Chinese Immigrant Women in Switzerland» (社交媒体与海外华人的身份构建: 基于对瑞士华人女性移民的微信使用的研究), *Journalism Evolution* (新闻春秋), vol 1, pp. 54-60.

CHICHA, MARIE THÉRÈSE ET EVA DERAEDT (2009), «Genre, migration et déqualification: des trajectoires contrastées. Études de cas de travailleuses migrantes à Genève», *Cahier des migrations internationales*, n° 97, Genève: Bureau international du travail (BIT), programme des migrations internationales.

CHIU, TUEN YI (2017), «Marriage Migration as a Multifaceted System: The Intersectionality of Intimate Partner Violence in Cross-Border Marriages», *Violence Against Women*, vol. 23 (11), pp. 1293-1313.

CHO, HUN HO, EUN SOOK PARK ET WON OAK OH (2014), «Maternal conflicts of Vietnamese married immigrant women in Korea», *Journal of Korean Academic Nursing*, 44 (6), pp. 617-629.

CHOI, SUSANNE Y. P., YUET-WAH CHEUNG ET ADAM K. L. CHEUNG (2012), «Social isolation and spousal violence: Comparing female marriage migrants with local women», *Journal of Marriage and Family*, 74, pp. 444-461.

CHU, MIN SUN, MINNA PARK ET JUNG A KIM (2017), «First child-birth experience of international marriage migrant women in South Korea», *Women and Birth*, 30 (4), pp. 198-206.

CLOUGH, PATRICIA (1992), *The end(s) of ethnography: From realism to social criticism*, Londres: Sage.

COLEMAN, DAVID (2004), «Partner choice and the growth of ethnic minority populations», *Bevolking en Gezin*, 33, pp. 7-34.

CONSTABLE, NICOLE (2003), *Romance on a Global Stage: Penpals, Virtual Ethnography and "Mail-Order" Marriages*, Berkeley: University of California Press.

CONSTABLE, NICOLE (2005), «Introduction: Cross-border marriages, gendered mobility, and global hypergamy», in Nicole CONSTABLE (éd.), *Cross-border Marriages: Gender and Mobility in Transnational Asia*, Philadelphie: University of Pennsylvania Press, pp. 1-16.

COOKE, FANG LEE (2001), «Equal opportunity? The role of legislation and public policies in women's employment in China», *Gender in Management*, 16 (7), pp. 334-348.

COOKE, FANG LEE (2007), «“Husband's Career First”: Renegotiating Career and Family Commitment among Migrant Chinese Academic Couples in Britain», *Work, Employment and Society*, 21, 1, pp. 47-65.

COULANGEON, PHILIPPE (2013), «Culture», in *Sociologie*. En ligne: [<https://journals.openedition.org/sociologie/1768>], consulté le 7 septembre 2021.

CRENSHAW, KIMBERLÉ (1991), «Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color», *Stanford Law Review*, 43 (6), pp. 1241-1299.

CUMMINS, JIM (2000), *Language, Power and Pedagogy. Bilingual Children in Crossfire*, Berlin: De Gruyter.

D'Aoust, ANNE-MARIE (2014), «Love as Project of (Im)Mobility: Love, Sovereignty and Governmentality in Marriage Migration Management Practices», *Global Society*, 28/3, pp. 317-335.

D'Aoust, ANNE-MARIE (2018), «A moral economy of suspicion: Love and marriage migration management practices in the United Kingdom. Environment and planning», *Society & space*, vol. 36 (1), pp. 40-59.

DAHINDEN, JANINE (2009), «Are we all transnationals now? Network transnationalism and transnational subjectivity: the differing impacts of globalization on the inhabitants of a small Swiss city», *Ethnic and Racial Studies*, 32/8, pp. 1365-1386.

DAHINDEN, JANINE (2012), «Transnational Belonging, Non-ethnic Forms of Identification and Diverse Mobilities: Rethinking Migrant Integration?», in Michi MESSER, Renee SCHROEDER

- et Ruth WODAK (éds), *Migration: Interdisciplinary Perspectives*, Vienne: Springer, pp. 117-128.
- DAHINDEN, JANINE, MAGDALENA RODENDE, NATALIE BENELLI, MAGALY HANSELMANN ET KARINE LEMPEN (2007), «Migrations: Genre et frontières – frontières de genre», *Nouvelles Questions Féministes*, 26 (1), pp. 4-14.
- DANNEKER, PETRA (2005), «Transnational migration and the transformation of gender relations: The case of Bangladeshi labour migrants», *Current Sociology*, 53 (4), pp. 655-674.
- DANNEKER, PETRA (2009), «Migrant visions of development: A gendered approach», *Population, Space and Place*, 15 (2), pp. 119-132.
- DE HART, BETTY (2006a), «Introduction: The Marriage of Convenience in European Immigration Law», *European Journal of Migration and Law*, vol. 8, n° 3-4, pp. 251-262.
- DE HART, BETTY (2006b), «The Mobility of Maria Toet: Gender, Citizenship and the Construction of the Nations-State», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 32, n° 1, pp. 49-68.
- DE HART, BETTY (2007), «The right to Domicile of Women with a Migrant Partner in European Immigration Law», in Thomas SPIJKERBOER et Sarah VAN WALSUM (éds), *Women and Immigration Law: New Variations on Classical Feminist Themes*, New York: Routledge Cavendish, 142-159.
- DE HART, BETTY (2015), «Regulating Mixed Marriages through Acquisition and Loss of Citizenship», *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, 662 (1), pp. 170-187.
- DE HART, BETTY (2017), «The europeanization of love. The marriage of convenience in European migration law», *European Journal of Migration Law*, 19 (3), pp. 281-306.
- DE LAURETIS, TERESA (1990), «Eccentric Subjects: Feminist Theory and Historical Consciousness», *Feminist Studies*, 16 (1), pp. 115-150.

- DE LAURETIS, TERESA (2007), *Théorie queer et cultures populaires: De Foucault à Cronenberg*, Paris: La Dispute, pp. 37-94.
- DEBONNEVILLE, JULIEN (2016), *Les écoles de la servitude aux Philippines: des carrières migratoires de travailleuses domestiques aux processus d'altérisation: pour une approche socio-anthropologique des études postcoloniales*, Thèse de doctorat, Université de Genève.
- DELLA PUPPA, FRANCESCO (2018), «Ambivalences of the emotional logics of migration and family reunification: emotions, experiences and aspirations of Bangladeshi husbands and wives in Italy», *Identities*, 25/3, pp. 358-375.
- DELPHY, CHRISTINE (2009), *L'ennemi principal*, Paris: Syllepse.
- DOBROWOLSKY, ALEXANDRA ET EVANGELIA TASTSOGLU (2006), «Crossing boundaries and making connections», in Alexandra DOBROWOLSKY, Evangelia TASTSOGLU (éds), *Women, Migration and Citizenship: making local, national and transnational connections. Gender in a global/local world*, Londres: Routledge, pp. 1-36.
- EBNER, CHRISTIAN ET MARC HELBLING (2016), «Social distance and wage inequalities for immigrants in Switzerland», *Work, Employment and Society*, vol. 30, n° 3, pp. 436-454.
- EDWARDS, PAUL, MONDER RAM, TREVOR JONES ET SABINA DOLDOR (2016), «New Migrant Businesses and Their Workers: Developing, but Not Transforming, the Ethnic Economy», *Ethnic and Racial Studies*, 39/9, pp. 1587-1617.
- ECKHAUT, MIEKE, JOHN LIEVENS, BART VAN DE PUTTE ET PATRICK LUSYNE (2011), «Partner selection and divorce in ethnic minorities: Distinguishing between two types of ethnic homogamous marriages», *International Migration Review*, 45 (2), pp. 269-296.
- EGGEBØ, HELGA (2013), «A real marriage? Applying for marriage migration to Norway», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 39 (5), pp. 773-789.
- EGLÉM, ELISABETH ET MARINA FERREIRA DA SILVA (2020), «Le processus de construction identitaire et de ritualisation sous l'angle

- de la publication de photographies. Une étude exploratoire», *Sociétés*, 147 (1), pp. 13-26.
- ELDER, GLEN H. (1994), «Time, Human Agency, and Social Change: Perspectives on the Life Course», *Social Psychology Quarterly*, 57 (1), pp. 4-15.
- ELDER, GLEN H., MONICA KIRKPATRICK JOHNSON ET ROBERT CROSNOW (2003), «The emergence and development of life course theory», in Jeylan T. MORTIMER et Michael J. SHANAHAN (éds), *Handbook of the life course*, New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, pp. 3-22.
- EPPLER, RUDI, MARTIN GASSER, SARAH KERSTEN, MICHAEL NOLLERT ET SEBASTIAN SCHIEF (2015), «Parenthood and employment: the impact of policies and culture on gender inequality in Switzerland», *Equality, Diversity and Inclusion: An international Journal*, vol. 34, n° 2, pp. 141-154.
- EREZ, EDNA, MADELAINE ADELMAN ET CAROL GREGORY (2009), «Intersections of immigration and domestic violence: voices of battered immigrant women», *Feminist Criminology*, 4 (1), pp. 32-56.
- EVANS, HARRIET ET JULIA STRAUSS (2011), *Gender in flux: Agency and its limits in contemporary China*, Cambridge: Cambridge University Press.
- FAIRLIE, ROBERT W. ET BRUCE D. MEYER (1996), «Ethnic and Racial Self-Employment Differences and Possible Explanations», *The Journal of Human Resources*, 31/4, pp. 757-793.
- FAIST, THOMAS (1998), «Transnational social spaces out of international migration: evolution, significance, and future prospects», *European Journal of Sociology*, 39 (2), pp. 213-247.
- FAIST, THOMAS (2000), *The Volume and Dynamics of International Migration and Transnational Social Spaces*, Oxford: Oxford University Press.
- FARRER, JAMES (2014), «China Wants You: The Social Construction of Skilled Labor in Three Employment Sectors», *Asian and Pacific Migration Journal*, 23/4, pp. 397-420.

FARRIS, SARA R. (2012), «Femonationalism and the “Regular” Army of Labor Called Migrant Women», *History of the Present*, 2 (2), pp. 184-199.

FIBBI, ROSITA (2010), «La discrimination : Une frontière par rapport à l’intégration», *SociologieS*, Dossiers, Frontières sociales, frontières culturelles, frontières techniques.

FIBBI, ROSITA ET PHILIPPE WANNER (2009), *Children in Immigrant Families in Switzerland: On a Path Between Discrimination and Integration*, Florence: UNICEF Innocenti Research Centre.

FISCHER, CAROLIN ET JANINE DAHINDEN (2016), *Changing Gender Representations in Politics of Belonging: A Critical Analysis of Developments in Switzerland*, Working Paper n° 6, National Center of Competence in Research – The Migration-Mobility Nexus.

FLUBACHER, MI-CHA (2013), «Language(s) as the key to integration? The ideological role of diglossia in the German-speaking region of Switzerland», in Erzsébet BARÁT, Patrick STUDER et Jiří NEKVAPIL (éds), *Ideological conceptions of language: Discourses of linguistic diversity*, Francfort: Peter Lang, pp. 171-192.

FOUCAULT, MICHEL (1972), *Histoire de la folie à l’âge classique. Folie et déraison*, Paris: Gallimard.

FOUCAULT, MICHEL (1975), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard.

FOUCAULT, MICHEL (1976), *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité, I*, Paris: Gallimard.

FOUCAULT, MICHEL (1984a), *L’usage des plaisirs. Histoire de la sexualité, II*, Paris: Gallimard.

FOUCAULT, MICHEL (1984b), *Le souci de soi. Histoire de la sexualité, III*, Paris: Gallimard.

FOUCAULT, MICHEL (1994), *Dits et Écrits, vol. 4: 1980-1988*, Paris: Gallimard.

FOUCAULT, MICHEL (1997), «Il faut défendre la société»: *Cours au Collège de France (1975-1976)* (Foucault, Michel, 1926-1984. Cours au Collège de France, 6), Paris: Gallimard/Seuil/EHESS.

FOUCAULT, MICHEL (2001), *L'herméneutique du sujet: Cours au Collège de France (1981-1982)* (Foucault, Michel, 1926-1984. Cours au Collège de France, 11), Paris: Gallimard/Seuil/EHESS.

FOUCAULT, MICHEL (2014), *Subjectivité et vérité, cours au Collège de France. 1980-1981*, Paris: Gallimard.

FREZNOZA-FLOT, ASUNCIÓN (2013), *Mères migrantes sans frontières. La dimension invisible de l'immigration philippine en France*, Paris: L'Harmattan.

GANGA, DEIANIRA ET SAM SCOTT (2006), «Cultural “Insiders” and the Issue of Positionality in Qualitative Migration Research: Moving “Across” and Moving “along” Research-Participant Divides», *Forum: Qualitative Social Research*, vol. 7, n° 3, art. 7.

GARCIA, ANGELA CORA, ALECEA I. STANDLEE, JENNIFER BECHKOFF ET YAN CUI (2009), «Ethnographic Approaches to the Internet and Computer-Mediated Communication», *Journal of Contemporary Ethnography*, 38 (1), pp. 52-84.

GIDDENS, ANTHONY (1992), *The transformation of intimacy: Sexuality, love and eroticism in modern societies*, Stanford: Stanford University Press.

GIRAUD, OLIVIER ET BARBARA LUCAS (2009), «Le nouveau régime de genre en Allemagne et en Suisse: bonjour “néo-maternalisme”», *Cahiers du genre*, 46, pp. 17-46.

GIRAUD, OLIVIER ET BARBARA LUCAS (2014), «Overcoming Privacy Preserving Federalism: A multiscalar approach to the Swiss and German shifts in Gender Regime», *Fédéralisme Régionalisme*.

GLENN, EVELYN NAKANO (1999), «The social construction and institutionalisation of gender and race: an integrative framework», in Myra MARX FERREE, Judith LORBER et Beth B. HESS (éds), *Revisioning gender*, Thousand Oaks, CA: Sage Publications, pp. 3-43.

GLICK SCHILLER, NINA (1997), «The Situation of Transnational Studies», *Identities*, vol. 4 (2), pp. 155-166.

GLICK SCHILLER, NINA, LINDA BASCH ET CRISTINA SZANTON BLANC (1992), «Towards a Transnationalization of Migration:



- Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered», *The Annals of the New York Academy of Sciences*, vol. 645.
- GLICK SCHILLER, NINA, LINDA BASCH ET CRISTINA SZANTON BLANC (1995), «From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration», *Anthropological Quarterly*, 68 (1), pp. 48-63.
- GLICK SCHILLER, NINA ET ULRIKE HANNA MEINHOF (2011), «Singing a new song? Transnational migration, methodological nationalism and cosmopolitan perspectives», *Music and arts in actions*, 3/3, pp. 21-39.
- GODELIER, MAURICE (1982), *La Production des grands hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Paris : Fayard.
- GOLDER, STEFAN M. ET THOMAS STRAUBHAAR (1999), *Discrimination in the Swiss Labour Market: An Empirical Analysis*, Discussion Paper n°2100, CEPR research programme on European Migration from Economic Analysis to Policy Response.
- GREEN, EVA G.T. ET CHRISTIAN STAERKLÉ (2013), «Migration and multiculturalism», Leonie Huddy, David O. Sears, Jack Levy (éds), *Oxford Handbook of Political Psychology*, Oxford : Oxford University Press, pp. 852-889.
- GREEN, PAUL (2015), «Mobility, subjectivity and interpersonal relationships: older, Western migrants and retirees in Malaysia and Indonesia», *Asian Anthropology*, 14 (2), pp. 150-165.
- GRIGOLEIT-RICHTER, GRIT (2017), «Highly skilled and highly mobile? Examining gendered and ethnicised labour market conditions for migrant women in STEM-professions in Germany», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 43 (16), pp. 2738-2755.
- GRILLO, RALPH (2008), *The Family in Question: Immigrant and Ethnic Minorities in Multicultural Europe*, Amsterdam : Amsterdam University Press.
- GUO, XICHAO (2016), «Research on selfie behavior on “WeChat moments” in the perspective of communication psychology»

(传播心理学视角下微信朋友圈晒自拍行为研究), *New Media Research* (新媒体研究), pp. 1-3.

HACK-POLAY, DIEU DONNÉ (2008), «Migrant Integration: Case for a Necessary Shift of Paradigm», *Journal of Identity and Migration Studies*, 2 (1), pp. 37-56.

HALL, STUART (1997), «Cultural Identity and Diaspora», in Linda McDOWELL (éd.), *Undoing Place? A Geography Reader*, Londres: Routledge, pp. 222-237.

HALLETT, RONALD E. ET KRISTEN BARBER (2014), «Ethnographic Research in a Cyber Era», *Journal of Contemporary Ethnography*, 43, pp. 306-30.

HAMILTON, LAURA (2010). «Family Names Count: Marital Name Change and Definitions of Family», in Brian POWELL, Catherine BLOZENDAHL, Claudia GEIST, Lala CARR STEELMAN (éds), *Counted Out: Same-Sex Relations and Americans' Definitions of Family*, New York: Russell Sage Foundation.

HAMILTON, LAURA, CLAUDIA GEIST ET BRIAN POWELL (2011), «Marital Name Change as a Window into Gender Attitudes», *Gender & Society*, 25, n° 2, pp. 145-75.

HANCOCK, ANGE-MARIE (2007), «Intersectionality as a Normative and Empirical Paradigm», *Politics Gender*, 3 (2), pp. 248-254.

HANNUM, EMILY, JERE BEHRMAN, MEIYAN WANG ET JIHONG LIU (2007), «Education in the reform era», in Loren RAWSKI et Thomas RAWSKI (éds), *China's great economic transformation*, Cambridge: Cambridge University Press.

HAWI, NAZIR S. ET MAYA SAMAHA (2017), «The Relations Among Social Media Addiction, Self-Esteem, and Life Satisfaction in University Students», *Social Science Computer Review*, 35, n°5, pp. 576-86.

HEDETOFT, ULF ET METTE HJORT (2002), *The Postnational Self. Belonging and Identity*, Minneapolis, University of Minnesota Press, Public Worlds, n°10.

- HERMAN, EMMA (2006), «Migration as a family business: The role of personal networks in the mobility phase of migration», *International Migration*, vol. 44, n° 4, pp. 191-229.
- HICKERSON, ANDREA ET KRISTIN L. GUSTAFSON (2016), «Revisiting the immigrant press», *Journalism*, 17 (8), pp. 943-960.
- HILLIS, KEN, SUSANNA PAASONEN ET MICHAEL PETIT (2015), *Networked Affect*, Cambridge, MA: MIT Press.
- HINE, CHRISTINE (2007), «Multi-sited ethnography as a middle range methodology for contemporary STS», *Science, Technology & Human Values*, 32 (6), pp. 652-671.
- HINE, CHRISTINE (2011), «Towards ethnography of television on the internet: A mobile strategy for exploring mundane interpretive activities», *Media Culture & Society*, 33 (4), pp. 567-582.
- HO, CHRISTINA (2006a), «Migration as Feminisation? Chinese Women's Experiences of Work and Family in Australia», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 32 (3), pp. 497-514.
- HO, CHRISTINA (2006b), «Women crossing borders: the changing identities of professional Chinese migrant women in Australia», *PORTAL Journal of Multidisciplinary International Studies*, vol. 3, n°2, pp. 1-16.
- HOANG, LAN ANH (2011), «Gender Identity and Agency in Migration Decision-Making: Evidence from Vietnam», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 37 (9), pp. 1441-1457.
- HOCHSCHILD, ARLIE (1983), *The managed heart*, Berkeley: University of California Press.
- HOCHSCHILD, ARLIE RUSSELL ET ANNE MACHUNG (1989), *The second shift*, New York: Avon.
- HOCKEY, JENNY ET MARTIN FORSEY (2002), «Ethnography Is Not Participant Observation: Reflections on the Interview as Participatory Qualitative Research», in Jonathan SKINNER (éd.), *The interview: An ethnographic approach*, Londres: Bloomsbury, pp. 69-88.

- HODKINSON, PAUL (2005), « “Insider Research” in the Study of Youth Cultures », *Journal of Youth Studies*, 8 (2), pp. 131-149.
- HOGGART, RICHARD (1957), *The uses of literacy: Aspects of working-class life with special reference to publications and entertainments*, Londres : Chatto & Windus.
- HONDAGNEU-SOTELO, PIERRETTE (2000), « Feminism and migration », *The Annals of the American Academy*, 571 (1), pp. 107-120.
- HONDAGNEU-SOTELO, PIERRETTE ET ERNESTINE AVILA (1997), « “I’m Here, but I’m There” : The Meanings of Latina Transnational Motherhood », *Gender & Society*, 11 (5), pp. 548-571.
- HOOPER, BEVERLEY (1998), « “Flower vase and housewife” : women and consumerism in post-Mao China », in Krishna SEN et Maila STIVENS (éds), *Gender and Power in Affluent Asia*, Londres : Routledge, pp. 167-193.
- HOPPER, JOSEPH (2001), « Contested Selves in Divorce Proceedings », in Jaber F. GUBRIUM et James A. HOLSTEIN (éds), *Institutional Selves: Troubled Identities in a Postmodern World*, New York : Oxford University Press, pp. 127-141.
- HORKHEIMER, MAX ET THEODOR W. ADORNO (2013), *Le laboratoire de la dialectique de la raison*, Montréal : Les Presses de l’Université de Montréal.
- HU, YANG (2016), *Chinese-British intermarriage: Disentangling Gender and Ethnicity*, Palgrave Macmillan.
- HU, YANG (2019), « What About Money? Earnings, Household Financial Organization, and Housework », *Journal of Marriage and Family*, 81 (5), pp. 1091-1109.
- HU, YANG ET JACQUELINE SCOTT (2016), « Family and Gender Values in China: Generational, Geographic, and Gender Differences », *Journal of Family Issues*, 37 (9), pp. 1267-1293.
- IBARRA, HERMINIA ET PRASHANT DESHPANDE (2004), *Networks and Identities: Reciprocal Influences on Career Processes and Outcomes*, Working paper, Fontainebleau : INSEAD.

- ILLOUZ, EVA (2012), *Pourquoi l'amour fait mal: L'expérience amoureuse dans la modernité*, Paris: Seuil.
- IRASTORZA, NAHIKARI (2016), «Sustainable Marriages? Divorce Patterns of Binational Couples in Europe Versus North America», *Ethnicities*, 16 (4), pp. 649-683.
- JANSSENS, MADDY, TINEKE CAPPELLEN ET PATRIZIA ZANONI (2006), «Successful female expatriates as agents: Positioning oneself through gender, hierarchy, and culture», *Journal of World Business*, 41 (2), pp. 133-148.
- JI, YINGCHUN (2015), «Between tradition and modernity: "Leftover" women in Shanghai», *Journal of Marriage and Family*, 77 (5), pp. 1057-1073.
- JI, YINGCHUN ET WEI-JUN JEAN YEUNG (2014), «Heterogeneity in contemporary Chinese marriage», *Journal of Family*, 35 (12), pp. 1662-1682.
- JONES, TRÉVOR P., DAVID MC EVOY, SOPHIE BODY-GENDROT, EMMANUEL MA MUNG ET CATHERINE HODEIR (1992), «Ressources ethniques et égalité des chances: les entreprises indo-pakistanaïses en Grande-Bretagne et au Canada», *Revue européenne des migrations internationales*, 8/1, pp. 107-126.
- JOSEPH, CYNTHIA (2013), «(Re)negotiating cultural and work identities pre and post-migration: Malaysian migrant women in Australia», *Women's Studies International Forum*, 36, pp. 27-36.
- JUHASZ LIEBERMANN, ANNE, CHRISTIAN SUTER ET KATIA IGLESIAS RUTISHAUSER (2014), «Segregation or Integration? Immigrant Self employment in Switzerland», *Journal of international migration and integration*, 15/1, pp. 93-115.
- JURGENSON, NATHAN (2012), «When Atoms Meet Bits: Social Media, the Mobile Web and Augmented Revolution», *Future Internet*, 4, pp. 83-91.
- KATSIGIANNI, ANNA (2014), «L'émergence d'une identité culturelle hybride: L'écriture turco-chyprïote», *Cahiers balkaniques*, 42 (42). En ligne: [<https://journals.openedition.org/ceb/3842>], consulté le 2 février 2020.

- KAUFMANN, JEAN-CLAUDE (1993), *Sociologie du couple*, Paris : PUF, 1993.
- KERGOAT, DANIELÈ (2017), « Division sexuelle du travail et rapports sociaux de sexe », in Jeanne BISILLIAT et Christine VERSCHUUR (éds), *Genre et Économie: Un Premier Éclairage*, Genève: Graduate Institute Publications/Paris: L'Harmattan, pp. 78-88.
- KHAZAEI, FATEN (2019), « Les violences conjugales à la marge: Le cas des femmes migrantes en Suisse », *Cahiers du Genre*, 1, n° 66, pp. 71-90.
- KIM, KYUNG SOOK ET MIN KYEONG KIM (2014), « Maternal acculturation process of married immigrant women in Korea », *Journal of Korean Academic Nursing*, 44 (1), pp. 1-12.
- KNÖRR, JACQUELINE ET BARBARA MEIER (2000), *Women and migration: anthropological perspectives*, New York: Campus.
- KOFMAN, ELEONORE (1999), « Female “birds of passage” a decade later: Gender and immigration in the European Union », *The International Migration Review*, 33 (2), pp. 269-299.
- KOFMAN, ELEONORE (2000a), *Gender and international migration in Europe: Employment, welfare and politics*, Londres: Routledge.
- KOFMAN, ELEONORE (2000b), « The Invisibility of Skilled Female Migrants and Gender Relations in Studies of Skilled Migration in Europe », *International Journal of Population Geography*, 6, pp. 45-59.
- KOFMAN, ELEONORE, ANNIE PHIZACKLEA, PARVATI RAGHURAM ET ROSEMARY SALES (2000), *Gender and International Migration in Europe: Employment, welfare and politics*, Londres: Routledge.
- KOHLER, PIERRE (2009), *Education, gender, religion, politics: What priorities for cultural integration policies in Switzerland?*, Genève: Graduate Institute of International and Development Studies.
- KOLLER, SYLVIE (2011), « Migrants latino-américains à Madrid: Quelles stratégies pour la reconnaissance professionnelle? », *Amérique latine: Histoire et mémoire*, 30.

KRALER ALBERT, ELEONORE KOFMAN, MARTIN KOHI ET CAMILLE SCHMOLL (2011), *Gender, Generations and the Family in International Migration*, Amsterdam: IMISCOE/Amsterdam University Press.

KURIEN, PREMA (1999), «Gendered Ethnicity: Creating a Hindu Indian Identity in the United States», *American Behavioral Scientist*, 42 (4), pp. 648-670.

LAI, DAVID CHUENYAN (2010), *Chinese Community Leadership: Case Study Of Victoria In Canada*, WSPC.

LANFRANCONI, LUCIA. M. ET ISABEL VALARINO (2014), «Gender equality and parental leave policies in Switzerland: A discursive and feminist perspective», *Critical Social Policy*, 34 (4), pp. 538-560.

LAUSER, ANDREA (2008), «Philippine Women on the Move: Marriage across Borders», *International Migration*, vol. 46, n° 4, pp. 85-110.

LAUSER, ANDREA (2008), «Philippine Women on the Move: Marriage across Borders», *International Migration*, vol. 46, n° 4, pp. 85-110.

LAVANCHY, ANNE (2013), «L'amour aux services de l'état civil: Régulations institutionnelles de l'intimité et fabrique de la ressemblance nationale en Suisse», *Migrations Société*, 150 (6), pp. 61-77.

LAWLER, STEPH (2000), *Mothering the Self: Mothers, Daughters, Subjects*, Londres/New York: Routledge.

LAZARIDIS, GABRIELLA ET FLOYA ANTHIAS (2000), *Gender and migration in Southern Europe: women on the move*, Oxford: Berg.

LE BAIL, HÉLÈNE (2017), «Cross-border marriages as a side door for paid and unpaid migrant workers: The case of marriage migration between China and Japan», *Critical Asian Studies*, 49 (2), pp. 226-243.

LE GOFF, JEAN-MARIE ET ABDOUL-WAHAB DIENG (2006), «Prise en charge des enfants en bas âge en Suisse et participation des femmes au marché du travail», *Cahiers québécois de démographie*, vol. 35, n° 2, pp. 141-160.

LEE, MING-HSUAN (2012), «The one-child policy and gender equality in education in China: Evidence from household data», *Journal of Family and Economic*, 33 (1), pp. 41-52.

LEVITT, PEGGY (2001), «Transnational migration: taking stock and future directions», *Global Networks*, 1, pp. 195-216.

LIEBER, MARYLÈNE (2010a), «Du diplomate à l'expatrié. Les migrations chinoises en Suisse», *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 26, n° 2, pp. 191-214.

LIEBER, MARYLÈNE (2010b), «Chinese Migrants in Switzerland: From Mutual Assistance to Promoting Economic Interests», *Journal of Chinese Overseas*, 6, pp. 102-118.

LIEBER, MARYLÈNE (2012), «Practitioners of Traditional Chinese Medicine in Switzerland: Competing Justifications for Cultural Legitimacy», *Ethnic and racial studies*, 35/4, pp. 757-775.

LIEBER, MARYLÈNE ET FLORENCE LÉVY (2013), «“When You Look Chinese, You Have to Speak Chinese”: Highly Skilled Chinese Migrants in Switzerland and the Promotion of a Shared Language», in Paul SPICKARD (éd.), *Multiple Identities: Migrants, Ethnicity, and Membership*, Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, pp. 159-187.

LIECHTI, LENA (2017), «Resource-related inequalities in mothers' employment in two family-policy regimes: Evidence from Switzerland and West Germany», *European Societies*, 19 (1), pp. 91-112.

LIEVENS, JOHN (1999), «Family-forming migration from Turkey and Morocco to Belgium: The demand for marriage partners from the countries of origin», *International migration review*, 33 (3), pp. 717-744.

LIM, AUDREA (2018), «The alt-right's Asian fetish», *The New York Times*. En ligne: [[https://www.nytimes.com/2018/01/06/opinion/sunday/alt-right-asian-fetish.html?\\_ga=2.180715623.1342350090.1564504681-1482328327.1548731480](https://www.nytimes.com/2018/01/06/opinion/sunday/alt-right-asian-fetish.html?_ga=2.180715623.1342350090.1564504681-1482328327.1548731480)], consulté le 22 septembre 2019.



LITT, JACQUELYN S. ET MARY K. ZIMMERMAN (2003), «Global Perspectives on Gender and Carework: An Introduction», *Gender and Society*, 17/2, pp. 156-165.

LIVERSAGE, ANIKA (2009), «Vital conjunctures, shifting horizons: high-skilled female immigrants looking for work», *Work Employment Society*, vol. 23, n° 1, pp. 120-141.

LIVERSAGE, ANIKA (2012), «Gender, Conflict and Subordination within the Household: Turkish Migrant Marriage and Divorce in Denmark», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 38, pp. 1119-1136.

MA MUNG, EMMANUEL (2002a), *La diaspora chinoise: géographie d'une migration*, Paris: Ophrys.

MA MUNG, EMMANUEL (2002b), «Migratory and economic networks of the Chinese diaspora in southern Europe», in Ts'un-wu CHANG et Sshi-yeoung TANG (éds), *Essays on ethnic Chinese abroad*, Taiwan: Academia Sinica Press.

MA, LAURENCE J. C. ET CAROLYN CARTIER (2003), *The Chinese Diaspora. Space, Place, Mobility and Identity*, Boston: Rowman & Littlefield.

MAHLER, SARAH J. ET PATRICIA R. PESSAR (2006), «Gender Matters: Ethnographers Bring Gender from the Periphery toward the Core of Migration Studies», *International Migration Review*, vol. 40, n°1, pp. 27-63.

MAHMOOD, SABA (2009), *Politique de la piété: Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, Paris: La Découverte.

MALYUTINA, DARYA (2018), «Friendship in a "Russian bar" in London: An ethnography of a young Russian-speaking migrant community», *Urban Studies*, 55 (3), pp. 589-604.

MAN, GUIDA (2004), «Gender, Work and Migration: Deskilling Chinese Immigrant Women in Canada», *Women's studies international forum*, 27/2, pp. 135-148.

MAND, KANWAL (2006), «Social Relations beyond the Family? Exploring Elderly South Asian Women's Friendships in London», *Community, work & family*, 9/3, pp. 309-323.

MARCUS, GEORGE E. (1995), «Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography», *Annual Review of Anthropology*, vol. 24, pp. 95-117.

MARIANI, THIERRY (2015), *Les migrations chinoises vers l'Europe: défis à relever, chances à saisir. Rapport de Commission des migrations, des réfugiés et des personnes déplacées*, Conseil de l'Europe (Doc. 13843). En ligne: [<https://pace.coe.int/fr/files/21768>], consulté le 10 octobre 2018.

MARIN-AVELLAN, LUISA E. ET BLANDINE MOLLARD (2011), *L'impact psychosocial du sous-emploi sur la vie des femmes migrantes qualifiées travaillant à Genève (Suisse)*, Genève: Organisation internationale pour les migrants (OIM).

MASSEY, DOREEN (1994), *Space, place, and gender*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

MCCALL, LESLIE (2005), «The Complexity of Intersectionality», *Signs*, 36 (3), pp. 1771-1880.

MENJIVAR, CECILIA ET OLIVIA SALCIDO (2002), «Immigrant Women and Domestic Violence: Common Experiences in Different Countries», *Gender & Society*, 16 (6), pp. 898-920.

MERLA, LAURA (2012), «Salvadoran Migrants in Australia: An Analysis of Transnational Families' Capacity to Care across Borders», *International Migration*, 53/6, pp. 153-165.

MERRY, LISA, JILL HANLEY, MONICA RUIZ-CASARES, ISABELLE ARCHAMBAULT ET DOMINIC MOGERE (2019), «Migrant families with children in Montreal, Canada and transnational family support: A protocol for a focused ethnography», *BMJ Open*, 9 (9).

METZ-GÖCKEL, SIGRID, MIRJANA MOROKVASIC ET A. SENGANATA MÜNST (2008), «Gendered mobilities in an enlarged Europe?», in Sigrid METZ-GÖCKEL, Mirjana MOROKVASIC et A. Senganata MÜNST (éds), *Migration and mobility in an enlarged Europe: a gender perspective*, Opladen: Barbara Budrich Publisher, pp. 9-26.

MILLER, DANIEL ET DON SLATER (2000), *The Internet: An ethnographic approach*, Londres: Berg.

MORET, JOËLLE, APOSTOLOS ANDRIKOPOULOS ET JANINE DAHINDEN (2019), «Contesting categories: cross-border marriages from the perspectives of the state, spouses and researchers», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 47/2, pp. 325-342.

MOROKVASIC, MIRJANA (1983), «Women in Migration: Beyond the Reductions Outlook», in Annie PHIZACKLEA (éd.), *One Way Ticket: Migration and Female Labour*, Londres: Routledge & Kegan Paul, pp. 13-31.

MOROKVASIC, MIRJANA (1984), «Birds of passage are also women», *The International Migration Review*, 18 (4), pp. 886-907.

MOROKVASIC, MIRJANA (2010), «Feminization of Migrations?», *Stanovništvo*, 48 (2), Institute of Social Science, Belgrade, pp. 25-52.

MOROKVASIC, MIRJANA (2010), «Des femmes au genre en migrations», *NAQD*, 28 (1), pp. 35-54.

MOROKVASIC, MIRJANA (2013), «Transnational mobilities and gender in Europe», *Ars & Humanitas*, 7 (2), pp. 45-59.

MUXEL, ANNE (2014). «Chapitre 4: La politique et les proches. Faut-il avoir les mêmes idées pour s'aimer?», in Anne MUXEL, *La vie privée des convictions*, Paris: Presses de Sciences Po, pp. 75- 96.

NEDELUCU, MIHAELA (2005), «Stratégies de migration et d'accès au marché du travail des professionnelles roumaines à Toronto», *Revue européenne des migrations internationales*, 21 (1), pp. 77-106.

NEDELUCU, MIHAELA ET MALIKA WYSS (2016), «“Doing Family” Through ICT-Mediated Ordinary Co-Presence: Transnational Communication Practices of Romanian Migrants in Switzerland», *Global Networks*, 16, 2, pp. 202-218.

NEVEU KRINGELBACH, HÉLÈNE (2013), «“Mixed marriage”, citizenship and the policing of intimacy in contemporary France», *Oxford Diasporas Programme Working Paper*, (77), pp. 3-19.

NUSSBAUM, MARTHA C. (1994), «Patriotism and Cosmopolitanism», *Boston Review, A Political and Literary Forum*, XIX (5), pp. 3-16.

OFM (2006), *Problèmes d'intégration des ressortissants étrangers en Suisse: Identification des faits, des causes, des groupes à risque, des mesures existantes ainsi que des mesures à prendre en matière de politique d'intégration*, Berne: OFM. En ligne: [<https://edudoc.ch/record/1001?ln=fr>], consulté le 4 mars 2020.

O'REILLY, KAREN (2008), *Key Concepts in Ethnography*, Londres: Sage Publications.

OKEKE-IHEJIRIKA, PHILOMINA (2009), « Home-Sweet-Home, but Exactly Where? African Women's Immigration and the Challenge of Establishing Selves », in Chima J. KORIEH et Philomina OKEKE-IHEJIRIKA (éds), *Gendering global transformations: Gender, culture, race, and identity*, New York: Routledge, pp. 150-166.

OLIVEIRA ASSIS, GLAUCIA DE (2014). « Gender and Migration from Invisibility to Agency: The Routes of Brazilian Women from Transnational Towns to the United States », *Women's Studies International Forum*, 46, pp. 33-44.

OLWIG, KAREN FOG (2003), « "Transnational" social-cultural systems and ethnographic research: Views from an extended field site », *The International Migration Review*, Vol. 37, n°3, pp. 787-811.

O'NEILL, ONORA (1990), « Justice, Gender and International Boundaries », *British Journal of Political Science*, 20 (4), pp. 439-459.

ONG, AIHWA (1999), *Flexible citizenship: the cultural logics of transnationality*, Duke University Press.

ONO, HIROMI (2003), « Women's economic standing, marriage timing, and cross-national contexts of gender », *Journal of Marriage and Family*, 65 (2), pp. 275-286.

OOSTERBAAN, MARTIJN (2010), « Virtual Migration. Brazilian Diasporic Media and the Reconfigurations of Place and Space », *Revue européenne des migrations internationales*, (1), pp. 81-102.

OSELLA, CAROLINE ET FILIPPO OSELLA (1998), « Friendship and flirting: Micro-politics in Kerala, South India », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (2), pp. 189-206.

OSO CASAS, LAURA (2013), « Argent et/ou amour: envoi de fonds, accumulation d'actifs et mobilité sociale des familles de

migrant-es équatorien-nes», in Christine VERSCHUUR et Christine CATARINO (éds), *Genre, migrations et globalisation de la reproduction sociale. Cahiers Genre et Développement*, n° 9, Paris: Harmattan, pp. 195-203.

OSSIPOW WÜEST, LAURENCE ET BARBARA WALDIS (2003), «Couples binationaux et sociétés multiculturelles», Hans-Rudolf WICKER, Rosita FIBBI, Werner HAUG (éds), *Les migrations et la Suisse: résultats du Programme national de recherche «Migrations et relations interculturelles»*, Zurich: Seismo, pp. 375-403.

ÖZCAN, VEYSEL ET WOLFGANG SEIFERT (2000), «Selbständigkeit von Immigranten in Deutschland – Ausgrenzung oder Weg der Integration?», *Soziale Welt*, 51/3, pp. 289-302.

PALRIWALA, RAJNI (2008), *Marriage, migration and gender*, Los Angeles: Sage.

PALRIWALA, RAJNI ET PATRICIA UBEROI (2005), «Marriage and Migration in Asia: Gender Issues», *Indian Journal of Gender Studies*, 12 (2-3), pp. 5-29.

PANAKHONSAB, WILASINEE (2016), *Love and Intimacy in Online Cross-Cultural Relationships: the Power of Imagination*, Londres: Palgrave Macmillan.

PANAKHONSAB, WILASINEE (2019), «Migration for love? Love and intimacy in marriage migration processes», *Emotion, Space and Society*, 31, pp. 86-92.

PARREÑAS, RHACEL SALAZAR (2001), «Mothering From a Distance: Emotions, Gender, and Inter-Relations in Filipino Transnational Families», *Feminist Studies*, 27/2, pp. 560-580.

PARREÑAS, RHACEL SALAZAR (2007), «The Gender Ideological Clash in Globalization: Women, Migration, and the Modernization Building Project of the Philippines», *Social Thought & Research*, 28, pp. 37-56.

PESSAR, PATRICIA R. ET SARAH J. MAHLER (2001), «Gender and transnational migration», paper presented at the «Conference on Transnational Migration: Comparative Perspective», Londres: Palgrave Macmillan, pp. 22-38.

PESSAR, PATRICIA R. ET SARAH J. MAHLER (2003), «Transnational Migration: Bring Gender in», *The International Migration Review*, vol. 37, n° 3, pp. 812-846.

PHAN, MAI B., RUPA BANERJEE, LISA DEACON ET HILA TARAKY (2015), «Family Dynamics and the Integration of Professional Immigrants in Canada», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 41 (13), pp. 2061-2080.

PIGUET, ÉTIENNE (1999), *Les migrations créatrices. Étude de l'entrepreneuriat des étrangers en Suisse*, Paris: L'Harmattan.

PIGUET, ÉTIENNE (2005), *L'immigration en Suisse depuis 1948. Une analyse des flux migratoires*, Zurich: Seismo.

PIGUET, ÉTIENNE (2010), «Entrepreneurship among immigrants in Switzerland», in OECD (éd.), *Open for business: Migrant entrepreneurship in OECD countries*, OECD Publishing, pp. 149-179.

PIGUET, ÉTIENNE (2013a), «Les théories des migrations. Synthèse de la prise de décision individuelle», *Revue européenne des migrations internationales*, (3), vol. 29, pp. 141-161.

PIGUET, ÉTIENNE (2013b), *L'immigration en Suisse: Soixante ans d'entrouverture*, Lausanne: PPUR (Le savoir suisse).

PIPER, NICOLA (2006), «Gendering the Politics of Migration», *International Migration Review*, 40/1, pp. 133-164.

PIPER, NICOLA (2009), «The complex interconnections of migration-development nexus: A social perspective», *Population, Place and Space*, 19, pp. 93-101.

PIPER, NICOLA ET MINA ROCES (2003), «Introduction: Marriage and migration in an age of globalization», in Mina ROCE et Nicola PIPER (éds), *Wife or Worker? Asian Women and Migration*, Lanham, MS: Rowman & Littlefield, pp. 1-21.

POSTON, DUDLEY L. ET KAREN S. GLOVER (2005), «Too many males: Marriage market implications of gender imbalances in China», *Genus*, 61 (2), pp. 119-140.

- PURKAYASTHA, BANDANA (2005), « Skilled migration and cumulative disadvantage: The case of highly qualified Asian Indian immigrant women in the US », *Geoforum*, 36 (2), pp. 181-196.
- PUTNEY NORELLA M. ET VERN L. BENGTSON (2003), « Intergenerational relations in changing times », in Jeylan T. MORTIMER et Michael J. SHANAHAN (éds), *Handbook of the life course*, New York, NY: Kluwer Academic/Plenum Publishers, pp. 149-164.
- PYKE, KAREN (1996), « Class-Based Masculinities: The Interdependence of Gender, Class, and Interpersonal Power », *Gender and Society*, 10 (5), pp. 527-549.
- RAGHURAM, PARVATI ET ELEONORE KOFMAN (2004), « Out of Asia: Skilling, re-skilling and deskilling of female migrants », *Women's Studies International Forum*, 27 (2), pp. 95-100.
- RAHMAN, MD MIZANUR (2009), « Temporary migration and changing family dynamics: Implications for social development », *Population, Place and Space*, 15 (2), pp. 161-174.
- RAJ, ANITA ET JAY SILVERMAN (2002), « Violence Against Immigrant Women: The Roles of Culture, Context, and Legal Immigrant Status on Intimate Partner Violence », *Violence Against Women*, 8 (3), pp. 367-398.
- RAJ, ANITA ET JAY SILVERMAN (2003), « Immigrant South Asian Women at Greater Risk for Injury from Intimate Partner Violence », *American Journal of Public Health*, 93, pp. 425-437.
- RATCLIFF, GOGUIKIAN, CLAUDIO BOLZMAN ET THÉOGÈNE GAKUBA (2014), « Déqualification des femmes migrantes en Suisse : mécanismes sous-jacents et effets psychologiques », *Alterstice*, 4 (2), pp. 63-76.
- RAULIN, ANNE (2000), *L'ethnique est quotidien. Diasporas, marchés et cultures métropolitaines*, Paris: L'Harmattan.
- REID, PAMELA T. ET LILLIAN COMAS-DÍAZ (1990), « Gender and ethnicity: Perspectives on dual status », *Sex Roles: A Journal of Research*, 22 (7-8), pp. 397-408.

RESSIA, SUSAN, GLENDA STRACHAN ET JANIS BAILEY (2017), «Going up or going down? Occupational mobility or skilled migrants in Australia», *Asia Pacific Journal of Human Resources*, 55, pp. 64-85.

REYNOLDS, TRACEY (2010), «Transnational Family Relationships, Social Networks and Return Migration among British-Caribbean Young People», *Ethnic and Racial Studies*, 33/5, pp. 797-815.

RIAÑO, YVONNE (2011), «Drawing New Boundaries of Participation: Experiences and Strategies of Economic Citizenship among Skilled Migrant Women in Switzerland», *Environment and Planning*, 43, pp. 1530-1546.

RIAÑO, YVONNE (2012), «The Invisibility of Family in Studies of Skilled Migration and Brain Drain», *Diversities*, vol. 14, n° 1, pp. 25-44.

RIAÑO, YVONNE ET NADIA BAGHDADI (2007), «Understanding the Labour Market Participation of Skilled Immigrant Women in Switzerland: The Role of Class, Ethnicity and Gender», *International Migration & Integration*, 8, pp. 163-183.

RICORDEAU, GWENOLA (2012), «Devenir une *First World Woman*: Stratégies migratoires et migrations par le mariage», *SociologieS*, Dossiers: Amours Transi(t)s, Transactions sexuelles au prisme de la migration.

RIMÉ, BERNARD (2009), «Emotion elicits the social sharing of emotion: theory and empirical review», *Emotion Review*, 1, pp. 60-85.

ROBERTSON, SHANTHI (2014), «Time and Temporary Migration: The Case of Temporary Graduate Workers and Working Holiday Makers in Australia», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 40 (12), pp. 1915-1933.

ROMANO, DUGAN (1988), *Intercultural Marriage: Promises and Pitfalls*, Yarmouth, Maine: Intercultural Press.

ROOKE, ALISON (2016), «Queer in the Field: On Emotions, Temporality and Performativity in Ethnography», in Kath BROWNE et Catherine J. NASH (éds), *Queer methods and methodologies: Intersecting queer theories and social science research*, Londres: Routledge, pp. 25-39.



- ROUDOMETOF, VICTOR (2005), «Transnationalism, cosmopolitanism and globalisation», *Current sociology*, 53/1, pp. 113-135.
- RYAN, LOUISE (2011), «Migrants' social networks and weak ties: Accessing resources and constructing relationships post-migration», *The Sociological Review*, 59 (4), pp. 707-724.
- RYAN, LOUISE (2015), «Friendship-making: Exploring network formations through the narratives of Irish highly qualified migrants in Britain», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 41 (10), pp. 1664-1683.
- RYAN, LOUISE ET JON MULHOLLAND (2014), «“Wives Are the Route to Social Life”: An Analysis of Family Life and Networking amongst Highly Skilled Migrants in London», *Sociology*, 48 (2), pp. 251-267.
- RYAN, LOUISE, ROSEMARY SALES, MARY TILKI ET BERNADETTE SIARA (2009), «Family Strategies and Transnational Migration: Recent Polish Migrants in London», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 35, 1, pp. 61-77.
- RYAN, LOUISE, ROSEMARY SALES, MARY TILKI, BERNADETTA SIARA (2008), «Social Networks, Social Support and Social Capital: The Experiences of Recent Polish Migrants in London», *Sociology*, 42 (4), pp. 672-690.
- SAINSBURY, DIANE (1999), «Taxation, family responsibilities, and employment», in Diane SAINSBURY (éd.), *Gender and Welfare State Regimes, Gender and Politics*, Oxford: Oxford University Press, pp. 185-209.
- SANI, FABIO (2008), *Self continuity: Individual and collective perspectives*, New York: Psychology Press.
- SAURA, BRUNO (2002), *Tinito: La communauté chinoise de Tahiti: Installation, structuration, intégration*, Pirae, Tahiti: Au Vent des îles.
- SCHWARZ, PETER (2012), «Tax disincentives and female employment in organisation for economic co-operation and development (OECD) countries», *Journal of European Social Policy*, vol. 22, n° 1, pp. 17-29.

SHAW, ALISON (2001), «Kinship, cultural preference and immigration: consanguineous marriage among British Pakistanis», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 7 (2), pp. 315-334.

SHEN, YANG (2016), «Filial Daughters? Agency and Subjectivity of Rural Migrant Women in Shanghai», *The China Quarterly*, 226, pp. 519-537.

SILVA, ELISABETE DO ROSARIO MENDES (2008), «Cosmopolitanism and patriotism: questions of identity, membership and belonging», *Annals of the University of Craiova, Romania. Proceedings of the 2008 Conference on Language, Literature and Cultural Policies – Interfaces*, pp. 151-161.

SOEHL, THOMAS ET ROGER WALDINGER (2010), «Making the connection: Latino immigrants and their cross-border ties», *Ethnic and Racial Studies*, 33 (9), pp. 1489-1510.

SOKOLOFF, NATALIE J. ET IDA DUPONT (2005), «Domestic violence at the intersections of race, class, and gender: challenges and contributions to understanding violence against marginalized women in diverse communities», *Violence Against Women*, 11, pp. 38-64.

SOMERS, MARGARET R. (1994), «The Narrative Constitution of Identity: A Relational and Network Approach», *Theory and Society*, 23 (5), pp. 605-49.

SONG, MIRI (2004), «Introduction: Who's at the bottom? Examining claims about racial hierarchy», *Ethnic and Racial Studies*, 27 (6), pp. 859-877.

SONG-NABA, FLORENT (2015), «Les fondements ethniques de l'entrepreneuriat des femmes immigrées dans la restauration à Ouagadougou, Burkina Faso», *Revue de l'entrepreneuriat*, 14/2, pp. 139-165.

SPECTOR-MERSEL, GABRIELA (2011), «Mechanisms of Selection in Claiming Narrative Identities: A Model for Interpreting Narratives», *Qualitative Inquiry*, 17 (2), pp. 172-185.

SPENCER, SARAH ET BETSY COOPER (2006), *Social Integration of Migrants in Europe: A Review of the European Literature, 2000-2006*. En ligne: [<https://ec.europa.eu/migrant-integration/library->

- document/social-integration-migrants-europe-review-european-literature-2000-2006\_en], consulté le 3 novembre 2018.
- SPENCER, SARAH (2011), *The Migration Debate*, Bristol: Policy Press.
- STATHAM, PAUL (2016), «Introducing “Strangers”: Towards a transatlantic comparative research agenda on migrant “integration”?», *Ethnic and Racial Studies: Ethnic and Racial Studies Review*, 39 (13), pp. 2318-2324.
- STIRLING, EVE (2017), «“I’m Always on Facebook!”: Exploring Facebook as a Mainstream Research Tool and Ethnographic Site», in Helene SNEE, Christine HINE, Yvette MORLEY, Steven ROBERTS et Hayley WATSON (éds), *Digital methods for social science*, Basingstoke: Palgrave, pp. 51-66.
- TANG, LYNN (2018), «Barriers to recovery for Chinese mental health service-users in the UK: A case for community development», *Community Development Journal*, 53 (2), pp. 358-374.
- TASTSOGLU, EVANGELIA, BRIAN RAY ET VALERIE PRESTON (2005), «Gender and Migration Intersections: In a Canadian Context», *Canadian Issues*, pp. 91-93.
- THAI, HUNG CAM (2008), *For better or for worse: Vietnamese international marriages in the new global economy*, Rutgers University Press.
- THAPAN, MEENAKSHI (2005), *Transnational migration and the politics of identity*, New Delhi/Thousand Oaks: Sage Publications.
- THÉRY, IRÈNE (2007). *La distinction de sexe*, Paris: Odile Jacob.
- THOMAS, WILLIAM ISAAC ET FLORIAN ZNANIECKI (1974), *The Polish Peasant in Europe and America*, New York: Octagon Books.
- THORNE, BARRIE (1993), *Gender play. Girls and boys in school*, Buckingham: Open University Press.
- TIAN, FELICIA (2013), «Transition to first marriage in reform-era urban China: The persistent effect of education in a period of rapid social change», *Population Research and Policy Review*, 32 (4), pp. 529-552.

TIMMERMAN, CHRISTINE (2006), «Gender Dynamics in the Context of Turkish Marriage Migration: The Case of Belgium», *Turkish Studies*, 7 (1), pp. 125-143.

TIMMERMAN, CHRISTINE (2008), «Marriage in a “culture of migration” : Emirdag marrying into Flanders. *European Review*, 16, pp. 585-594.

TO, SANDY (2013), «Understanding sheng nu (“leftover women”) : The phenomenon of late marriage among Chinese professional women », *Symbolic Interaction*, 36 (1), pp. 1-20.

TSAI, TZU-I., I-JU CHEN ET SONG-LIH HUANG (2011), «Motherhood journey through the eyes of immigrant women », *Women Studies International Forum*, 2, pp. 91-100.

TSENG, HSUN-HUI (2015), «Gender and Power Dynamics in Transnational Marriage Brokerages: The Ban on Commercial Matchmaking in Taiwan Reconsidered », n° 15, pp. 108-132.

TU, MENGWEI (2016), «Chinese One-child Families in the Age of Migration: Middle-class Transnational Mobility, Ageing Parents, and the Changing Role of Filial Piety», *The Journal of Chinese Sociology*, 3/15, pp. 1-17.

TZENG, RUEYLING (2010), «Cultural Capital and Cross-Border Career Ladders: Western Professional Migrants in Taiwan», *International sociology*, 25/1, pp. 123-143.

VAN LAER, KOEN ET MADDY JANSSENS (2017), «Agency of Ethnic Minority Employees: Struggles Around Identity, Career and Social Change», *Organization (London, England)*, 24/2, pp. 198-217.

VAN ZONEN, LIESBET (2001), «Feminist Internet Studies», *Feminist Media Studies*, 1 (1), pp. 67-72.

VANCEA, MIHAELA ET NIHIL OLIVERA (2013), «E-migrant Women in Catalonia: Mobile Phone Use and Maintenance of Family Relationships», *Gender, Technology and Development*, 17/2, pp. 179-203.

VERKUYTEN, MAYKEL (2005), «Ethnic group identification and group evaluation among minority and majority groups: Testing

- the multiculturalism hypothesis», *Journal of Personality and Social Psychology*, 88, pp. 121-138.
- VERKUYTEN, MAYKEL (2018), *The social psychology of ethnic identity*, Londres: Routledge.
- VERTOVEC, STEVEN (1999), «Conceiving and researching transnationalism», *Ethnic and Racial Studies*, 22/2, pp. 447-462.
- VERTOVEC, STEVEN (2003), «Migration and Other Modes of Transnationalism: Towards Conceptual Cross-Fertilization», *The International Migration Review*, vol. 37, n° 3, Transnational Migration: International Perspectives, pp. 641-665.
- VERTOVEC, STEVEN (2004), «Migrant Transnationalism and Modes of Transformation», *The International Migration Review*, vol. 38, n° 3, pp. 970-1001.
- VERTOVEC, STEVEN (2009), *Transnationalism: key ideas*, New York: Routledge.
- VIDAL-COSO, ELENA (2019), «Female employment following childbirth: Differences between native and immigrant women in Switzerland», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 45 (9), pp. 1667-1692.
- WAGNER, ULLRICH, LISA GALLI, BJÖRN H. SCHOTT, ANDREW WOLD, JOB VAN DER SCHALK, ANTONY S. R. MANSTEAD ET HENRIK WALTER (2015), «Beautiful friendship: Social sharing of emotions improves subjective feelings and activates the neural reward circuitry», *SCAN*, 10, pp. 801-808.
- WANG, SIMENG (2017), «La transformation genrée des normes matrimoniales et familiales dans le contexte des migrations internationales. Le cas des Chinois-es “conjoint·e·s de Français·es” résidant en région parisienne», *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 33/2-3, pp. 273-300.
- WEINS, CORNELIA (2010), «Skills or certificates? The devaluation of foreign educational credentials in the Swiss labor market», *Zeitschrift für Soziologie*, 39 (2), pp. 124-39.
- WEITZMAN, LENORE J. (1981), *The marriage contract: Spouses, lovers, and the law*, New York: Free Press.

WERBNER, PNINA (2013), «Everyday multiculturalism : Theorising the difference between “intersectionality” and “multiple identities” », *Ethnicities*, 13 (4), pp. 401-419.

WEST, CANDACE ET DON H. ZIMMERMAN (1987), «Doing gender», *Gender and Society*, 1 (2), pp. 125-151.

WIEVIORKA, MICHEL (2004), *La violence*, Paris: Balland.

WIEVIORKA, MICHEL (2011), *Cessons d'en appeler à l'intégration!*, Paper presented to the conference on “Immigration and Integration in Europe”, Grenoble. En ligne: [[http://www.pacte.cnrs.fr/IMG/pdf\\_WIEVIORKA\\_Michel.pdf](http://www.pacte.cnrs.fr/IMG/pdf_WIEVIORKA_Michel.pdf)], consulté le 12 décembre 2019.

WILLIAMS, LUCY (2010), *Global Marriage: Cross-Border Marriage Migration in Global Context*, Londres: Palgrave Macmillan.

WILLIAMS, RAYMOND (1958), *Culture and Society*, Londres: Chatto & Windus.

WIMMER, ANDREAS (2004), «Does ethnicity matter? Social categories and personal networks in three Swiss immigrant neighborhoods», *Ethnic and Racial Studies*, 27, pp. 1-36.

WRAY, HELENA (2006), «An ideal husband? Marriage of Convenience, Moral Gatekeeping and Immigration to the UK», *European Journal of Migration and Law*, vol. 8, n° 3, pp. 303-320.

XIAO, HUI FAYE (2010), «“Love is a capacity” : The narrative of gender self-development in Chinese-style divorce», *Journal of Contemporary China*, 19 (66), pp. 735-753.

XU, XIAOHE, JIANJUN JI ET YUK-YING TUNG (2000), «Social and political assortative mating in urban China», *Journal of Family*, 21 (1), pp. 47-77.

YEOH, SAW AI BRENDA, HENG LENG CHEE ET THI KIEU DUNG VU (2013), «Commercially arranged marriage and the negotiation of citizenship rights among Vietnamese marriage migrants in multi-racial Singapore», *Asian Ethnicity*, 14 (2), pp. 139-156.

YEUNG, SHIRLEY (2016), «From Cultural Distance to Skills Deficits: “Expatriates,” “Migrants” and Swiss Integration Policy»,

*Multilingua: Journal of Cross-Cultural and Interlanguage Communication*, 35 (6), pp. 723-746.

YU, JIA ET YU XIE (2015), «Changes in the Determinants of Marriage Entry in Post-Reform Urban China», *Demography*, 52 (6), pp. 1869-1892.

YUVAL-DAVIS, NIRA (2006), «Intersectionality and Feminist Politics», *European Journal of Women's Studies*, 13 (3), pp. 193-209.

YUVAL-DAVIS, NIRA ET PNINA WERBNER (2005), *Women, citizenship and difference*, New Delhi: Zubaan.

YUVAL-DAVIS, NIRA, FLOYA ANTHIAS ET ELEONORE KOFMAN (2005), «Secure borders and safe haven and the gendered politics of belonging: Beyond social cohesion», *Ethnic and Racial Studies*, 28 (3), pp. 513-535.

ZHAN, HEYING ET RHONDA J. V. MONTGOMERY (2003), «Gender and Elder Care in China: The Influence of Filial Piety and Structural Constraints», *Gender and Society*, 17, 2, pp. 209-229.

ZHANG, HANQIN QIU ET VINCENT C. S. HEUNG (2002), «The Emergence of the Mainland Chinese Outbound Travel Market and Its Implications for Tourism Marketing», *Journal of Vacation Marketing*, 8/1, pp. 7-12.

ZHANG, ZHILING, THOMAS DE GRAAFF ET PETER NIJKAMP (2018), «Barriers of Culture, Networks, and Language in International Migration: A Review», *Region*, 5/1, pp. 73-89.

ZIKIC, JELENA, JAIME BONACHE ET JEAN-LUC CERDIN (2010), «Crossing National Boundaries: A Typology of Qualified Immigrants' Career Orientations», *Journal of Organizational Behavior*, 31/5, pp. 667-686.

ZONTINI, ELISABETTA (2010), *Transnational Families, Migration and Gender: Moroccan and Filipino Women in Bologna and Barcelona*, New York/Oxford: Berghahn Books.

## SITES INTERNET

[<http://1libertaire.free.fr/MFoucault101.html>], consulté le 5 juillet 2020.

[<https://upcf.ch/fr/node/1342/le-marche-suisse-du-travail-est-relativement-ouvert-legard-immigres/le-marche-suisse-du>], consulté le 8 juillet 2018.

[<https://expatresearch.com/studies/female-expats/>], consulté le 24 février 2019.

Bureau national des statistiques de la Chine – China Statistical Yearbooks [<http://www.stats.gov.cn/tjsj/ndsj/>], consulté le 6 mai 2018.

[[http://www.binational.ch/fr/?Mariage%2Fpartenariat\\_\\_\\_Le\\_mariage](http://www.binational.ch/fr/?Mariage%2Fpartenariat___Le_mariage)], consulté le 14 mars 2019.

[<https://www.ch.ch/fr/droit-de-sejour-apres-divorce-deces/>], consulté le 26 septembre 2019.

[<https://www.ch.ch/fr/mariage-et-nom/>], consulté le 11 novembre 2019.

[<https://forum.swissinfo.ch/>], consulté le 3 décembre 2019.



# TABLE DES MATIÈRES

<b>AVANT-PROPOS</b> .....	5
<b>INTRODUCTION</b> .....	15
Genre et migration .....	17
Dimensions contextuelles de l'immigration en Suisse .....	22
<b>1. DÉVELOPPER UN SAVOIR SCIENTIFIQUE FÉMINISTE</b> .....	33
Théoriser le « devenir » sujet-migrant des femmes .....	33
Entre assignations et « devenir »	
Repenser l'intersectionnalité	
Pratiques transnationales	
Devenir sujet-migrant en continu	
Défendre une ethnographie féministe .....	60
Terrain et données de recherche	
De pratique à scientifique: une ethnographie centrée sur la parole	
Conclusion .....	73
<b>2. LA SUISSE, UNE DESTINATION IDÉALE</b>	
<b>POUR L'IMMIGRATION?</b> .....	75
Tous les chemins mènent-ils en Suisse? .....	76
Réussir une expatriation en Suisse	
Étudier en Suisse, et ensuite?	
Mariage transnational: la mode pour les Chinoises?	
Échapper à la discrimination genrée en Chine	
Se marier avec des hommes chinois à l'étranger	
Suivre son mari pour le bien de la famille	

<b>Auto-légitimation de l'immigration et de la résidence en Suisse</b> .....	117
De l'amour à la migration: légitimité, subjectivité et dignité	
Genre, pouvoir et violence: être de « bonnes épouses » en Suisse	
<b>Conclusion</b> .....	137
 <b>3. ÊTRE SUJET AU SEIN DE LA FAMILLE:</b>	
<b>GENRE ET ETHNICITÉ</b> .....	139
<b>Entre femme isolée et soi retrouvé</b> .....	140
Le stade sombre de la vie	
Donner de l'énergie à la vie: faire des enfants	
<b>De l'autonomie à la dépendance</b> .....	153
Vers un rôle genré influencé par le système public	
La jouissance d'être épouse et mère	
<b>Épouses en tout genre</b> .....	163
De l'organisation financière à la division du travail genrée	
Technique de pouvoir face aux différences	
Pour un bien commun familial	
<b>Réalisation d'un soi transnational</b> .....	197
Pratiques transnationales	
Piété filiale en ligne	
<b>Dichotomie entre soi et famille?</b> .....	212
<b>Conclusion</b> .....	216
 <b>4. TRANSFORMATION DES SAVOIRS PROFESSIONNELS</b> .....	
<b>Résistance à la déqualification</b> .....	222
Vers la reconversion professionnelle	
De la requalification	
Refuser le travail sous-qualifié	
<b>Genre et nationalité: une qualification reconnue?</b> .....	236
<b>S'ethniciser soi-même</b> .....	240
Devenir entrepreneuse	
Langue chinoise: un capital pour le développement professionnel	
<b>Développement de l'e-commerce féminin sur WeChat</b> ....	256
<b>Conclusion</b> .....	265

<b>5. DEVENIR SUJET-MIGRANT TRANSLOCAL</b> .....	267
<b>Agir en faveur de l'intégration</b> .....	270
Se familiariser localement par la politique d'intégration?	
Vivre d'un réseau interpersonnel local?	
<b>Reconstitution de soi entre « ici » et « là »</b> .....	286
Communauté chinoise en ligne	
Sujet transnational via WeChat	
<b>Ambivalence de soi : une identité hybride</b> .....	308
L'identification de soi par la langue	
Dire son hybridité	
<b>Conclusion</b> .....	322
<b>POUR CONCLURE</b> .....	325
<b>Apports scientifiques et épistémologiques</b> .....	327
<b>Réflexion globale sur le <i>devenir</i> sujet-migrant</b> .....	332
<b>ABRÉVIATIONS</b> .....	335
<b>ANNEXES: LISTE DES ENTRETIENS</b> .....	337
<b>BIBLIOGRAPHIE</b> .....	339



# AUX ÉDITIONS ANTIPODES

CATALOGUE COMPLET SUR [WWW.ANTIPODES.CH](http://WWW.ANTIPODES.CH)

## EXISTENCES ET SOCIÉTÉ

Yohan Ariffin et Anne Bielman Sánchez (dir.), *Qu'est-ce que la guerre?*, 2012.

Roland J. Campiche et Yves Dunant (dir.), *À la retraite, les cahiers au feu? Apprendre tout au long de la vie. Enjeux et défis*, 2018.

Roland J. Campiche et Afi Sika Kuzeawu, *Adultes aînés : les oubliés de la formation*, 2014.

Thomas Busset, Christophe Jaccoud, Jean-Philippe Dubey et Dominique Malatesta (éds), *Le football à l'épreuve de la violence et de l'extrémisme*, 2008.

Yali Chen, *Chinoises en Suisse. Une perspective féministe, intersectionnelle et transnationale*, 2023.

Pauline Delage, Marylène Lieber et Marta Roca i Escoda, *Contrer les violences dans le couple. Émergence et reconfigurations d'un problème public*, 2020.

Alexandre Dubuis, *Grands brûlés de la face. Épreuves et luttes pour la reconnaissance*, 2014.

Chris Durussel, Étienne Corbaz, Émilie Raimondi et Marisa Schaller (dir.), *Pages d'accueil. Vingt-ans de classes post-obligatoires dans le canton de Vaud*, 2012.

Jacques Ehrenfreund et Pierre Gisel (dir.), *Religieux, société civile, politique. Enjeux et débats historiques et contemporains*, 2012.

Vanessa Fargnoli, *InVIHsibles. Trajectoires de femmes séropositives*, 2021.

Cristina Ferreira, *Invalides psychiques, experts et litiges*, 2015.

Agnese Fidecaro, Stéphanie Lachat (éds), *Profession : créatrice. La place des femmes dans le champ artistique*, 2007.

Arnaud Frauenfelder, Christophe Delay et Laure Scalabrini, « Joindre l'utile à l'agréable ». *Jardin familial et modes de vie populaires*, 2015.

Françoise Gavillet-Mentha, *Un métier désenchanté. Parcours d'enseignants secondaires 1970-2010*, 2011.

Christophe Jaccoud, Laurent Tissot et Yves Pedrazzini (dir.), *Sports en Suisse, Traditions, transitions et transformations*, 2000.

Christophe Jaccoud et Thomas Busset (dir.), *Sports en formes. Acteurs, contextes et dynamiques d'institutionnalisation*, 2001.

Gilles Labarthe, *Mener l'enquête. Arts de faire, stratégies et tactiques d'investigation de journalistes*, 2020.

Nadia Lamamra et Jonas Masdonati, *Arrêter une formation professionnelle. Mots et maux d'apprenti-e-s*, 2009.

Nadia Lamamra, Morgane Kuehni et Séverine Rey, *Finalités et usages de la formation professionnelle*, 2021.

Marylène Lieber, Ellen Hertz et Janine Dahinden (dir.), « *Cachez ce travail que je ne saurais voir.* » *Ethnographies du travail du sexe*, 2010.

Laurence Marti, Françoise Messant et Marianne Modak, *Vies de mécaniciens*, 2005.

Eva Marzi, *Credo*, 2020.

Jérôme Meizoz, *Le Gueux philosophe (Jean-Jacques Rousseau)*, 2003.

Lorraine Odier, *Métamorphoses de la figure parentale. Analyse des discours de l'école des parents de Genève (1950-2010)*, 2018.

Marion Repetti, *Les bonnes figures de la vieillesse. Regard rétrospectif sur la politique de la vieillesse en Suisse*, 2018.

Marc Perrenoud et Pierre Bataille, *Vivre de la musique ? Enquête sur les musicien-ne-s et leurs carrières en Suisse romande (2012-2016)*, 2019.

Valérie Rolle et Olivier Moeschler, *De l'école à la scène. Entrer dans le métier de comédien-ne*, 2014.

Magdalena Rosende et Natalie Benelli (dir.), *Laboratoires du travail*, 2008.

Roberto Simona, *Conversions religieuses et liberté. Regards croisés entre le christianisme et l'islam*, 2022.

Jean-Pierre Tabin, Arnaud Frauenfelder, Carola Togni, Véréna Keller, *Temps d'assistance. Le gouvernement des pauvres en Suisse romande depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle*, 2010 (2008).

Marilène Vuille, *Accouchement et douleur. Une étude sociologique*, 1998.

## **REGARDS ANTHROPOLOGIQUES**

Marc-Antoine Berthod, *Doutes, croyances et divination. Une anthropologie de l'inspiration des devins et de la voyance*, 2007.

Manéli Farahmand, *Néochamanisme maya. Passé revisité, pouvoir au féminin et quête spirituelle*, 2022.

Giada de Coulon, *L'illégalité régulière. Ethnographie du régime de l'aide d'urgence en Suisse*, 2019.

Vol. 35/1, 2016, *Morales sexuelles*.  
Vol. 35/2, 2016, *Féminismes dans les pays arabes*.

Isabelle Csupor, Maxime Felder et Laurence Ossipow, *Forger la citoyenneté juvénile. Anthropologie d'un rituel politique*, 2022.

Vol. 36/1, 2017, *Nouvelles formes de militantisme féministe I*.

Vol. 36/2, 2017, *Nouvelles formes de militantisme féministe II*.

Sabine Masson, *Pour une critique féministe décoloniale. Réflexions à partir de mon engagement avec des luttes indigènes au Mexique et au Honduras*, 2016.

Vol. 37/1, 2018, *Solidarités familiales?*

Vol. 37/2, 2018, *Intervention féministe*.

Laurence Ossipow, Marc-Antoine Berthod, Gaëlle Aeby, *Les miroirs de l'adolescence. Anthropologie du placement juvénile*, 2014.

Vol. 38/1, 2019, *Féminismes religieux – Spiritualités féministes*.

Alexandre Pillonel, Marc-Antoine et al., *La mort appréciée. L'assistance au suicide en Suisse*, 2021.

Vol. 38/2, 2019, *Le physique de l'emploi*.

Christine Pirinoli, *Jeux et enjeux de mémoire à Gaza*, 2009.

Vol. 39/1, 2020, *Partir de soi: expériences et théorisation*.

Séverine Rey, *Des saints nés des rêves. Fabrication de la sainteté et commémoration des néomartyrs à Lesbos (Grèce)*, 2008.

Vol. 39/2, 2020, *Les économies de la procréation médicalement assistée*.

Vol. 40/1, 2021, *Allaiter*.

Vol. 40/2, 2021, *Androcène*.

#### **LE LIVRE POLITIQUE - CRAPUL**

Martina Avanza, Jonathan Miaz, Cécile Péchu et Bernard Voutat, *Militantismes de guichet. Perspectives ethnographiques*, 2023.

Vol. 41/1, 2022, *Vieilles (in)visibles*.

Vol. 41/2, 2022, *Penser avec Delphy*.

#### **NOUVELLES QUESTIONS FÉMINISTES**

Vol. 34/2, 2015, *Penser hors de la francophonie*.

Vol. 42/1, 2023, *Pratiques féministes, alliances et pouvoirs*.

Vol. 42/2, 2023, *En cuisine!*

Impression  
La Vallée – Aoste  
Octobre 2023



**CHINOISES EN SUISSE**  
**UNE PERSPECTIVE FÉMINISTE, INTERSECTIONNELLE**  
**ET TRANSNATIONALE**

Ce livre rend visible, pour la première fois, la vie des migrantes chinoises en Suisse. En montrant les difficultés rencontrées dans leur vie quotidienne, en lien avec le changement social et culturel qu'implique leur migration, ce livre nous permet de comprendre comment la dynamique de genre et les relations personnelles et familiales évoluent dans ce contexte, quelles stratégies sont mobilisées pour surmonter les circonstances discriminatoires structurelles auxquelles elles font face.

Les analyses montrent que la migration est un processus de socialisation par la famille, le travail, les réseaux sociaux interpersonnels aux niveaux local et transnational dans lesquels ces Chinoises se constituent en actrices. Elles sont dotées de la capacité de définir les contours, à la fois de leur identité et des rapports sociaux entretenus avec autrui en conférant un sens à leurs actes.

Dans le processus du devenir sujet-migrant, le rôle des femmes n'est pas fixe ou statique, mais plutôt construit, déconstruit et reconstruite. C'est un processus continu de construction de sujet qui s'appuie sur des actions de résistance, d'assujettissement et de souci de soi.

Yali Chen est chargée d'enseignement à la Faculté des sciences de la société, de l'Université de Genève.

ISBN 978-2-88901-249-7



9

782889 012497