

**Modèles idéologiques et modèles culturels dans la  
reproduction des identités collectives en situation d'émigration**  
**Ideological and cultural models for the reproduction of a sense  
of collective identity in the emigration situation**  
**Modelos ideológicos y modelos culturales en la reproducción  
de las identidades colectivas en situación de emigración**

Michel Oriol

Numéro 21 (61), printemps 1989

Villes cosmopolites et sociétés pluriculturelles

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1034083ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1034083ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Lien social et Politiques

ISSN

0707-9699 (imprimé)

2369-6400 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Oriol, M. (1989). Modèles idéologiques et modèles culturels dans la reproduction des identités collectives en situation d'émigration. *International Review of Community Development / Revue internationale d'action communautaire*, (21), 117–123. <https://doi.org/10.7202/1034083ar>

Résumé de l'article

Quels rôles jouent respectivement la culture et l'idéologie dans la reproduction des identités collectives en situation d'émigration, telle est la question centrale autour de laquelle se déploie la réflexion de M. Oriol. Remontant brièvement jusqu'aux débats qui ont forgé les conceptions de l'appartenance nationale, l'auteur examine systématiquement les logiques respectives liées aux deux modèles qui prévalent dans les conduites en situation d'émigration : le renforcement de l'identité par les conflits, l'identité duale des enfants d'émigrés, le renforcement du racisme vis-à-vis de la deuxième génération, etc. Il tente enfin d'en dégager des propositions normatives susceptibles d'alimenter l'esquisse des principes du pluralisme.

# Modèles idéologiques et modèles culturels dans la reproduction des identités collectives en situation d'émigration

M. Oriol

Il n'est pas sûr que l'usage abondant, voire intempérant, du concept d'intégration dans le cadre des débats relatifs aux effets sociaux de l'immigration en Europe occidentale ait beaucoup contribué à la pertinence des analyses et à la précision des prospectives.

En l'empruntant au lexique des sociologues ou des politologues nord-américains, on ne s'est pas suffisamment interrogé sur la transposabilité du champ sémantique où il prend sa signification. Sans reprendre le débat épistémologique sur les théories fonctionnalistes, où la notion d'intégration a trouvé à se définir, rappelons que, pour un auteur anglo-saxon, le contraire d'« inte-

grated » est « separate ». Qui, en France, va utiliser l'adjectif « séparé » pour qualifier la situation d'un groupe d'origine étrangère<sup>1</sup> ?

À quoi tient cet écart dans la pertinence des signifiants ? Selon nous, on continue à méconnaître des spécificités pourtant élémentaires de la situation européenne : la relative proximité géographique entre pays de départ et de résidence et leur référence partagée à une histoire séculaire d'alliances et d'affrontements<sup>2</sup>.

En Amérique du Nord, et jusqu'à un certain point en Grande-Bretagne, le lien avec le pays d'origine – qu'à partir de la deuxième génération on désignerait mieux en parlant du « pays des ori-

gines » – est plus ou moins complètement effacé par le rapport avec une structure communautaire, souvent religieuse, qui en est à la fois l'équivalent métaphorique et le substitut pragmatique. Dans une société qui se conçoit comme un creuset (melting pot), la médiation communautaire ne retranche rien a priori à l'appartenance à la « nouvelle nation » (nouvelle pour l'immigrant, mais aussi nouvelle dans le modèle socio-politique qu'elle a constitué à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>3</sup>). Être membre d'un « hyphenated group » (de l'anglais « hyphen », trait d'union : des signifiants comme indo-américains, germano-américain illustrent le terme) est une modalité normale de l'a-

118 doption des règles du pluralisme confessionnel qui est au fondement même de la représentation de la société américaine<sup>4</sup>.

Le couple « intégration-séparation » fonctionne dans l'espace de cette médiation, selon que l'organisation communautaire tend à affaiblir ou à renforcer les frontières du groupe. Elle intervient ainsi comme une instance indissolublement *culturelle et idéologique*. Elle propose des lieux qui peuvent servir – plus ou moins efficacement – à la reproduction des modèles de conduite issus de la socialisation familiale en même temps que s'y énoncent des discours de légitimation des solidarités à maintenir. Sans doute la littérature américaine propose-t-elle en abondance des images de personnages qui sont fidèles aux coutumes et hérétiques ou incroyants en ce qui concerne la foi des ancêtres. Mais ces portraits pittoresques – souvent issus de la plume de Juifs « assimilés » – présupposent une norme idéologico-culturelle par rapport à laquelle les écarts ainsi décrits sont jugés intéressants et pittoresques<sup>5</sup>.

En Europe, la proximité du « pays des origines » distribue autrement processus culturels et références idéologiques. Les premiers se jouent avant tout dans les courants transnationaux d'échange et de circulation qui, même si le temps les affaiblit, gardent une importance considéra-

ble. Envoyer de l'argent n'est jamais, dans ce contexte, une pratique purement économique, et le lien qu'elle manifeste déborde toujours le cadre familial, sur lequel elle est centrée, jusqu'à une signification plus large, l'identification au village, à la région, à la nation. Le retour périodique (Oriol, 1983), les « remises », la circulation des biens de consommation – les équipements pour la maison ou pour la ferme, les tenues à la mode pour les cousins et les cousines ou, dans l'autre sens, les oeuvres des artisans ou les cassettes profanes ou religieuses – tendent à consolider, comme une chaîne en pointillés, le lien culturel entre pays de résidence et pays de départ. Mais, d'autre part, les États d'origine – les États des origines – bénéficient de leur relative proximité, et utilisent une expérience de relations internationales souvent séculaire pour développer un contrôle plus ou moins vigilant sur la loyauté de leurs sujets (ou de leurs descendants) situés dans cette diaspora rapprochée. Celui-ci s'exerce bien entendu à travers les antennes diplomatiques, portant alors sur la citoyenneté des ressortissants potentiels. Les conflits que soulèvent le statut juridique des enfants de couples mixtes ou l'accomplissement du service militaire montrent bien qu'en Europe *l'interculturel* n'est guère dissociable d'une conception des relations *internationales*. Mais ce contrôle s'effectue principalement à travers la gestion des politiques dites « culturelles », qui se noue essentiellement autour du rapport entre les autorités officielles et les mouvements associatifs des émigrés dont l'autonomie est inégalement reconnue ou concédée. Les « amicales » des pays d'Afrique du Nord sont ainsi de véritables appareils idéologiques d'État veillant au niveau optimal de reproduction des loyau-

tés identitaires en milieu populaire.

Ainsi, la situation européenne permet de mieux différencier les rôles respectifs de la culture et de l'idéologie dans le maintien des identités collectives, aussi bien dans le champ de la théorie que dans celui de l'écologie ou de la pratique sociale. Aussi nous semble-t-il plus utile d'élaborer à partir de là des types idéaux spécifiques que de recourir à tout prix aux modèles élaborés outre-Atlantique.

Lorsqu'il s'agit de comprendre comment une appartenance originelle peut ainsi se maintenir et se transmettre, fût-ce, cas le plus général, en se combinant avec d'autres, on peut ainsi schématiquement opposer deux interprétations. Ou bien on conçoit que c'est plutôt affaire d'opinion, d'*idéologie*, et, donc, d'engagement volontaire de la part des membres du groupe. Ou bien on met plutôt l'accent sur la socialisation inconsciente, les pratiques spontanées, la consistance – largement indépendante des sujets – des héritages *culturels*. S'il s'agit d'intégrer un groupe immigré – ou d'éviter la désintégration d'un groupe émigré – il est clair que les implications pratiques de l'une et l'autre thèse sont fondamentalement différentes.

Du côté des pays de résidence, le primat accordé à l'idéologie, au discours « réflexif », conduit à privilégier le recours au serment d'allégeance, à formaliser l'appartenance aussi nettement que possible. En revanche, lorsque c'est la transmission inconsciente des modèles culturels qui est considérée comme fondamentale, cela conduit à fonder l'acceptation ou le refus du nouveau national sur une représentation sélective de la compatibilité des cultures<sup>6</sup>.

Si l'on a affaire à l'enfant, et non à l'adulte « primo-arrivant »,

on cherchera, selon la même conception, à le déculturer par une scolarisation aussi précoce que possible. C'est pourquoi en Europe, jusqu'à une époque récente, « l'assimilation » était surtout attendue, lentement et silencieusement, des effets de la socialisation secondaire sur les « deuxièmes générations ».

Symétriquement, les gouvernements des pays d'émigration, lorsqu'ils visent à maintenir les liens d'affiliation des émigrés, peuvent aussi privilégier tantôt l'idéologie, tantôt les pratiques culturelles. Dans le premier cas, ils multiplient les messages officiels, par le canal des consuls ou des amicales, ou s'efforcent de promouvoir des instances de participation politique, telles que la représentation parlementaire des sujets vivant à l'étranger, comme c'est le cas pour le Portugal ou le Maroc. Dans le second, on compte d'abord sur les formes d'organisation que les émigrés maintiennent par eux-mêmes : réseaux familiaux et villageois, associations plus ou moins formalisées. Ce n'est alors que de façon indirecte, par l'appui accordé à ces initiatives caractérisées par un certain degré d'autonomie, que les responsables, au pays d'origine (« ou des origines »), visent à préserver fidélité et solidarité chez les émigrés. Le meilleur exemple d'une telle stratégie indirecte est fourni sans doute par les dirigeants italiens, au niveau de l'État, mais surtout des provinces.

Ces deux options aboutissent souvent à des épisodes conflictuels : l'enseignement de la langue portugaise en France suscite couramment un affrontement entre, d'une part, les diplomates et les enseignants détachés de la fonction publique portugaise et, d'autre part, des militants associatifs qui veulent garder le contrôle du recrutement des maîtres, du

contenu des enseignements et de l'évaluation de la pédagogie.

Pour bien comprendre ces conflits actuels et leurs expressions politiques, il faut remonter jusqu'aux débats philosophiques qui, portant explicitement sur le fondement de l'État, ont à partir du XVII<sup>e</sup> siècle forgé implicitement les conceptions de l'appartenance nationale.

Très schématiquement, le primat de l'idéologie est allégué par le rationalisme français, celui de la culture par le préromantisme allemand (Dumont, 1979). Si le lien fondamental est un contrat, cela suppose que l'unité du groupe se pose et se maintient par les décisions convergentes des volontés individuelles. Renan, un siècle après Jean-Jacques, dans son texte fameux sur la définition de la nation, ne disait rien d'autre lorsqu'il la faisait reposer sur « la volonté de vivre ensemble » (Renan, 1887).

Reste alors à formuler au nom de quoi on tracera le cercle de ceux qui seront admis à participer, à l'exclusion de « l'étranger », à l'acte initial de fondation. C'est là le point faible des théories rationalistes que Herder (1964) n'a pas manqué d'exploiter dès 1774 en soulignant que si un peuple est un peuple, c'est l'expression d'une histoire avant d'être celle d'un contrat. Et l'histoire n'est que secondairement politique, et publique parce que tous les États se ressemblent dans leurs aspects « mécaniques » ; elle est d'abord expression de façons de penser constituées par la langue, les manières de vivre, la relation à autrui, les styles de création. L'esprit (Geist) s'oppose ainsi au contrat comme principe d'identité collective dans un débat séculaire, dont toutes les discussions contemporaines sur « l'intégration », les codes de nationalité et les doubles allégeances ne sont qu'un avatar.

La thèse qui privilégie l'idéologie est aujourd'hui la plus « naturelle », parce qu'elle se situe d'emblée dans le champ du politique, c'est-à-dire du discours que les sociétés sont censées tenir explicitement sur elles-mêmes. Ce sont, bien sûr, les gouvernants, les administrateurs, les diplomates qui y adhèrent le plus spontanément, parce que cela fait corps avec la croyance dans l'effet profond et durable de leur travail d'endoctrinement. C'est particulièrement clair du point de vue des États d'émigration. Les mécanismes culturels jouent contre la loyauté des exilés, puisque les modèles de conduite et de représentation du pays de résidence sont à la fois plus contraignants et plus prestigieux. Que reste-t-il d'autre que l'appel à la ferveur idéologique pour maintenir solidarités et loyautés ? Le « vivre ensemble » d'un groupe en diaspora peut-il consister en autre chose qu'un projet délibéré de fidélité à des thèmes idéologiques ? Aussi la culture que les États exportent vers leurs émigrés est-elle moins offerte à leur pratique qu'à leur reconnaissance <sup>7</sup>.

Lorsqu'on observe l'usage que les émigrés font des symboles officiels, on ne peut manquer de penser que les responsables politiques seraient souvent cruellement déçus. Ce qui était destiné à leur faire intérioriser telle doctrine officielle ou telle admiration obligée n'est repris par eux que comme un simple signe commode pour marquer leur espace en territoire étranger, disposer d'un emblème de reconnaissance et d'affirmation collectives. C'est ainsi que les émigrés portugais banalisent et détournent les images que le régime de Salazar avait naguère choisies pour véhiculer l'idéologie impérialiste et cléricale – la caravelle, le coq de Barcelos, le poète Camoës – pour en décorer leur foyer ou le local de leur asso-

120 ciation sans signifier par là rien d'autre que le rappel, dépourvu de connotation politique précise, d'une appartenance originelle.

Cette relative mise à distance de l'idéologie ne signifie pas forcément indifférence et neutralité : au sein du mouvement associatif portugais, sans doute le plus dynamique que connaissent les groupes d'origine étrangère en France, les conflits pour le leadership sont fréquents et souvent intenses entre la gauche et la droite, les anticléricaux et les catholiques, parfois même entre les hommes et les femmes. Mais il arrive le plus souvent que ces oppositions revitalisent la représentation d'une commune appartenance plutôt qu'elles ne la sapent ; elles renforcent la participation collective et, surtout, confirment chacun dans le sentiment que le patrimoine commun au nom duquel on s'affronte est d'une richesse inépuisable au regard des expressions politiques circonstancielles par lesquelles tel parti, telle doctrine, tel personnage, prétendent le définir et le circonscrire.

Rien n'est ainsi plus difficile à gérer, pour un État, que l'identité collective d'un peuple en diaspora. Qu'elles concernent des échantillons portugais, italiens ou arabes, nos enquêtes confirment qu'il n'y a pas de corrélation significative entre le sentiment personnel d'appartenance nationale et l'attribution à l'État d'une valeur

essentielle pour fonder l'unité et le bien de la communauté.

Faut-il que les politiques s'en désolent ? À vrai dire, ils sont eux-mêmes assez pragmatiques pour susciter les loyautés plutôt par le calcul que par l'enthousiasme. Les prêts bonifiés et les détaxations sont généralement essentiels à ce qu'on appelle – sans doute improprement – « politiques d'émigration ». L'idéologie nationale est alors invoquée au second degré, comme renforcement et déguisement d'une idéologie marchande.

Même ainsi recentré sur le calcul de l'intérêt individuel ou familial, le contrat ne peut guère fonder un rapport de loyauté tant soit peu stable. Même exorbitants – ce qui ne manque pas d'irriter les citoyens de souche – les avantages financiers consentis aux émigrés peuvent difficilement concurrencer l'attrait des monnaies fortes liées aux économies des pays d'emploi. Dès lors, c'est aussi par fidélité à l'identité familiale ou locale qu'on effectue des « remises » et cette pratique implique, à quelque degré, l'éventualité de la loyauté désavantageuse qui, à nos yeux, est le critère ultime mais fondamental d'une identité collective<sup>8</sup>. Mais les discours de ressentiment des émigrés à l'égard de l'État d'origine portent communément sur le fait que celui-ci n'en veut qu'à leur argent. Tout cela contribue à rendre le « dialogue » idéologique entre les États et leurs ressortissants émigrés très tendu, marqué par le soupçon réciproque et la défiance.

Cela n'empêche pas nombre d'émigrés – et cela s'étend à une proportion importante de leurs enfants nés ou socialisés à l'étranger – d'être disposés plus ou moins profondément à faire des sacrifices pour le pays d'origine, le pays des origines. N'est-ce pas une disposition qui s'explique par

les pratiques culturelles communes, le maintien d'un patrimoine symbolique, capable de fonder des liens que la précarité et l'hétérogénéité des idéologies et des intérêts purement économiques ne sauraient construire ou maintenir ?

Mais que faut-il donc entendre par « culture commune » ? Il ne semble guère possible d'invoquer par là des ressemblances objectives, d'ordre physique ou psychologique, entre tous ceux qui se réclament d'un même groupe. Déjà marqués par la diversité de leur origine locale dans leur tenue ou leur parler, les émigrés ont à changer profondément du fait de l'expérience de l'usine, du chantier, du quartier, de l'école.

Lorsqu'ils essayent de résister à ces changements, ou de contrôler leur représentation en se référant à la « culture d'origine », ils s'exposent aux pires mécomptes lors du retour, périodique ou définitif : ce qui rend les retrouvailles difficiles, c'est que les autres aussi ont changé, mais ils ont été autrement urbanisés, autrement scolarisés, autrement employés, autrement exposés aux médias. Les « identités » ont ainsi évolué dans des sens divergents, parfois opposés. Ce qui compte pour maintenir un sentiment – généralement partiel – d'appartenance en situation d'émigration, ce n'est donc pas la référence illusoire à des traits invariants, c'est l'efficacité de pratiques clairement marquées lorsqu'il s'agit de manifester l'identité collective.

À l'observation, on s'aperçoit que, paradoxalement, les actions par lesquelles le groupe cherche à se reproduire sont d'autant plus importantes qu'elles sont plus difficiles à effectuer dans un environnement défavorable ou hostile. Dans toutes les communautés que nous avons étudiées, c'était le cas pour maintenir en leur sein un taux suffisant d'usage de la

langue maternelle et de mariage entre compatriotes. Ce sont là des pratiques qui ne sauraient perdurer sans une mobilisation des énergies personnelles et collectives. La langue du dominant, imposée par l'école, privilégiée pour l'emploi, banalisée par la vie quotidienne, pénètre tout naturellement jusqu'au coeur des foyers. Et l'idéologie moderne de l'amour fondé sur un choix purement interpersonnel affaiblit beaucoup les moyens de régler les alliances matrimoniales par les règles traditionnelles du groupe. Et, du coup, il s'en faudra de beaucoup que tous veuillent ou puissent ainsi perpétuer cette liaison intime, dans l'expression subjective et le projet de vie, du destin individuel et du destin communautaire. La plupart des émigrés acceptent que beaucoup d'entre eux, et sans doute la grande majorité de leurs enfants, développent une allégeance duale, combinant des conduites qui marquent diversement leur attachement à deux sociétés à la fois. Ce qui importe alors pour eux, c'est que puissent se maintenir non pas des atavismes partagés, mais des moyens symboliques et pratiques de se mobiliser pour signifier une différence lorsqu'on la croit importante pour soi et pour les siens.

C'est seulement en référence à ces conceptions de l'appartenance, qui font intervenir les stratégies des acteurs sociaux, que l'on peut expliquer un phénomène paradoxal, sur quoi butent, sans pouvoir l'expliquer, les théories de l'assimilation et de l'intégration culturelle : c'est lorsque la différence s'estompe entre membres de la société de résidence et groupes d'origine étrangère que l'on constate les plus actives mobilisations identitaires. Du côté de la société dominante, c'est la deuxième génération qui, bien plus que la première, est l'objet d'un racisme. Celui-ci tend à se

développer comme une conjuration irrationnelle des ressemblances qui, au sein de la jeunesse, s'affirment de plus en plus, indépendamment de l'origine des uns et des autres. Du côté des immigrés, c'est, au bout de deux ou trois générations, la redécouverte d'un patrimoine culturel, linguistique ou religieux qu'on veut préserver d'une dissolution, ressentie comme un appauvrissement, voire comme un deuil.

Ainsi, le maintien des groupes en situation d'émigration est affaire moins de modèles culturels que d'*identité culturelle* : ce n'est pas l'effet de la transmission spontanée, quasi naturelle d'un héritage commun. C'est le produit de pratiques partagées qui mobilisent des ressources symboliques en vue d'affirmer les différences auxquelles on tient. Il s'agit par là à la fois de se défendre contre les conduites de rejet et de faire participer le sujet au prestige attaché aux oeuvres du groupe d'origine.

Ce travail de différenciation, nul ne peut l'accomplir à la place du sujet lui-même. Nous avons vu qu'il ne saurait être soumis aux injonctions idéologiques du pouvoir d'État. Mais la famille n'est pas plus assurée de transmettre à coup sûr les valeurs collectives sur lesquelles elle se fondait originellement. C'est la *décision existentielle de chacun*, sa façon d'articuler son projet de vie au destin collectif, qui règle la définition de ses appartenances.

Dès lors l'opposition entre idéologie et culture, n'étant plus fondamentale, cesse d'être radicale. Le prestige politique du pays d'origine – ou des origines – joue pour beaucoup dans la connotation positive des pratiques culturelles qui peuvent y faire référence. Et beaucoup de familles émigrées attendent des États des origines ou de résidence de pouvoir disposer publiquement de lieux et de moyens pour que leur

langue, leurs traditions, leurs formes de solidarité ne soient pas trop exposées à la précarité.

Il est loin d'être facile de passer de ces descriptions à des propositions normatives, c'est-à-dire d'esquisser à partir de là les principes d'un pluralisme. Encore ne peut-on esquisser cette démarche que dans les limites tracées par notre propos initial : il ne vaut que pour la zone d'émigration-immigration qui va de l'Europe occidentale à l'Afrique noire en couvrant la Méditerranée. Mais si notre description est fondée, la question du pluralisme s'y pose dans des termes équivalents dans les pays de résidence et dans les pays de départ.

Elle revient, dans tous les cas, à s'interroger sur les façons d'articuler ce qui pose l'identité en deçà du contrat – ce que certains auteurs appellent l'infra-politique – avec les formes civiques de l'appartenance, et les loyautés qu'elles impliquent. Dans les situations que nous avons décrites, la spécificité des États ne peut plus être construite et garantie par la simple uniformisation, qu'ils continueraient d'imposer par leurs marques emblématiques, langue, culture ou histoire. Elle doit faire place, sans subvertir la hiérarchisation des valeurs identitaires consacrées par le temps, au droit de combiner des références<sup>9</sup>. Il faut reconnaître que c'est une tâche encore difficile à concevoir en termes juridiques, bien que l'accent mis aujourd'hui sur la société civile dans les discours idéologiques signifie, entre autres choses, que le projet d'unifier absolument les groupes humains par le seul pouvoir des lois a perdu de sa crédibilité.

Le paradoxe méconnu est que chaque nation européenne, mais parfois aussi africaine, peut trouver dans son histoire propre les ressources d'un pluralisme qui prolonge sa spécificité. les

122 conceptions néerlandaises du pluralisme, enracinées dans la diversité des traditions confessionnelles (Bagley, 1973), sont dès aujourd'hui très différentes de celles qui se développent en France, en se réclamant surtout d'un relativisme de type rationaliste (Mauviel, 1984). Les Portugais, dont la littérature a vanté la rencontre interculturelle depuis le XVI<sup>e</sup> siècle, conçoivent tout autrement leur diaspora que les Italiens, pour qui le départ fut souvent ressenti comme une malédiction.

Par rapport au risque d'homogénéisation que comporte la construction d'un marché commun, la présence dans chaque pays de communautés qui peuvent continuer à assumer une origine étrangère représente un garde-fou. Encore faut-il, pour mettre à l'heure du jour la célèbre définition que Renan donnait de la nation, la volonté de faire vivre ensemble des histoires entrelacées.

Michel Oriol  
Université de Nice  
Institut d'études et de recherches  
interethniques et interculturelles  
(IDERIC)

### Notes

<sup>1</sup> J'ai développé ces critiques ailleurs en termes plus épistémologiques : voir Oriol (1981) en ce qui concerne la transposition hâtive des modèles nord-américains ; Oriol (1984) sur le concept d'intégration.

<sup>2</sup> Le dernier article consacré à une population issue de l'immigration qu'ait publié la *Revue française de sociologie* (Lapeyronnie, 1987) illustre bien cette propension à « américaniser » la problématique européenne. L'auteur cherche à valider l'application du concept d'assimilation tel qu'il a été formulé par l'École de Chicago à la situation des jeunes « Beurs ». D'une part, cela le conduit à employer ce terme dans un tout autre sens que celui qu'il tient de la tradition sociologique française (voir Hily, 1983) ; d'autre part, cela le conduit à ne pas s'interroger une seule fois sur les rapports – fussent-ils imaginaires – que ces jeunes entretiennent positivement ou négativement avec « le pays des origines ». L'impact considérable des événements d'Algérie sur ces groupes devait pourtant nous en rappeler récemment l'importance.

<sup>3</sup> Voir Seymour Lipset (1967). Rappelons que cette « nouveauté » se pose en termes de représentation sociale, ce qui ne correspond pas forcément, il s'en faut de beaucoup, à ce que peut mettre en évidence une observation détaillée des situations et des évolutions.

<sup>4</sup> Voir E. Marienstrass (1988). Par rapport à ce modèle, la situation britannique est ambiguë : elle confère beaucoup d'importance à l'appartenance confessionnelle, mais elle fait référence à une histoire séculaire, transcendante aux adhésions des sujets politiques. Aussi est-on moins communément « hyphenated » en Grande-Bretagne qu'aux USA.

<sup>5</sup> Voir, entre cent exemples possibles, le personnage de Grandma Lausch dans *The Adventures of Augie March*, de Saul Bellow (1949) : « quoiqu'elle n'allât jamais à la synagogue, mangeât du pain à la Pâque, envoyât ma mère chez le char-

cutier où la viande était moins chère, aimât la langouste en boîte, et autres mets interdits, elle n'était ni athée, ni libre-penseuse... Elle brûlait un cierge à l'anniversaire et la mort de M. Lausch, jetant un morceau de pâte sur la braise quand elle pétrissait le pain, en guise d'offrande... C'était une religion de cuisine qui n'avait rien à voir avec le Dieu géant de la Création qui avait fait refluer les eaux et exploser Gomorrhe, mais c'était malgré tout du côté de la religion » (trad. Michel Oriol). Il n'est pas sûr qu'un auteur européen serait convaincu de la pertinence de cette catégorisation. Sur des phénomènes de ce type, le discours de Michel de Certeau (1985) était tout autre : « Cette tradition (religieuse) demeure pourtant déterminante, encore sur le mode de fragments relatifs à des systèmes effondrés ou abandonnés. Ce sont des signifiants, mais on ne sait plus de quoi ! ». En d'autres termes, la lisibilité idéologique est importante et persistante en Amérique, même si elle est altérée et difficile. En Europe, le culturel, au moins en tant que style pratique, est concevable sans référence à son origine doctrinale.

<sup>6</sup> Aux USA, on serait tenté de penser que c'est seulement dans la période actuelle, où l'on vient d'assister à la naturalisation sans problème de deux millions et demi de sujets de toute origine, que le critère idéologique prévaut sur les représentations culturalistes qui ont contribué au système des quotas dans les années 1920. Mais il ne faut pas oublier que c'est dès la constitution même des États-Unis que l'exclusion culturelle – initialement celle des esclaves noirs et des Indiens – a été élaborée dans le cadre d'un discours idéologique fondamentalement religieux. La figure de l'exclu n'était pas tant celle de l'étranger que celle de celui avec qui, fût-il présent parmi les autres, on ne saurait passer contrat (à cause de son origine, parfois, mais aussi bien de son rang ou de sa foi) (voir Marienstrass, 1988).

<sup>7</sup> Les bibliothèques des associations portugaises, alimentées par Lisbonne et très peu utilisées, illustrent bien cet apparent

paradoxe (voir Hily, Poinard, dans Oriol, 1984).

<sup>8</sup> Nous n'ignorons pas qu'une telle proposition mériterait une justification théorique en regard des doctrines opposées, comme celle du « choix rationnel » que Michaël Banton et Michaël Hechter ont développée dans le champ (voir Banton, 1983 ; Hechter et autres, 1982). Il y faudrait plus qu'un article...

<sup>9</sup> Michel de Certeau (1985) a bien montré l'irréversible nécessité de reconnaître les modèles culturels qui, selon sa formule, « échappent aux mainmises ». Mais il tend à les vouer à subsister indéfiniment dans « l'infrapolitique ». Il nous semble qu'ils échappent alors difficilement à ces logiques de stigmatisation que Goffman a si bien décrites.

## Bibliographie

- BAGLEY, C. 1973. *The Dutch Plural Society: A Comparative Study in Race Relations*. Londres, Institute of Race Relations.
- BANTON, M. 1983. *Racial and Ethnic Competition*. CUP.
- BELLOW, S. 1949. *The Adventures of Augie March*. Harmondsworth, Penguin Books.
- DE CERTEAU, M. 1985. « L'actif et le passif des appartenances », *Esprit*, 102 (juin).
- DUMONT, L. 1979. « Peuple et nations chez Herder et chez Fichte », *Libre*, 6.
- HECHTER, M., D. FRIEDMAN et M. APPELBAUM. 1982. « A Theory of Ethnic Collective Action », *International Migration Review*, 16.
- HERDER, J.G. 1964. *Une autre philosophie de l'histoire pour contribuer à l'éducation de l'humanité*, introd. de Max Rouche. Paris, Aubier.
- HILY, M.A. 1983. « Qu'est-ce que l'assimilation entre les deux guerres ? Les enseignements de la lecture de quelques ouvrages consacrés à l'immigration », dans L. TALHA (sous la direction de). *Maghrébins en France. Émigrés ou immigrés*. Paris, Éditions du CNRS.
- LAPEYRONNIE, D. 1987. « Assimilation, mobilisation et action collective chez les jeunes de la seconde génération de l'immigration maghrébine », *Revue française de sociologie*, XXVIII : 287-318.
- LIPSET, S. 1967. *The First New Nation*. New York, The Free Press.
- MARIENSTRASS, E. 1988. *Nous, le peuple. Les origines du nationalisme américain*. Paris, Gallimard.
- MAUVIEL, M. 1984. « Les Français et la diversité culturelle de la Renaissance à nos jours », *Éducation permanente*, 75.
- ORIOU, M. (sous la dir. de). 1984. *Les Variations de l'identité* (1<sup>er</sup> volume). Rapport final de l'ATP-CNRS 054. Nice-Strasbourg, IDÉRIC-Fondation européenne de la science (2<sup>e</sup> volume : 1988).
- ORIOU, M. 1981. *Bilan des études sur les aspects humains et culturels des migrations internationales en Europe occidentale*. Strasbourg, European Science Foundation (en français et en anglais).
- ORIOU, M. 1983. « L'effet Antée ou les paradoxes de l'identité périodique », *Peuples méditerranéens/Mediterranean Peoples*, « L'identité déchirée : formes instituées et expressions subjectives » : 45-60.
- RENAN, E. 1887. « Qu'est-ce qu'une nation ? », dans *Discours et conférences*. Paris, Calmann-Lévy.