

L'ÉTRANGER DANS LA VILLE OU LE REGARD DE L'AUTRE SUR SOI

PAR

Tariq RAGI

*Docteur en sociologie
CURAPP - CNRS*

L'étranger, comme le montre bien D. Lochak¹, est défini par la négation : il est le "non-national", le "non-citoyen", le malvenu dans la mesure où sa seule présence suffit à invoquer le péril de l'invasion étrangère. Assimilé à un ennemi de l'intérieur, il est affublé d'une identité négative et toute la logique consiste alors en une stratégie de démarcation, de distanciation et de mise à l'écart. L'ignorance ou la méconnaissance se situe à la base du rapport de soi à l'autre, l'étranger cristallise donc la part obscure de soi, il représente cette image, ce fardeau dont chacun souhaite se délester.

Or la ville, en tant qu'espace habité caractérisé par la mise en contact des porteurs de cultures diverses, pose sans cesse la question du rapport à autrui. L'espace urbain suscite et suppose le brassage des populations, la coexistence voire la cohabitation des minorités eu égard notamment aux pratiques socio-culturelles d'implantation dans les quartiers.

La concentration d'allochtones suffit pour dévaluer fortement l'image sociale du quartier, à attiser le risque de désordres urbains. Cette crainte projetée à l'extérieur s'alimente de ressorts internes à la ville, aux quartiers, à soi.

1. "Étrangers et citoyens au regard du droit", in : *La citoyenneté*, sous la direction de C. Withol de Wenden, Edilig, 1988, p. 75.

I - LE SOI ET L'AUTRE

De tous temps, le rapport à l'Autre en général et à l'étranger en particulier fut problématique, dans ce sens que l'extranéité suscite, en raison de l'absence d'allégeance ou d'appartenance au groupe ou à la communauté dominants, un climat de suspicion favorable à la délation et à la haine en situation de crise principalement. Pour illustrer cette crainte millénaire, il convient de citer un passage de *La politique* où Aristote mentionne que la diversité d'origine entre les habitants "excite des querelles" et que "tous ceux qui ont admis des étrangers à demeure parmi eux, en ont presque toujours été dupes" dans la mesure où "ils furent obligés de leur céder la place, quand le nombre de ceux-ci eut augmenté". Il conclut en précisant que ceci "causa le malheur"². Cette thèse, érigée en loi absolue, est déconstruite par l'attitude des juifs de l'Égypte pharaonique qui refusèrent d'en découdre militairement avec les Égyptiens alors qu'ils en avaient les moyens.

Malgré le rejet dont ils peuvent être victimes, il existe une multiplicité de statuts d'étranger : cette pluralité s'explique par la distinction opérée globalement entre étrangers de l'extérieur et étrangers de l'intérieur.

C'est la seconde catégorie qui recèle les éléments d'une analyse pertinente de l'assimilationnisme au regard des "chocs de cultures" et de la méfiance qui en découle.

L'attitude assimilationniste se justifie au nom de la peur de l'Autre, cet individu qui porte une culture différente, souvent méconnue et la proie de nombreuses craintes fantasmagiques.

A) *Le concurrent économique*

Si l'appréhension d'autrui paraît normale du fait de son étrangeté, le propos de l'attitude assimilationniste réside toutefois dans le refus actif de l'altérité. Ce rejet se développe dans le terreau favorable de la crise économique qui, suite à la raréfaction de l'offre de travail, crée les conditions d'une concurrence féroce entre les demandeurs d'emploi.

Dans ce contexte, les travailleurs d'origine étrangère sont perçus par une frange de la population soit comme responsables de la dégradation de l'emploi parce qu'ils "vendent à bas prix leur force de travail", soit encore comme malvenus sur le marché du travail où des Français dits "de souche" sont en situation de chômage et donc prioritaires, soit enfin comme des "profiteurs qui parasitent le système des indemnités et des allocations sociales". Le tort des étrangers résiderait dans la concurrence estimée déloyale qu'ils représentent pour les groupes socioprofessionnels autochtones.

2. *La politique*, Denoël/Gonthier, 1983, p. 183.

Du point de vue de la statistique objective, il est vrai que "les immigrés ne sont pas des concurrents sur le marché de l'emploi" dans la mesure où "les Français de classe moyenne veulent passer le bac, obtenir les emplois qui sont ouverts par les diplômés bac+2 ou bac+5 ; et une bonne partie des jeunes «immigrés» (dont il faut rappeler qu'ils sont pour une proportion non négligeable de nationalité française) sont à bac-6. On ne peut pas dire, en déduit Jean Leca, qu'ils représentent une concurrence sur le marché de l'emploi"³.

On peut s'accorder pour partie avec les propos de Jean Leca, confortés récemment encore par les chiffres de l'INSEE suite à une étude portant sur *Les étrangers en France*⁴ où il est établi que "les étrangers sont beaucoup moins diplômés que les Français"⁵, mais on peut objecter que si cette concurrence n'est pas rationnellement concevable, elle se justifie subjectivement par son action sur l'imaginaire de certains. Elle prend ainsi tout son sens et sa portée dans les thèses radicales des droites extrêmes.

De surcroît, ces données globales occultent une réalité souvent méconnue mais qui n'en demeure pas moins vraie, à savoir la fortune diverse des études que mènent les étrangers. Au rebours de préjugés largement répandus signifiant l'incompétence des allochtones en matière scolaire, certaines études montrent, au contraire, l'acharnement, la persévérance et la réussite formidable des enfants d'immigrés à l'école, rompant ainsi avec toute idée de surdétermination socioculturelle.

Allant à l'encontre des thèses bourdivines relatives à l'auto-reproduction cloisonnée des classes, il apparaît de plus en plus que certains enfants d'immigrés obtiennent les meilleurs résultats scolaires. Cette situation s'expliquerait soit par la sacralisation de l'école, lieu privilégié de la promotion sociale, donc surinvesti par de nombreuses familles allogènes ; soit en vertu du principe selon lequel à niveau social équivalent, les parents immigrés disposeraient d'un capital culturel supérieur à celui des familles françaises issues d'un milieu équivalent.

B) Le voisin encombrant

Au plan de l'habitat, deux logiques apparemment antagoniques aboutissent paradoxalement à la marginalisation des populations immigrées concentrées dans les logements sociaux situés en marge de la ville, créant ainsi une distance supplémentaire avec la population d'accueil, l'éloignement renforçant et alimentant la peur de l'Autre.

3. Leca (J.), "Une capacité d'intégration défaillante", in : *Esprit, Français/Immigrés*, juin 1985, p. 15.

4. *Les Etrangers en France*, INSEE, 1994.

5. *Op. cit.*, pp. 54-55.

Il est indéniable que certains immigrés souhaitent et recherchent activement des logements du parc social périphérique où la sociabilité est maintenue par le regroupement de type communautaire. Cependant, force est de reconnaître le caractère déterminé de cette quête due en partie à l'insuffisance des ressources financières disponibles. Cette logique se combine dialectiquement avec la politique d'attribution des logements qui apparaît, à maints égards, ségrégative et communautariste. Il en résulte une accentuation du refus de l'Autre tenu pour responsable de la détérioration de l'habitat collectif, et plus généralement de la dégradation des conditions de vie.

La structuration communautaire des "ethnies" dans les quartiers périphériques des villes ségrège les populations, les cloisonne en fonction de critères multiples et rend la communication interculturelle quasiment impossible. La différenciation perpétue les anciens conflits que seule l'interpénétration réciproque des communautés peut résoudre. En somme, l'Autre fait-il peur pour son extranéité ou pour sa visibilité ?

Les populations allogènes se révèlent soit par opposition au modèle français auquel elles substituent l'alternative allemande ou anglo-saxonne, soit par mimétisme à l'instar du comportement adopté par les élites issues des pays musulmans de la Méditerranée. Dans ce cas, l'alter-ego "islamique" hante l'ego occidental.

La peur de l'Autre s'exacerbe souvent dans un jeu de miroir, celui de "l'autre soi-même", c'est-à-dire un autre qui risque d'échapper au schéma hiérarchique subalterne afin d'aspirer à reproduire le modèle et les compétences de l'ego.

En fait, l'on ne saurait faire l'économie du rejet conçu comme de la condescendance notamment inspirée par la posture subordonnée, conséquence de la distance sociale et culturelle.

L'ego ne veut point être associé, voire identifié avec l'Autre qu'il soit Arabe, Maghrébin, "beur" ou autre, puisque le rapprochement perturbe son propre schéma identitaire et risque de déconstruire nombre des structures et références maintenues jusque là.

La confrontation de l'un avec l'autre suscite, par le jeu des identifications ambiguës, l'émergence du refoulé et une redéfinition de soi ; celle-ci provoque une rupture brutale avec l'image de soi véhiculée et imposée par les membres de son propre groupe.

Le regard de l'étranger porté sur soi suscite un questionnement identitaire qui risque de révéler incidemment le statut social réel ou présumé de chacun. L'autre, perçu dans sa dimension interactive et contrastive, renvoie à l'ego l'image d'un être dégradé, vivant au ban de sa propre société.

La prise de conscience de cette situation fait naître un sentiment de révolte qui se déchaîne contre le proche, jugé responsable de cet "amalgame honteux". Il apparaît donc que c'est dans la proximité, voire la promiscuité, que "la différence peut se convertir en écart maximal, propice à l'engendrement des stéréotypes dépréciatifs, des rumeurs néfastes et des passions porteuses d'exclusions et de violences", ce que montre justement Georges Balandier dans *Le Dédale*⁶. Bref, l'altérité n'est pas vécue sous le mode de la menace tant qu'elle se pare d'exotisme et qu'elle est destinée à rester étrangère. "L'expérience historique, souligne D. Schnapper, montre que l'hostilité devient plus violente quand les populations autres deviennent plus proches"⁷.

C) L'ennemi d'hier... et d'aujourd'hui ?

Dans le droit fil d'événements historiques particuliers, le rejet trouverait également sa source dans le passé colonial de la France, thèse soutenue par Etienne Balibar dans *Les frontières de la démocratie*⁸. Dans *Race, Nation, Classe. Les identités ambiguës*⁹, il avance l'idée selon laquelle "les travailleurs originaires des anciennes colonies françaises et leur famille apparaissent comme le produit de la colonisation et de la décolonisation, et réussissent à concentrer sur eux-mêmes à la fois la continuation du mépris impérial et le ressentiment éprouvé par les citoyens d'une puissance déchuë, quand ce n'est pas la hantise fantasmatique d'une revanche".

Dans son entretien¹⁰ avec J. Leca, A. Sayad exprime clairement le fait que "[...] la colonisation se survit à elle-même, à travers ses propres effets, ses propres enfants, colonisés et colonisants — les immigrés (avec ou sans la nationalité française) — « colonisés » nouvelle manière ou « colonisés » de dernière heure, sont des colonisés chez le colonisateur cette fois-ci, des colonisés dans le territoire du colonisateur"¹¹.

Ainsi, tout se déroule comme si, au plan de l'inconscient collectif, les deux populations concernées, ex-colonisatrice et ex-colonisée, entretiennent les traces ineffaçables des anciennes relations qui se traduisent pour les premiers par un esprit de domination et de supériorité alors que les seconds, placés en état de subordination et de soumission, continuent à lutter pour la revendication d'une identité propre qu'ils souhaitent afficher ouvertement sur le sol français¹².

6. Balandier (G.), *Le dédale*, Paris, Fayard, 1994, p. 18.

7. Schnapper (D.), *La France de l'intégration. Sociologie de la nation en 1990*, Paris, Gallimard, 1991.

8. Balibar (E.), *Les frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte/Essais, 1992, p. 58 : "La France actuelle s'est formée dans et par la colonisation" et elle "entre aujourd'hui en crise sur cette base".

9. Balibar (E.), *Race, Nation, Classe. Les identités ambiguës*, La Découverte, 1988, p. 60.

10. "Les maux-à-mots de l'immigration", *Politix*, n° 12, 4ème trimestre, 1990, pp. 7-24.

11. *Id.* p. 18.

12. Cf. à ce sujet Memmi (A.), *Le portrait du colonisé*, Payot, 1973.

De ce décalage naît une distance propice au refus de l'Autre : le repli de chacun sur son identité manifeste le souhait réciproque de ne pas fusionner les identités en instance dans une globalité culturelle informe aux contours flous et malléables.

Le rejet mutuel des cultures s'effectue de la manière suivante : sont prêtés au groupe rejeté des traits plus ou moins infamants, cet Autre s'avère menaçant puisqu'il déstabilise les repères fondamentaux que sont les valeurs et les idéaux, en somme l'identité.

A bien des égards, le procès de mise à l'écart correspond à une forme de racisme dont A. Memmi donne la définition suivante : *“le racisme est la valorisation, généralisée et définitive, de différences, réelles ou imaginaires, au profit de l'accusateur et au détriment de sa victime, afin de justifier une agression ou un privilège”*¹³.

Le psychanalyste E. Erikson a su dégager du besoin de distanciation par rapport à autrui la propension à mépriser, voire à annihiler ceux dont l'existence même paraît menaçante pour soi.

Dans *Psychologie des foules et analyse du moi*¹⁴, Freud signale que dans les *“aversions et répulsions qui se manifestent de façon apparente à l'égard des étrangers qui nous touchent de près, nous pouvons reconnaître l'expression d'un amour de soi, d'un narcissisme qui aspire à s'affirmer soi-même et se comporte comme si l'existence d'un écart par rapport aux formations individuelles qu'il a développées entraînait une critique de ces dernières et une mise en demeure de les remanier”*.

L'universalisme culturel dont s'est parée la culture française constitue une forme d'ethnocentrisme, une garantie de défense culturelle contre les agressions avérées ou éventuelles provenant d'autres cultures, du fait même de leur existence.

La peur de l'Autre implique une attitude de rejet à son égard puisque ne le connaissant pas, il demeure un ennemi potentiel, susceptible de trahison ou d'espionnage au profit de forces étrangères occultes. Cet intermède ne va pas sans rappeler l'affaire Dreyfus.

La gradation de la crainte suscitée par l'allochtone est proportionnelle au degré de méconnaissance ainsi que l'importance de la différence qui le distingue de l'autochtone.

Autre cause possible de l'assimilationnisme : la quête désespérée d'attaches fixes, de racines lointaines, comme si la fidélité au passé, à la *“terre des*

13. Memmi (A.), *Le racisme*, Gallimard, 1982, pp. 98-99.

14. Freud (S.), *Psychologie des foules et analyse du moi*, Paris, Payot, 1987, p. 163.

morts” pour reprendre une expression chère à Maurice Barrés, assurait la stabilisation de l'identité actuelle. La recherche d'ancêtres éponymes et anthroponymiques apporte un satisfecit à ce qu'il convient d'appeler l'identité généalogique qui fonctionne comme une détermination d'ordre a-temporel aux yeux de ses zéloteurs. Dans cette perspective, l'évolution, tout autant que le changement ou la simple confrontation avec du neuf, créent les conditions d'une fragilisation du socle identitaire, assis sur la référence aux ancêtres.

Dans *L'Avenir d'une illusion*, Freud n'écrit-il pas que “moins nous connaissons du passé et du présent, plus notre jugement sur le futur est forcément incertain”¹⁵. L'Autre, du seul fait de sa présence, expose l'individu à un questionnement identitaire puisque dans la vie psychique de chaque être pris isolément, “l'Autre intervient régulièrement en tant que modèle, soutien, et adversaire”¹⁶ : on se définit par rapport à autrui et si celui-ci est trop différent, il nous incite à changer nos critères de référence puis nos habitudes, ce changement affectant notre passé menace de façon brutale notre identité que seul notre ancrage dans l'histoire préserve. Cette crispation se fonde sur l'angoisse du présent et l'incertitude d'un lendemain inconnu.

Figure emblématique de l'Autre dans sa dimension d'extranéité, l'immigré est perçu comme la cristallisation in fine de toutes les inquiétudes refoulées dans l'inconscient si bien que sa présence suffit à déclencher le retour du refoulé qui vient troubler la quiétude relative du rapport au monde et aux hommes. Il représente la personnification de la part obscure, indescriptible et inexplorée qui existe en nous, mais que chacun, à sa manière, ignore ou tente de pénétrer pour en saisir les facettes.

Au plan intra-individuel, l'échange entre le moi et cette zone d'ombre prend la forme d'un soliloque ; au niveau inter-individuel, autochtone/allochtone, national/“étranger de l'intérieur”, la communication emprunte le canal d'un dialogue inégal où il appartient à l'immigré d'adapter son langage pour autoriser la discussion. Cette situation, souligne Pierre Bourdieu, est la plus fréquente : c'est en effet “le dominé qui est obligé d'adopter le langage du dominant”. Afin d'illustrer son propos, l'auteur suggère l'exemple d'un échange verbal entre un Algérien et un Français ; il montre alors que ce ne sont pas deux personnes interchangeables qui se parlent, mais bien à travers elles, “toute l'histoire coloniale”. Il s'ensuit que l'échange semble irrémédiablement condamné à la hiérarchisation, car même si le “dominant adopte le langage du dominé”, il y aurait de fortes chances, écrit Bourdieu, que cela prenne la forme de ce qu'il désigne par “une stratégie de condescendance” où par la “dénégation symbolique”, cette relation de pouvoir est exploitée en vue de “produire la reconnaissance de la relation de pouvoir qu'appelle cette abdication”¹⁷.

15. Freud (S.), *L'avenir d'une illusion*, Paris, P.U.F., 1971, p. 7.

16. Freud (S.), *op. cit.*, p. 123.

17. Bourdieu (P.), *Réponses*, Seuil, 1992, pp. 118-119.

Il convient de penser l'identité en dialecticien puisque l'unicité sollicite nécessairement le concours dialectique de la multiplicité, de l'altérité, qui constitue le pôle négatif par rapport auquel la figure de l'un se définit.

Par analogie avec la fameuse formule sartrienne extraite de *Huis clos* qui problématisait la question identitaire fort complexe : "*L'enfer, c'est les autres*". Et si l'on considère que l'Autre, c'est l'immigré, par conséquent, "l'enfer, c'est les immigrés".

II - LE SOI EST L'AUTRE

A) *La tentation assimilationniste*

Le courant assimilationniste entend imposer la culture française et, pour parvenir à cette fin, il pose la nécessité de trouver un moyen de communication commun entre les partenaires de la discussion, l'outil d'échange privilégié devient la langue française au détriment des autres langues ; dorénavant, les autres cultures sont dominées et reléguées au rang de subordonnées.

L'assimilationnisme, par l'affirmation infondée de l'universalité d'une seule et unique culture, crée les conditions de l'isolement et de la négligence des cultures autres.

Selon Michelet, chaque homme détient une parcelle de toute l'humanité¹⁸, il est membre intégral de l'espèce humaine, et, à ce titre, l'identité de chacun ne relève pas exclusivement de sa culture particulière. En un sens, l'homme se compose d'un endroit et d'un envers, lesquels traduisent respectivement l'un et l'autre ; leur réconciliation s'obtient dans leur dépassement précisément, c'est-à-dire que l'unité est réalisée lorsque l'individu parvient à s'arracher à sa condition spécifique de membre d'une collectivité particulière et à revendiquer son identité d'homme. Il ne s'agit donc pas d'un équilibre entre identité globale et identité singulière, mais bien de leur confrontation dans une dynamique qui rend l'une hégémonique et l'autre effacée. Or, dans la logique de l'universel, l'homme se heurte à l'absence d'adhérence, il a pourtant besoin d'accroches identitaires qui constituent le cadre matriciel à l'intérieur duquel il se meut et se définit. Il en résulte que "*le Français identifie sa propre culture à la culture universelle*"¹⁹.

18. Est-il nécessaire de rappeler que Michelet a écrit dans son *Histoire de France* que chaque homme est une humanité, une histoire universelle ?

19. Propos de Louis Dumont cité par Olivier Mongin dans la revue *Esprit. Français/Immigrés*, n° 102, mai-juin, 1995, p. 5.

La culture universelle devrait se construire, si toutefois elle existe, à partir des traits propres à chaque culture, puis, par la sublimation des diverses spécificités, elle engloberait les caractéristiques propres aux différentes cultures dans une combinatoire heureuse susceptible de fédérer consensuellement les porteurs. Par conséquent, l'universalité serait induite des particularismes qu'elle dépasse sans les nier cependant. Cette perspective, fort attrayante, n'en demeure pas moins purement utopique.

L'universalisation de la seule culture française imposée par la grandeur de la France et sous la pression du courant assimilationniste, aboutit à un dilemme socioculturel, en ce sens que les cultures dominées recourent certes à la culture française dominante pour communiquer mais, hormis le champ de cet échange interculturel, chacune assure sa propre reproduction : à terme, c'est l'assurance d'une société multiculturelle constituée de fiefs inébranlables, voire de ghettos favorables à l'enfermement, au cloisonnement et au repli identitaire sur base communautaire.

B) Déconstructions et recompositions identitaires

Or, à une époque de forte mobilité sociale, le nombre d'individus qui se situent au carrefour de plusieurs cultures s'accroît inexorablement. Pour illustrer cette situation singulière par sa diversité, il est utile de rappeler le cas de populations nées en Afrique du Nord, d'origine juive et installées en France au début des années soixante, donc de culture française. Ces populations pluri-culturelles se trouvent au confluent de trois cultures au moins : la culture juive d'origine, la culture arabe du pays d'émigration et la culture française du territoire d'accueil... Sans omettre de mentionner l'influence mondiale de la culture américaine qui homogénéise les identités.

Autre exemple, celui de Mme B.²⁰ dont le parcours s'avère symptomatique des conditions d'émigration de la communauté rifaine originaire du Maroc : *"Je suis Marocaine, d'origine berbère. J'ai grandi à Mélilia, petite ville du Nord [de l'Afrique] colonisée par les Espagnols. En tant qu'enfant, j'y ai vécu les deux cultures comme les gens d'ici [Amiens]. Par exemple, ici, mes enfants ont au moins deux cultures, à la maison la culture berbère, et à l'extérieur la culture française. Moi, dehors j'étais à l'école espagnole où on faisait beaucoup de bêtises, à la maison, c'était la tradition berbère, stricte et sévère"*.

L'analyse du discours et l'observation des faits et des comportements laissent apparaître que l'adaptation à une culture autre que la sienne ne se réalise pour l'individu que rarement sans difficultés ni résistances.

20. Extrait d'entretiens réalisés à Amiens en 1995.

En milieu étranger, le migrant réagit différemment selon sa personnalité certes, sa culture d'origine et en fonction du degré de structuration de sa communauté. D'aucuns vivront l'expérience migratoire de façon schizophrénique, c'est-à-dire qu'ils vivront dans deux univers distincts, dont l'un se compose des rémanences de la sociabilité antérieure au projet d'expatriation, les expériences vécues au cours de cette période y sont stockées et au besoin ravivées, et l'autre se conçoit comme le lieu de la sociabilité forcée, de l'adaptation obligatoire pour l'assurance de la survie.

Schématiquement, des individus qui portent en eux ces deux espaces de vie, certains entretiennent inlassablement leur appartenance à l'univers d'origine, réitèrent sans relâche leur fidélité à la tradition, privilégient consciemment ou non le rôle de la mémoire dans la vivification du passé et se coupent en un sens de la réalité actuelle ; d'autres manifestent plus d'intérêt pour leur intégration dans leur nouveau cadre de vie, ils sollicitent moins leur mémoire et s'engagent résolument dans l'action présente.

L'on recense deux biais qui peuvent se transformer en pathologie du migrant, à savoir le risque du repli total sur soi pour les premiers, donc l'inadaptation prolongée aux nouvelles conditions de vie, et l'éventualité d'une perte de repères identitaires pour les seconds²¹.

Aux yeux de certains immigrés, le repli sur soi demeure une tentation. D'autres, au contraire, souhaitent ardemment se fondre dans la société d'accueil, à jouer les "invisibles". A cet égard, il n'est pas vain d'observer que l'invisibilité d'une communauté n'est pas le gage de son intégration, ce que note avec justesse M. Oriol suite à son étude portant sur les Portugais de France²² : *"Le plus intégré d'entre les étrangers est rarement celui qu'on désigne comme tel. L'invisibilité des Portugais ne tient-elle pas à ce que discrètement, ils peuvent disposer de moyens d'affirmer leur identité pour lesquels ils n'ont guère besoin de négocier avec la société dominante ?"*

Il est communément admis que les Portugais de France sont les mieux organisés et les plus structurés par des associations d'objet socioculturel, il est donc légitime de se demander s'ils ne compensent pas leur invisibilité sociale par une importante visibilité institutionnelle. La sur-représentation des Portugais au niveau associatif porte en elle les signes d'un *"fonctionnement autarcique"*²³ qui traduit, en définitive, la reproduction importée du modèle culturel du pays d'origine.

21. Sur cette question, on lira avec attention la page 172 des *Désillusions du progrès* de R. Aron.

22. Oriol (M.), "Sur la transposabilité des cultures «populaires» en situation d'émigration", *L'immigration en France. Le choc des cultures*, Dossiers du Centre Thomas More, mai 1984, p. 46.

23. Fatela (J.), "Les Portugais entre l'ouverture et le repli", in : *Esprit, Français/Immigrés*, op. cit., p. 29.

Les associations deviennent le lieu privilégié de ces négociations interculturelles où il s'agit surtout de préserver et de perpétuer le patrimoine culturel d'origine. A maints égards, les Portugais constituent une véritable communauté, structurée et consciente d'elle-même. Elle fonctionne comme un milieu clos, intransitif, dépourvu de toute velléité contestataire, du moins jusqu'au milieu des années quatre-vingt où des jeunes militants associatifs portugais ou d'origine portugaise rejettent le statu quo et adhèrent à la conception de l'activisme associatif développée par leurs homologues "beurs".

Au bout du compte, le fonctionnement autarcique de la communauté portugaise révèle l'échec de l'assimilationnisme par la déstabilisation des fondements du modèle d'intégration à la française, élaboré dans la perspective d'une société atomisée et individualiste.

En un sens, l'intégration s'achève dans l'invisibilité, voire dans l'anonymat que recherchent certains migrants qui n'hésitent guère à changer leur nom ou à simuler, souvent de bonne foi, l'adoption complète des valeurs françaises. Il n'est pas rare en effet que l'immigré se conforme aux normes du dominant en adoptant un comportement dit de mimétisme. Le besoin d'anonymat s'explique par la volonté de se fondre dans la foule, de ne plus se faire remarquer, de devenir en quelque sorte un être interchangeable au "*risque d'atteindre le point extrême de la désindividuation*"²⁴.

L'avantage que procure cette situation supposée "déstigmatisante" est de conférer à son auteur à la fois l'égalité des chances au regard des opportunités scolaires ou professionnelles qui se présentent et de lui permettre d'exprimer sans contrainte particulière ses compétences individuelles.

La quête d'anonymat n'est saisie adéquatement que si elle est croisée avec un paramètre déterminant, à savoir l'origine du migrant. S'il est originaire d'un pays dit de tradition migratoire comme le Portugal, le trajet migratoire est vécu comme un voyage exploratoire, l'assouvissement de l'envie de découvrir le monde ; depuis que le Portugal a intégré l'Union Européenne, les identités portugaise et française sont relativement paritaires.

En revanche, la trajectoire migratoire des ressortissants des anciennes colonies de la France est parfois ressentie comme une humiliation supplémentaire imposée par l'économique principalement. Le sentiment d'infériorité de l'ex-colonisé l'incite à rechercher l'anonymat dans le mimétisme comportemental. Il souhaite ressembler au Français avec l'idée sous-jacente de promotion sociale, obtenue par l'acquisition de l'identité du dominant. Dès lors, il n'est guère surprenant d'entendre les propos suivants²⁵ : "*Lorsque je suis arrivée en France, ma première phrase, c'était : « Ouf, vive la liberté ! ». Pour*

24. Kastorsztejn (J.), in : *Stratégies identitaires*, Paris, PUF, 1990, p. 34.

25. Extrait de l'entretien avec Mme B.

moi, venir en France, c'était mon rêve. Donc, une fois installée, j'ai commencé à imiter les autres ; ce n'était pas ma personnalité, je voyais dehors comment les gens étaient habillés, alors je me suis dit : « Je suis en France, c'est le pays de la liberté et je vais m'habiller autrement, faire comme eux, mettre une jupe, un chemisier ». Je commençais à sortir, et là, j'avais l'impression que les gens me regardaient bizarrement, qu'ils se moquaient de moi".

Le passage d'un code culturel à un autre, d'une langue à une autre, ne se produit pas sans frais : l'abandon de sa culture, combiné au renoncement à sa langue, peut entraîner l'émergence d'un sentiment de perte de repères, voire de crise identitaire. Ayant perdu le contrôle de soi, et déchiré entre son moi profond et son identité sociale, l'individu est parfois inconscient d'avoir "sacrifié son authenticité à des conventions ou à des ambitions"²⁶. Dans certains cas, comme pour Mme B., l'écartement vis-à-vis de la norme peut être perçu comme une trahison : il est "inconvenant" de délaissier les fondements de son être, et si par mégarde cela se produit, il devient urgent d'y remédier pour retrouver sa place dans sa communauté d'origine : "Ensuite, quand j'ai commencé à emmener mes enfants à l'école, mon fils aîné avait deux ans, on l'a mis très vite à l'école, parce qu'il s'ennuyait énormément à la maison. Le problème, c'est que je n'ai pas trouvé ma place parce que j'étais habillée comme une Européenne, mais j'en faisais pas partie. Et je n'avais pas trouvé ma place parmi les femmes maghrébines parce que je n'avais pas mes codes. Chez nous, ça marche seulement avec des codes. On reconnaît d'où tu es, de quelle région tu viens, rien qu'à travers les codes vestimentaires. Chez nous, dans le Rif, c'est comme ça qu'on reconnaît la personne. Donc, là, j'avais pas mes codes culturels et les gens ne pouvaient pas me reconnaître. C'était juste un petit bonjour. Je me suis sentie très isolée et, à partir de là, je me suis dit que ma djellaba n'est pas si mal que ça. Je veux la remettre, la porter. Je l'ai portée et accompagné mon fils à l'école, et là, le changement. Les femmes m'ont dit : « Il fallait dire que tu viens de chez nous ! ». On a sympathisé".

L'immigré se trouve pris en tenaille entre deux exigences difficilement conciliables : d'une part, la volonté de se fondre dans le moule national de manière à devenir rapidement un citoyen comme les autres ; d'autre part, respecter ce que sa culture d'origine comporte d'inaliénable, ce qui est étroitement lié à son identité individuelle et qui ne semble pas incompatible avec la culture du pays d'accueil.

26. Tel est le diagnostic établi par R. Aron dans ces cas-là, *op. cit.*, p. 182.