

Du stigmaté à la revendication : Mémoire et oubli dans la refondation des identités aborigènes de Taïwan

劉璧榛 Liu Pi-chen

Taïwan est un terrain particulièrement fertile pour l'étude des relations complexes entre la mémoire, l'oubli, le pouvoir politique et les dynamiques identitaires. La mémoire et l'oubli servent souvent des stratégies politiques dans la construction de l'identité. Au sein de cette société constituée par une série de vagues d'immigrations et profondément marquée par les changements politiques et économiques radicaux qui se sont succédés depuis la fin du 19^{ème} siècle, les habitants ont été confrontés à différentes politiques identitaires imposées par l'Etat et ont été à maintes reprises contraints de modifier leur identité individuelle et collective (ethnique et nationale). Depuis 1983, les Aborigènes mènent un mouvement de revendication pour la rectification de leurs noms officiels.⁴⁰¹ L'objet de ce mouvement visait initialement à réviser les appellations de « fan » 番 « sauvages » et de « shanbao » 山胞 « compatriotes des montagnes », aussi génériques que stigmatisantes. Il se poursuit actuellement avec l'ambition de faire adopter les endonymes légitimes pour les groupes ethniques, afin de revendiquer l'égalité et favoriser la promotion sociale des Aborigènes. A l'heure actuelle, certains groupes ont déjà vu leur démarche aboutir. Notre article sera consacré à l'étude des interactions entre le contexte social taïwanais et les Aborigènes

⁴⁰¹ 原住民正名運動 «Yuanzhumin zhengming yundong ».

dont la prise de conscience a permis de se constituer en tant que « sujets » agissants. Nous chercherons à montrer en quoi ce processus met en évidence une phase d'oubli – mi-imposé, mi-voulu – à laquelle a succédé une phase de reconstruction de la nouvelle mémoire collective pour l'avenir.

Les précédentes études sur le thème de la mémoire se sont focalisées sur l'influence des facteurs sociaux sur la mémoire collective et individuelle, ce qui ne nous permet pas d'envisager les raisons pour lesquelles les stratégies de réinterprétation et de réappropriation de l'histoire aboutissant à la création d'une nouvelle mémoire peuvent bouleverser le contexte social. Le cas des Aborigènes de Taïwan présenté ici constitue un excellent exemple pour démontrer comment certains groupes sociaux marginalisés peuvent contourner ou remettre en question le stigmate imposé, voire opérer une « renégociation » de la mémoire et générer, avec d'autres, de nouveaux groupes sociaux. En créant ces nouvelles identités, ces groupes aborigènes trouvent le moyen de s'affirmer comme sujets à part entière et d'interagir avec la société. Cette dynamique a récemment fait l'objet de recherches fécondes portant sur la constitution des sociétés contemporaines menées par certains anthropologues.⁴⁰²

Je mettrai tout d'abord en lumière les mécanismes sociaux qui, depuis le 19^{ème} siècle et jusque dans les années 1980, ont soumis les Aborigènes au mépris de la majorité, les forçant à endosser le stigmate qui leur était imposé par ces Autres – qu'ils soient han (dynastie Qing et Kuomintang) ou japonais – en laissant progressivement glisser leur passé et leurs traditions dans l'oubli. Ainsi, jusqu'aux années 1990, plusieurs générations ayant porté au sein de la société taïwanaise ce taxon stigmatisant de « sauvage », ont volontairement dissimulé et n'ont pas transmis la mémoire de leur passé à leurs descendants. Durant près de cinquante années

⁴⁰² Renato Rosaldo, *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, Boston, Beacon Press, 1989. Marcus, George and Michael M. J. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in The Human Sciences*, Chicago, University of Chicago Press, 1986. Sherry Ortner, *Anthropology and Social theory: Culture, Power, and The Acting Subject*, Durham, London, Duke University Press, 2006. Joao Biehi, Byron Good and Arthur Kleinman (eds), *Subjectivity: Ethnographic Investigations*, Berkeley, University of California Press, 2007.

(1954-2001) l'Etat autoritaire a établi une classification en neuf groupes dans une logique d'assimilation.

Après 1980, quelques jeunes intellectuels aborigènes ont progressivement pris conscience du risque de disparition et de sinisation de leur culture traditionnelle, et ont commencé de remettre en question les stigmates marquant leur mémoire et leur identité. Au cours des années 1990, de nombreux villages entreprirent une démarche de recherche et de reconstruction de leur propre identité. C'est ce mouvement qui a permis aux identités aborigènes de se reformer. Depuis quelques années, l'accent est mis en revanche sur la différenciation à l'intérieur de la communauté de citoyens qu'est Taïwan. Entre 2001 et 2008, le gouvernement a ainsi successivement reconnu l'existence de cinq « nouveaux » peuples aborigènes : les Shao, les Sedeq, les Taluku qui étaient auparavant respectivement considérés comme des sous-groupes des Tsou et des Atayal. Il en a été de même pour les Kavalan et les Sakizaya jusque-là assimilés à des Amis ou des Han. A l'inverse du stigmaté passé, nous assistons aujourd'hui à l'affirmation de l'identité aborigène, non sans une certaine fierté.

En même temps, l'« aboriginalité » implique un effort de recherche sur le passé, de redécouverte de la mémoire et d'apprentissage. Nous prendrons l'exemple du groupe kavalan, nouvellement reconnu par le gouvernement, afin d'envisager comment les acteurs aborigènes, en recréant leur tradition, établissent de nouveaux « marqueurs » ethniques distincts, par lesquels ils s'affirment en tant que citoyens au sein de la jeune démocratie taïwanaise. Ils contribuent dans cette mesure à instaurer avec le gouvernement une dialectique propice à l'épanouissement d'un Etat taïwanais multiculturel.

Colonisation et mécanisme de la mémoire

Tout d'abord, nous souhaitons mettre en évidence le processus historique et politique sous-jacent à la stigmatisation de l'identité ainsi qu'à la phase d'oubli du passé et des traditions chez les Aborigènes. Au cours des quatre derniers siècles, les Aborigènes sont entrés en contact avec les populations han qui sont parvenues à occuper les plaines puis à franchir les montagnes pour s'installer sur l'île. L'avancée des Han a provoqué deux bouleversements ayant contribué à marginaliser les Aborigènes : l'assimilation

culturelle d'une partie d'entre eux et l'exode vers les terres qui n'étaient pas encore exploitées pour les autres. Le regard de la majorité chinoise au milieu de laquelle ils vécurent et la pénétration de l'administration dans leur vie quotidienne leur ont ensuite progressivement imposé une nouvelle identité sinisée. Ils durent adopter un nom han pour pouvoir s'inscrire sur les registres administratifs, mais aussi s'habiller, se marier et résider selon des coutumes qing.⁴⁰³

Abandon de leur culture, adoption de la culture han, tout concourait dans cette interaction à entraîner l'érosion et la perte progressive des outils symboliques culturels dont la mémoire dépend, selon Bakhurst, pour être transmise.⁴⁰⁴ Ce lien que les Aborigènes entretenaient avec leur mémoire ancestrale et leur culture mère, une fois rompu, laissa la place à une amnésie qui toucha plus particulièrement les Aborigènes des plaines, plus tôt et plus fréquemment en contact avec les Han, et conduisit inexorablement à la perte de l'identité collective et individuelle, toutes deux étroitement liées.

Lorsque les Japonais prirent le contrôle de Taïwan (1895-1945) ils utilisèrent les classifications en vigueur (han/sauvages cuits/sauvages crus), pour ensuite tenter de faire de chaque habitant de Taïwan des sujets de l'Empire japonais. La rationalité coloniale de cette classification s'est traduite par une redéfinition administrative du découpage territorial qui a bouleversé le rattachement des individus à leur communauté initiale. L'administration japonaise a su s'appuyer sur les relations conflictuelles préexistantes entre les clans et les lignages, exprimées au travers de la pratique de la chasse aux têtes, les prohibitions matrimoniales, ou l'interconcurrence pour redéfinir artificiellement les frontières sociales des villages sur ces bases hétérogènes. Elle fragmentait ainsi la mémoire collective autrefois partagée et transmise au sein d'une même communauté. En outre, elle rendait inopérante la fonction unificatrice de cette mémoire et, de ce fait,

⁴⁰³ Dai Yan-hui 戴炎輝, *Qing dai Taiwan zhi xiangzhi* 清代台灣之鄉治 [Administration des cantons de Taïwan à l'époque des Qing], Taipei, Lianjing, 1979.

⁴⁰⁴ David Bakhurst, «Social Memory in Soviet Thought», in *Collective Remembering*, David Middleton and Derek Edwards (dir.), Newbury Park, Sage Publications, 1990, pp. 203-226.

les groupes aborigènes affaiblis étaient ainsi plus facile à contrôler.⁴⁰⁵ En d'autres termes, les colonisateurs ont su utiliser les relations conflictuelles léguées par cette mémoire comme une stratégie de division, pour rendre floues les frontières intercommunautaires que définissaient précédemment les relations antagoniques. De telles rivalités sont demeurées latentes au sein de ces communautés jusqu'à l'époque contemporaine où elles ressurgissent parfois violemment comme l'illustrent régulièrement certains épisodes villageois, telles que les élections municipales lors desquelles il est impossible d'obtenir une majorité du fait de l'animosité persistante entre les électeurs descendant d'anciens groupes ennemis.

D'autre part le gouvernement colonial a eu recours aux institutions de pouvoir, telles que l'école, la police, le recensement, le cadastre ou les musées⁴⁰⁶ afin d'influencer la construction de l'identité chez les Aborigènes. Au sein de ces institutions de pouvoir, nous devons souligner l'importance du rôle du recensement et du cadastre, qui n'existaient pas sous la dynastie des Qing. La japonisation des noms et des relations de parenté ainsi que l'enseignement de la langue japonaise constituaient d'autres instruments pour contrôler les communautés et les individus. Cette domination coloniale a donc été, sur le plan de la mémoire, celle de la transmission écrite sur la transmission orale : l'adoption imposée de la généalogie écrite, consignée dans les registres administratifs, bouleversait la façon dont les Aborigènes connaissaient leur passé et en disposaient. Dans ce contexte, la transmission orale des Aborigènes, non reconnue, devenait caduque en matière de droits civils et fonciers, ce qui a contribué à la faire progressivement tomber en désuétude.

Sous le régime colonial, les anthropologues ont mis le savoir scientifique au service de l'administration et de la police pour étudier les moyens de régir les zones aborigènes. Cette coopération a abouti à une classification des groupes aborigènes restée en vigueur jusqu'en 2001, année où le gouvernement accède aux

⁴⁰⁵ Lewis A. Coser, « Introduction: Maurice Halbwachs 1877-1945 », in *On Collective Memory*, edited and translated by Lewis A. Coser, 1992.

⁴⁰⁶ Kanori Ino 伊能嘉矩, *Taiwan fan zheng zhi* 台灣番政志 [Histoire de l'administration des sauvages de Taïwan], Taipei, Comité de publication du gouvernement de la Province de Taïpei, 1957.

revendications du mouvement de rectification des noms en rétablissant les ethnonymes revendiqués par certains groupes aborigènes. Mais le temps faisant son œuvre, cette classification a constitué depuis près d'un siècle le schéma directeur d'un mécanisme d'identification des communautés et des individus aborigènes. Ceux-ci reconnaissent ainsi cette classification comme partie intégrante d'une mémoire, qui, bien qu'imposée, leur sert de base d'identification et de différenciation ethnique. Un tel schéma identificatoire a été rappelé par Dominique Schnapper : « La mémoire est la condition pour être soi, cela pour les individus autant que pour les peuples. »⁴⁰⁷ Dans le cas des Aborigènes de Taïwan, cette mémoire les a amenés à concevoir leur identité jusqu'au niveau de l'ethnie, voire même à un niveau pan-aborigène face à l'Etat.

Après la seconde guerre mondiale, le gouvernement du Kuomintang a nommé les Aborigènes « compatriotes montagnards », signifiant ainsi leur rattachement à la Nation chinoise comme « compatriotes » partageant la même « ancestralité ». Cette appellation s'inscrit dans le processus ethnocentrique et centrifuge par « degrés de sinisation » donc de « civilisation » par lequel se définit la Nation chinoise.⁴⁰⁸ En même temps, la politique dite « shandi pingdihua » 山地平地化政策 qu'on peut traduire par « politique de civilisation » a induit une dynamique d'assimilation et d'acculturation : la langue et les fêtes chinoises, comme la fête des morts ou le Nouvel an chinois, ont remplacé les activités rituelles traditionnelles interdites. De nouveau, les Aborigènes voyaient la transmission de leur mémoire empêchée, et le lien avec leur passé rompu. La politique menée par le gouvernement du Kuomintang s'inscrit dans la continuité de celle du gouvernement colonial japonais : cette forme d'oubli imposé a laissé un vide à la place des institutions

⁴⁰⁷ Dominique Schnapper, « Mémoire et identité au temps de la construction européenne », in *Identité et mémoire*, Paris, Culturesfrance, Ministère des Affaires étrangères, 2007, pp. 4-16.

⁴⁰⁸ Icyang Parod 夷強 拔路兒, « Women wei shenme xuanze Taiwan yuanzhumin zhe ge chenghu » 我們為什麼選擇「臺灣原住民族」這個稱呼 [Pourquoi nous choisissons l'appellation d'« Aborigènes de Taïwan »] in Chang, Mau-kuei 張茂桂 (dir.), *Kan yu zuqun tuxi yu guojia rentong* 刊於族群關係與國家認同 [Relations interethniques et identité nationale], Taipei, Yeqiang chubanshe, 1993, pp. 187-190.

traditionnelles, lesquelles ont ensuite été remplacées par de nouvelles, et c'est à ce prix que les Aborigènes obtiennent leur place au sein de l'Etat-Nation.

Depuis la période coloniale japonaise, et jusque dans les années 1980, les Aborigènes n'ont pas seulement été poussés à abandonner leur mémoire, mais l'ont de plus stigmatisée en associant des images galvaudées de « sauvages » à leurs aïeux, ainsi qu'en imputant à ces derniers l'infortune de leur condition d'aborigène, qui leur vaut un statut social déconsidéré. En outre, cet avatar légué par la mémoire a été, pour les élites aborigènes, le motif d'une représentation négative d'eux-mêmes qui les pénalisait dans leur perspective sociale. Sun Da-chuan⁴⁰⁹ est allé jusqu'à considérer le rejet de cet avatar comme la condition préalable de la manifestation d'une pensée progressiste.

Au travers des contacts entre les Japonais et les Han du dix-septième au vingtième siècle, la politique de l'Empire et de l'Etat a affecté, puis restructuré, le mécanisme de mémoire collective des colonisés. Les Aborigènes, assujettis à l'idéologie coloniale, ont intégré le stigmate imposé à leur identité en tant que « sujets » aborigènes et sont devenus des « objets » de domination. Cependant, nous allons maintenant envisager comment les Aborigènes, après 1983, ont su exploiter leur passé de colonisés au profit du présent, ce qui leur a permis de jouer un rôle plus prégnant dans le cadre des interactions avec l'Etat et le groupe social dominant, de prétendre à de nouveaux droits pour obtenir davantage d'accès aux ressources ainsi qu'accroître leur autonomie locale.

Réinterprétation de la mémoire et de l'histoire : ressources de l'action politique et lien émotionnel

Comment les Aborigènes ont-ils réinterprété leur mémoire de colonisés ? Tout d'abord, nous soutiendrons que cette démarche s'inscrit dans le contexte d'actions politiques par lesquelles ils cherchent à renforcer leur pouvoir et à (re)construire leur

⁴⁰⁹ Sun Da-chuan 孫大川, *Jiāfēng zhōng de zúqún jiāngou Taiwan yuánzhùmínde yǔyán, wénhuà yǔ zhèngzhì* 夾縫中的族群建構：臺灣原住民的語言、文化與政治 [L'espace réduit où se forment les groupes : langue, culture et politique des Aborigènes de Taïwan], Taipei, Lianhe chubān, 2000.

citoyenneté au sein de la société démocratisée. Nous allons ici tenter de mettre en évidence le profit qu'ils tirent de leur mémoire, qui constitue une ressource pour la mobilisation politique, leur permettant également de créer des liens émotionnels communs avec les autres groupes aborigènes. Lors du mouvement de 1983, l'expérience de la colonisation par les Han et les Japonais a souvent été évoquée et interprétée comme un épisode douloureux, voire un martyre que partagent tous les Aborigènes. Du fait de cette expérience douloureuse commune, « les descendants des Aborigènes ayant subi la colonisation doivent envisager de s'unir et, par l'action, d'obtenir le droit d'interpréter leur histoire, de promouvoir l'éducation, le droit sur les terres ancestrales, les opportunités économiques, l'amélioration du statut social, afin d'accéder à l'autonomie... ».⁴¹⁰ Il est intéressant de noter que les Aborigènes invoquent une expérience historique partagée pour susciter le lien émotionnel induisant l'identification. Ils ne fondent leur discours ni sur un lien de sang, ni sur une origine ancestrale commune, ni sur une culture ou une langue commune. Aucun de ces « liens primordiaux », comme les définit Geertz,⁴¹¹ n'est ici avancé. En outre, ce mouvement se base sur un point de vue négligeant les différences culturelles entre les groupes aborigènes afin de reconstituer une nouvelle mémoire de cette histoire commune. C'est cette mémoire refondée qui correspond à l'identité du nouveau groupe pan-aborigène. Pourtant, la mémoire et l'histoire ne sauraient être confondues : les Aborigènes élaborent une mémoire commune au-delà de leur diversité. Ils tentent aussi de dépasser les conflits et les oppositions à l'histoire nationale dominante, illustrant ainsi la relation entre la mémoire et la construction de l'identité.

Un épisode révélateur de la volonté des Aborigènes de se réappropriier leur mémoire fut le « mouvement de rectification des noms » : il visait en premier lieu à remettre en question les appellations officielles de « sauvages » et « compatriotes montagnards » stigmatisantes et discriminantes. À la faveur de ce mouvement, les élites aborigènes introduisirent le terme « yuanzhumin » 原住民 « aborigène », marquant leur opposition à

⁴¹⁰ Icyang Parod, p. 276.

⁴¹¹ C. Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York, Basic Books, 1973.

l'idéologie politique mais aussi au complexe de l'inscription au sein de la majorité dominante chinoise. Dans l'article « Pourquoi nous choisissons le terme d'aborigène », les élites aborigènes avancent trois arguments : tout d'abord, « Nous avons la conviction que Taïwan est le foyer d'origine des Austronésiens »⁴¹² ; puis, « Dans nos légendes et nos récits oraux, ce sont nos ancêtres qui occupaient initialement Taïwan » ; enfin, « D'après les sources écrites, avant l'arrivée en 1620 des premiers immigrants, et l'instauration successive de nouveaux pouvoirs, des dizaines d'ethnies préexistaient, chacune ayant sa propre langue, culture, et économie ». Cette réinterprétation de l'histoire met en valeur la dynamique par laquelle les Aborigènes marquent leur différence avec les Han issus des souches de l'immigration. En exploitant les recherches scientifiques ainsi que les récits issus de leurs traditions ou des sources écrites étrangères, ils ont mis à profit cette mémoire pour refonder leur histoire. Ils ont aussi pu associer, après 1983 des revendications égalitaires à leur action politique.

Par conséquent, le terme « aborigène » implique dans sa nouvelle acception que « les peuples aborigènes étaient à l'origine les maîtres de la terre de Taïwan »⁴¹³. Cette auto-consécration induit l'apparition d'une conscience identitaire émancipée qui permet aux Aborigènes de reconnaître leur passé et de se concevoir en tant que communauté distincte partageant un même devenir. Cependant, cette réinterprétation provoqua des dissensions au sein de la société, et le Président Lee Teng-hui rejeta cette acceptation. L'anthropologue Huang Ying-kuei⁴¹⁴ a expliqué les raisons des inquiétudes des Taïwanais issus de l'immigration chinoise : pour eux, la reconnaissance de l'antériorité des Aborigènes sur l'île impliquait la perspective de possibles pertes de droits et d'intérêts. De plus, elle ouvrait la voie à des revendications plus larges permettant d'accéder à des prérogatives politiques et d'obtenir des avantages économiques, en matière de droit foncier par exemple.

⁴¹² C'est à dire que Taïwan constitue le foyer à partir duquel les Austronésiens se sont répandus dans le Pacifique et l'Océan indien. Cette thèse est défendue par de nombreux linguistes et archéologues.

⁴¹³ Icyang Parod, p 278.

⁴¹⁴ Huang, Ying-Kuei 黃應貴, « Zunzhong yuanzhumin de zicheng » 尊重原住民的自稱 [Respecter les ethnonymes des Aborigènes] in Chang Mau-kuei, pp. 191-198.

En outre, pour les dirigeants taïwanais, cette conception n'était pas dénuée d'un séparatisme latent, ce qui a mené à des conflits entre Han et Aborigènes.

En revanche, le gouvernement proposa une appellation équivalant à « shaoshu minzu » 少數民族 « ethnie minoritaire » et deux pouvant être traduites par « indigène »⁴¹⁵ pour affaiblir le décalage entre les deux groupes et éclipser l'éventualité de la revendication de certains privilèges impliqués par l'antériorité territoriale. De plus, ces trois appellations s'accommodaient mieux avec la conception ethnocentrique des Taïwanais-Han, du point de vue historique. Le débat sur l'utilisation de l'appellation « yuanzhumin » met en évidence le fait que, d'une part les Aborigènes ont utilisé l'histoire et la mémoire comme des ressources dans leur mobilisation politique et que, d'autre part, ils se sont engagés, avec le gouvernement, dans un processus de réinterprétation de la mémoire et de l'histoire qui produit des versions concurrentes, dans une compétition dont l'enjeu demeure le pouvoir politique.

La remise en question de la mémoire stigmatisée

Au cours du siècle dernier, les Aborigènes de Taïwan ont été rendus dociles par un processus de colonisation contraignant, émaillé d'épisodes violents. La peur et les obstacles psychologiques ainsi générés les ont rendus rétifs à toute velléité d'engagement politique. Cet élément est déterminant puisqu'il conditionne leur action présente. Nous pouvons dégager du mouvement des Aborigènes certains événements historiques déterminants qui furent remis en question pour refonder une nouvelle mémoire. Cette réinterprétation de l'histoire nous montre comment les Aborigènes ont su utiliser un point de vue endogène et local pour remettre en question la mémoire stigmatisante perpétuée depuis l'époque de la colonisation japonaise.

Nous retiendrons l'épisode, que l'on évoque par le slogan de « Rejeter la légende de Wufeng 吳鳳 », qui s'est déroulé au cours de l'année 1983. Cet événement illustre comment les Aborigènes ont

⁴¹⁵ Pour le terme « indigène », les deux propositions faites, « xianzhumin » 先住民 et « zaozhumin » 早住民, faisaient référence à l'antériorité du peuplement aborigène.

cherché à s'affranchir du stigmate mémoriel. Wufeng était un officier sous la dynastie des Qing, en charge des affaires aborigènes vers 1770. Durant la période coloniale japonaise, il fut mythifié comme un pacificateur que sa tâche avait conduit jusqu'au sacrifice, les Aborigènes Tsou lui ayant coupé la tête. Un temple lui fut édifié et le rituel de fondation fut dirigé par le gouverneur Sakuma Samata ; par cet acte, le pouvoir japonais affirmait ainsi symboliquement la légitimité de son action civilisatrice. On lui consacra un opéra ainsi qu'un chapitre dans les manuels scolaires. Par la suite, sous le gouvernement du KMT, cette légende fut perpétuée et demeura dans le programme scolaire jusqu'en 1988. Depuis la période coloniale japonaise et jusque sous le régime du KMT, la légende de Wufeng, l'érection d'un temple dédié à cet homme et le discours éducatif qui l'entourait, ont constitué des mécanismes mémoriels conduisant les individus à cultiver le stéréotype assimilant les ancêtres des Aborigènes à des « barbares ». Cela a eu pour conséquence que les Aborigènes actuels sont considérés comme des personnes à « civiliser » et à « éduquer », mais cela les a également conduit à « mépriser leurs propres ancêtres, adopter d'autres modes de vie et nier leur statut d'Aborigène »⁴¹⁶.

Le second numéro de la revue *Gaoshanqing* 高山青 titra en couverture : « Nous avons tué Wufeng car c'était un escroc. »⁴¹⁷ En 1985, une manifestation fut organisée par les Aborigènes pour protester à l'occasion de la cérémonie célébrant la restauration du temple de Wufeng. Des Aborigènes se rendirent à la gare de Chiayi pour abattre la statue le représentant. Ils réclamèrent à l'administration le changement du nom du canton de Wufeng, tandis qu'une requête fut déposée auprès du ministère de l'éducation afin de retirer des manuels scolaires le chapitre qui lui était consacré. Cette série d'actions a permis aux Aborigènes de neutraliser les mécanismes générant la mémoire stigmatisante, et de les faire entrer de plain-pied dans l'histoire au sein de laquelle ils s'affirment dorénavant en tant que sujet à part entière.

Un autre événement historique illustre le problème de « stigmatisation mémorielle » des Aborigènes : l'assassinat

⁴¹⁶ Icyang Parod, p. 282.

⁴¹⁷ La revue *Gaoshanqing* a été créée en 1983 par Icyang Parod et Ivan Yugan, deux étudiants aborigènes de l'Université Nationale de Taïwan.

d'Uyongu Yatauyungana 高一生 (Gao Yisheng), leader de l'ethnie Tsou, qui fut le premier Aborigène à accéder au niveau de l'Ecole Normale durant la colonisation japonaise. Il prit part activement au soulèvement du 28 février en 1947 contre l'administration du KMT, en prenant notamment le contrôle de l'aéroport de Chiayi, puis fut accusé de « corruption » et de « trahison » pour avoir caché chez lui une rebelle communiste durant la période de la Terreur Blanche, ce qui lui valut d'être condamné à mort avant d'être exécuté en 1954. Durant les mouvements aborigènes des années 1980, il fut évoqué comme étant le premier à avoir promu l'idée d'autonomie des Aborigènes. Son histoire a récemment été mise à l'honneur par des recherches académiques, des émissions télévisées, des conférences au Japon, et a même été adaptée au théâtre. Elle a aussi été réinterprétée par les Aborigènes qui ont déclaré que malgré son éducation japonaise, Uyongu Yatauyungana a consacré sa vie au bien de son peuple. Au travers de cet événement, c'est la mémoire des Aborigènes, qui, s'affranchissant du martyre politique, est en cours de régénération.

Les cas de Wufeng et de Uyongu Yatauyungana montrent que les Aborigènes ont su affirmer leur propre conception de l'histoire en s'opposant aux interprétations officielles. Ils ont tiré de cette lutte un regain de légitimité politique au sein de la société taïwanaise.

Le contournement de la mémoire stigmatisante

Nous avons vu comment les Aborigènes ont entrepris un processus de réinterprétation et de remise en question de la mémoire stigmatisante pour s'élever contre un environnement politique défavorable. Nous allons maintenant dégager de l'analyse de l'exemple des Kavalan, reconnus officiellement comme peuple aborigène en 2002, une troisième stratégie par laquelle ils ont reconstruit leur identité en contournant la « mémoire stigmatisante ». Dans leur cas, le tracé d'une frontière ethnique avec les Han et les autres peuples austronésiens s'est fait, non pas au moyen d'une mobilisation politique, mais par le biais d'activités culturelles destinées à mettre en évidence leur différence. Cette stratégie fut adoptée afin de contourner l'obstacle du stigmate d'un passé présenté comme « barbare » par le discours dominant des Han. Lors des entretiens que j'ai effectués avec les acteurs du mouvement identitaire kavalan, ceux-ci m'ont expliqué à quel point

les difficultés qu'ils avaient rencontrées au départ avaient été dures à surmonter. Au début des années 1980, la mobilisation identitaire était difficile car personne ne souhaitait se revendiquer Kavalan, identité que les mécanismes de la mémoire stigmatisante avaient réduite à l'étiquette de « barbare ». A ce stigmate venait s'ajouter celui imposé par l'idéologie nationaliste chinoise, dans le contexte politique tendu entourant la levée de la loi martiale, où toute revendication identitaire risquait de se voir assimilée au séparatisme. Le KMT avait la main mise sur les structures locales de pouvoir et plaça en effet immédiatement les leaders du mouvement sur le même plan que les indépendantistes du PDP. La peur de devenir des dissidents aux yeux des élites politiques locales perdura malgré les explications données par Jie Wan-lai, à la tête du mouvement, qui insista sur le fait qu'il n'avait pas l'intention de « vendre les Kavalan au PDP ».

Pour contourner le mécanisme stigmatisant de la mémoire et s'affranchir du risque politique encouru lors de cette période de tension, le mouvement évita de prendre position dans un contexte social défavorable et se retrancha sur la famille : il s'orienta vers la recherche de parents. Ce courant fut d'abord initié par des familles Jie 偕 et Pan 潘 avant de s'étendre peu à peu à la collectivité. Nous remarquons que la notion de collectivité chez les Kavalan n'implique plus l'existence du groupe au sein d'un territoire défini, puisqu'ils vivent actuellement éparpillés dans différentes villes : Hualien et Taidong, ainsi qu'à Taipei et Taoyuan.

L'unité du groupe ethnique se construit autour de la création et de l'entretien d'une mémoire collective centrée sur un court récit historique qui fait de la région de I-lan le foyer originel des Kavalan, que les grands-parents des personnes les plus âgées ont dû quitter pour migrer vers le sud. La région de I-lan est, depuis, devenue le lieu de pèlerinage de ceux partis à la recherche de leurs racines dans le but de trouver une confirmation de leur identité et de prouver qu'ils sont les descendants des Kavalan. Un chant kavalan illustre ces origines :

masang lamu na vaqi/vai
nizi ta Ia-lan
masang lamu na vaqi
nizi ta Ia-lan
masang lamu na vai nizi
ta Ia-lan.
mazuq na vaqi matarin
Rmazuq na vai matarin...
matarin sa Hualien.
masang lamu na vaqi
nizi ta Ia-lan.
Rmazuq na vaqi matarin
Rmazuq na vai matarin
matarin sa patoRogan
masang lamu na vai nizi
ta Ia-lan

Autrefois notre grand-
mère vivait à I-lan
Qu'ils furent stupides, nos
aïeux, d'émigrer.... ! de
céder leur terre aux Han
d'émigrer jusqu'à Hualian.
Autrefois, notre grand-père
vivait à I-lan
pour vivre, ils ont dû
émigrer, pour vivre, ils ont
du émigrer jusqu'à
patoRogan.
Autrefois notre grand-
mère vivait à I-lan
Le village de nos aïeux est
à I-lan.
Autrefois; notre grand-père
vivait à I-lan

Dans cette chanson, toujours entonnée lors des festivités rituelles, nous pouvons voir la stratégie avec laquelle les Kavalan refondent leur mémoire sur la base d'un lieu et d'un temps choisis arbitrairement : I-lan a été choisie comme l'origine, le point commun de leur mémoire ancestrale, alors que presque plus aucun d'entre eux n'y vit. D'autre part, cette mémoire reconstituée s'articule autour d'un épisode très récent, remontant à trois générations à peine, à comparer avec la fourchette comprise entre quatre et vingt siècles de présence à Taïwan proposée par les archéologues et les historiens. En choisissant I-lan où ils se trouvaient il y a un siècle, plutôt qu'un des lieux qu'ils occupent actuellement, les Kavalan mettent en relation l'exode historique provoqué par la pression han avec leur dispersion actuelle. C'est la convergence de ces deux éléments qui forme la base de la nouvelle mémoire collective.

Un nouveau sentiment d'appartenance à une communauté fut induit lors de l'organisation de grands repas de rassemblement, d'activités centrées sur la danse et les chants, ou de rencontres sportives. Les Kavalan neutralisaient ainsi le stigmate mémoriel et évitaient le risque de conflit inhérent à toute revendication exprimée dans un contexte politique. Ils parvenaient donc à s'affirmer en tant qu'acteurs –ou, en empruntant la terminologie de Bourdieu, en tant que « sujet » à part entière dans la société taïwanaise- redéfinissant eux-mêmes leur nouvelle identité. Nous pouvons remarquer, dans ce processus, le rôle central de ces activités culturelles, qui toutes participent à l'élaboration d'une nouvelle mémoire et préfigurent aux nouvelles relations interethniques en donnant à l'identité kavalan des perspectives différentes. En effet, comme le soutient Edward Said : « La culture est le moyen pour un petit groupe de résister à la disparition. »⁴¹⁸ Au sein de ce groupe, ce moyen non-conflictuel permet de sécréter une nouvelle identité. Sur le plan des relations entre les Kavalan et la société globale, cette stratégie permet au groupe de se perpétuer sans glisser dans l'oubli, elle constitue en outre une occasion d'accéder à une représentativité politique.

⁴¹⁸ David Barsamian, Edward W. Said, *Culture and Resistance : Conversations with Edward W. Said*. Cambridge, Mass., South End Press, 2003.

Conclusion

Avec les autres Aborigènes de Taïwan, le « nouveau » groupe Kavalan, s'est engagé dans un mouvement de revendication pour la rectification des noms en se servant d'épisodes de l'histoire marqués par la colonisation et le martyre, ceci afin de créer un sentiment d'appartenance. Ce groupe se fonde sur le partage d'une mémoire collective, issue d'une remise en question et d'une réinterprétation de l'histoire officielle. Les manifestations culturelles, outre leur rôle dans le maintien des cultures aborigènes au sein de la société, ont permis de transcender le problème de la mémoire stigmatisée ainsi que les conflits politiques. Elles participent directement de la naissance d'une nouvelle identité sociale, individuelle et politique, affranchie de la condition imposée de colonisés. Nous voyons comment les Aborigènes cherchent à regagner un rôle de sujet de leur propre mémoire ainsi qu'une place dans la société taïwanaise. Cette remise en question qui modifie les rapports entre les Aborigènes, la société et l'Etat, constitue une dynamique importante de la société taïwanaise contemporaine.