

Revue européenne
des sciences sociales

European Journal of Social Sciences

Revue européenne des sciences sociales

European Journal of Social Sciences

XLIV-135 | 2006

Citoyenneté et démocratie providentielle

L'intégration des populations immigrées

Selim Abou



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ress/256>

DOI : 10.4000/ress.256

ISSN : 1663-4446

Éditeur

Librairie Droz

Édition imprimée

Date de publication : 1 août 2006

Pagination : 79-91

ISBN : 9-782-600-01108-2

ISSN : 0048-8046

Référence électronique

Selim Abou, « L'intégration des populations immigrées », *Revue européenne des sciences sociales* [En ligne], XLIV-135 | 2006, mis en ligne le 13 octobre 2009, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ress/256> ; DOI : 10.4000/ress.256

Selim ABOU*

L'INTÉGRATION DES POPULATIONS IMMIGRÉES

En remettant, le 13 novembre 2002, le Prix Balzan pour la sociologie à Dominique Schnapper, le président de la République Italienne Carlo Azelio Ciampi rendait un hommage éclatant à la récipiendaire qui, « par ses analyses pertinentes et perspicaces de l'évolution des sociétés contemporaines, a bâti une œuvre magistrale couvrant les manifestations les plus diverses allant de la sociologie de la culture à celle de l'administration et des problèmes de l'intégration sociale et de la citoyenneté à ceux de la démocratie-providence ». Dans son discours de remerciement, publié dans la *Revue européenne des sciences sociales*¹, Dominique Schnapper retraçait son parcours intellectuel, c'est-à-dire la logique interne qui a présidé à l'évolution de sa pensée et qui l'a conduite des premiers travaux « réalisés dans une perspective d'inspiration culturaliste » et d'autres recherches empiriques effectuées dans les années 1970, à « la réflexion proprement politique, au sens philosophique de la vie de la Cité ». De *La France de l'intégration* (1991) à *La Communauté des citoyens* (1994), de *La Relation à l'Autre* (1998) à *La Démocratie providentielle* (2002), pour ne mentionner que les ouvrages les plus marquants de cette époque, Dominique Schnapper a suivi un itinéraire qui, croyons-nous, devrait inspirer le cheminement de tout sociologue soucieux de comprendre la complexité et les exigences de son métier.

Des thèmes traités par Dominique Schnapper dans ces ouvrages et dans *L'Europe des immigrés* (1992), je retiendrai ici celui de l'intégration des populations immigrées, pour y apporter une contribution de type anthropologique qui, d'ailleurs, recoupe en plusieurs points les réflexions de la sociologue. Ayant recueilli et analysé les récits de vie de fils et filles d'immigrés libanais en Argentine² et au Canada³, puis suivi, durant dix ans, l'expérience d'acculturation de deux tribus indiennes guaranies établies dans ce pays⁴, j'ai été amené à observer

* Selim Abou est professeur à l'Université Saint-Joseph, Chaire Louis D, – Institut de France d'Anthropologie culturelle à Beyrouth (Liban); sabou@usj.edu.lb

¹ D. Schnapper, « La Sociologie: vocation et engagement intellectuel », *Revue européenne des sciences sociales*, Tome XLI, 2003, N° 125, pp. 153-159.

² S. Abou, *Liban déraciné. Immigrés dans l'autre Amérique*, Paris, Plon « Terre humaine », 1978/1987.

³ S. Abou, *Contribution à l'étude de la nouvelle immigration libanaise au Québec*, publication B-66, Centre international de recherche sur le bilinguisme, Presses de l'Université Laval, Québec, 1977.

⁴ S. Abou, *Retour au Parana. Chronique de deux villages guaranis*. Paris, Hachette « Pluriel-Intervention » 1993.

les changements qui affectent l'identité des individus concernés et à m'interroger sur la nature du sentiment de continuité avec lequel ces changements sont vécus. Appartenant moi-même à une société multiethnique, partagée entre deux grands groupes de communautés spécifiées par la religion et le rite, j'étais et demeure troublé par la fragilité de l'identité nationale multiculturelle et en même temps fasciné par la multiplicité des identifications individuelles des citoyens, tout en m'interrogeant sur la portée des diverses définitions de la citoyenneté en cours dans les démocraties occidentales. Enfin, philosophe avant d'être anthropologue, convaincu, comme Dominique Schnapper que «la condition historique de l'homme prend son sens à l'intérieur de la condition humaine»⁵, j'ai toujours posé l'universel comme «l'horizon naturel de la conscience rationnelle» et «le principe régulateur qui préside à la comparaison des cultures»⁶.

Un phénomène sociologique est le résultat d'une histoire et ne peut être compris sans elle: à cet effet, le sociologue se fait historien. *La Communauté des citoyens* est, à cet égard, exemplaire, qui montre comment les traditions historiques des divers pays de l'Europe et de l'Amérique du Nord expliquent les différences entre leurs conceptions respectives de la nation et de la citoyenneté. Mais le phénomène sociologique est aussi une expérience vécue par les groupes et les individus selon un sens et ne peut être compris sans elle: à cet effet le sociologue et plus encore l'anthropologue, conforté par la tradition de sa discipline, ne peut manquer d'avoir recours à des explications d'ordre psychologique, voire psychanalytique. Le processus de l'intégration et les métamorphoses de l'identité qu'il entraîne, tels qu'ils sont vécus par les immigrés, mêlent inextricablement les données objectives aux motivations subjectives et les réfèrent à un cadre temporel incertain qui oscille sans cesse entre le retour au passé et la visée du futur. Faute d'une analyse lucide et circonstanciée, la tridimensionnalité – sociologique, psychologique, historique – du phénomène risque de se convertir en un facteur de confusion, de soustraire le discours au contrôle de la raison et de l'ouvrir aux incitations de la passion. Mais l'analyse la plus rigoureuse ne met pas pour autant le discours à l'abri des interprétations idéologiques ou passionnelles du lecteur. C'est ce qu'entend Dominique Schnapper lorsque, parlant de *La Communauté des citoyens*, elle écrit: «Ce livre [...] fut beaucoup lu, même s'il ne fut pas lu comme j'aurais aimé qu'il le fût»⁷. Ailleurs elle se fait plus explicite en affirmant que le monde de la recherche «est toujours menacé par le règne des affirmations péremptoires, de la pensée courte et des formules assassines», mais qu'il n'est pas interdit de lutter «pour que la voix de la recherche patiente, honnête et souvent efficace soit, elle aussi, entendue des citoyens»⁸.

⁵ D. Schnapper, *La Relation à l'Autre. Au coeur de la pensée sociologique*, Paris, «Nrf essais» Gallimard, 1998, p. 42.

⁶ S. Abou, *L'identité culturelle*, Paris, Encyclopédie Clartés, Supplément juin 1992, p. 4891/12.

⁷ D. Schnapper, «La Sociologie: vocation et engagement intellectuel», *op. cit.*, p. 156.

⁸ D. Schnapper, *La Relation à l'Autre, op. cit.*, p. 504.

LE PROCESSUS D'INTÉGRATION

« L'immigration est, en tant que telle, un défi pour la nation », que la nation soit « constituée, comme en Europe, par des siècles d'histoire commune ou, dans les grands pays d'immigration, États-Unis, Canada, Australie, par un projet de colonisation, symbolisé par l'idéologie de la liberté et la volonté proclamée de construire un homme nouveau »⁹. En ce qui concerne la gestion de la diversité ethnique des immigrés, on distingue communément deux politiques opposées : l'une est dite *assimilationniste*, l'autre *pluraliste*. Si la distinction est claire, la réalité qu'elle désigne ne l'est pas. L'usage équivoque du terme assimilation en est une preuve. « Il faudrait une encyclopédie pour consigner les diverses significations prises par le mot assimilation », écrit Ruth Johnson¹⁰. Ces significations se laissent néanmoins réduire à deux catégories. Dans l'acception *positive*, l'assimilation signifie la dernière phase ou le couronnement des processus d'intégration et d'acculturation. Elle implique « l'acceptation par les immigrés du mode de vie caractéristique de la société réceptrice » et, partant, « un changement d'attitudes, de croyances, de valeurs », ainsi qu'une « diminution des différences entre les nouveaux venus et leurs hôtes »¹¹. Toujours dans le sens positif, lorsqu'on parle de la puissance assimilatrice de la société d'accueil, on entend son aptitude à promouvoir des processus d'intégration et d'acculturation harmonieux et relativement rapides. Dans l'acception *négative*, l'assimilation signifie le refus par la société réceptrice des droits linguistiques et culturels des immigrés, censés porter atteinte à l'intégrité de la nation. La politique de type assimilationniste cherche à soumettre les groupes en présence aux normes et aux valeurs dominantes, sans laisser de marge à l'expression publique de leurs différences spécifiques. C'est cette connotation négative qui a jeté le discrédit sur la notion d'assimilation, désormais bannie du vocabulaire sociologique, au profit du concept d'intégration.

La notion de politique pluraliste n'est guère plus claire. Dans les États bi- ou multiethniques, tels que la Suisse, la Belgique ou le Canada, où des entités à dominante monoculturelle sont séparées par des frontières bien définies, le pluralisme est nominal. Dans les États pluriethniques formés par des alluvions d'immigrés, tels que les États-Unis, l'Australie ou l'Argentine, il s'agit, du moins en principe, d'un pluralisme de transition, destiné, à plus ou moins longue échéance, à se résorber dans le patrimoine culturel de la nation, tout en le rénovant et en l'enrichissant. En rigueur de termes, une nation pluriculturelle serait vouée à l'éclatement. L'idéologie du *Melting Pot* en Amérique du Nord, celle du *Crisol de razas* en Amérique latine exprimaient sans doute un idéal généreux, la volonté de voir surgir une culture et une identité tout à fait nouvelles, corollaires d'un homme nouveau, mais elles relevaient de l'utopie. Elles ne pouvaient viser que la culture et l'identité dominantes, enrichies et renouvelées par les apports des immigrés. Dominique Schnapper aboutit à une conclusion analogue, lorsqu'elle observe que, même dans les États qui font du pluralisme culturel une doctrine officielle,

⁹ D. Schnapper, *L'Europe des immigrés*, Paris, Editions François Bourin 1992, p. 19.

¹⁰ R. Johnson, *The Assimilation Myth. A Study of Second Generation Polish Immigrants in West Australia*, The Hague, Martinus Nijhof, 1969, chap. I.

¹¹ *Ibid.*

tels que l'Australie et le Canada, « on constate le caractère marginal et symbolique de l'action dite multiculturelle et le maintien des formes de la vie politique et économique dominante de source anglaise et protestante en Australie, et de source anglaise et française au Canada »¹².

Qu'elle se réclame d'une idéologie assimilatrice ou d'une idéologie pluraliste, la gestion nationale de la diversité ethnique vise en réalité l'intégration des immigrants. On trouvera, dans les ouvrages de Dominique Schnapper, l'analyse circonstanciée de la formation historique et des dispositions juridiques des politiques d'intégration pratiquées dans les divers pays d'Europe, aux Etats-Unis, et au Canada. Ici nous nous en tenons aux structures formelles du processus d'intégration. Il est vrai que l'intégration des nouveaux venus dans une société donnée implique leur acculturation aux valeurs et aux normes de ladite société, mais, pour les besoins de l'analyse, il nous semble pertinent de séparer les deux processus, qui épousent des formes différentes et ne suivent pas le même rythme. Le processus d'intégration désigne ici l'insertion des immigrants dans les structures économiques, politiques et sociales de la société réceptrice. Il passe logiquement par trois étapes progressives que l'on peut caractériser ainsi : la première étape est celle de l'intégration de *fonctionnement* : l'immigré adulte connaît suffisamment la langue et les usages de la société d'installation pour gagner sa vie en toute autonomie ; la seconde est celle de l'intégration de *participation* : l'immigré adulte s'engage activement dans un domaine déterminé -syndical, social, politique- de la vie collective ; la troisième est celle de l'intégration d'*aspiration* : l'immigré adulte lie son avenir et celui de ses enfants au projet de la société globale, en tant que membre à part entière de cette société¹³. Il est toutefois douteux que l'immigré proprement dit ait la capacité de franchir la troisième étape ; celle-ci caractérise plutôt ses enfants nés ou venus très jeunes dans le pays d'accueil, car elle suppose une acculturation accomplie que, sauf exception, seule la deuxième et parfois la troisième génération est à même d'assumer, comme m'en ont persuadé les enquêtes sur l'immigration réalisées en Argentine et au Canada.

LES PROCESSUS D'ACCULTURATION

L'intégration des immigrants s'accompagne nécessairement de leur acculturation, mais les deux processus n'ont ni la même forme, ni le même rythme. L'acculturation est à la fois plus complexe et plus lente. Ainsi, par exemple, l'emploi permanent d'un immigré dans la société d'installation et son engagement dans une activité syndicale ou autre de la vie collective peuvent s'accommoder d'une acculturation de surface. Deux facteurs influent sur la cadence du processus d'acculturation : l'écart entre les cultures en présence, le jeu des générations. Lorsqu'il existe des parentés ou des affinités entre les modèles et les valeurs des cultures en contact, celle de l'immigré et celle de la société d'accueil, l'acculturation est,

¹² D. Schnapper, « La France pluraliste ? », *Commentaire*, Numéro spécial : *L'Europe et la France*, vol. 11, n° 41, printemps 1988, p. 226.

¹³ D'après J.C. Corbeil et A. Archambault, *L'enseignement du français langue seconde aux adultes*, Québec, Conseil de la langue française. Notes et documents, n° 23, 1982.

toutes choses égales d'ailleurs, relativement aisée et rapide. Elle est plus heurtée et plus lente lorsque ces affinités viennent à manquer. Les immigrés se perçoivent et sont perçus selon deux catégories opposées, comme des étrangers *prochains* ou des étrangers *lointains*. Ainsi, par exemple, les travailleurs italiens, espagnols ou portugais s'identifient d'autant plus facilement aux membres de la société française, qu'ils appartiennent, comme eux, à l'aire de la civilisation européenne et au sous-ensemble latin. Ils sont, à leurs propres yeux et aux yeux des autres, des étrangers prochains, par opposition aux étrangers lointains que sont les Turcs, les Vietnamiens, les Chinois, les Africains, ou les Maghrébins, dont les cultures, si différentes soient-elles les unes des autres, ont ceci de commun qu'elles appartiennent à d'autres aires de civilisation que la culture française, même si c'est au contact de cette dernière qu'elles se sont ouvertes à la modernité. Les différences de langue, de religion et de traditions sont telles que l'acculturation se présente comme un défi difficile à affronter¹⁴.

Pour comprendre les effets du jeu des générations, il convient de recourir à la distinction qu'opère Roger Bastide entre l'acculturation *matérielle* et l'acculturation *formelle*. La première affecte « les contenus de la conscience psychique », mais laisse intactes « les manières de penser et de sentir », la seconde entraîne « les transformations et les métamorphoses de la forme de sentir, d'appréhender (de) la conscience »¹⁵. L'acculturation matérielle concerne les immigrants proprement dits, qui divisent spontanément leur monde en deux secteurs : celui des relations secondaires, c'est-à-dire des relations de travail, où ils adoptent les modèles de comportement de la société d'accueil, et celui des relations primaires, c'est-à-dire le monde de la famille et éventuellement du groupe ethnique, où ils conservent et entretiennent les modèles de pensée et de sensibilité inhérents à leur culture d'origine. Cette juxtaposition définit une stratégie défensive de l'inconscient, qui leur permet d'éviter les dangers de l'assimilation et de la déculturation. C'est au sein de l'acculturation matérielle que se situe la distinction, opérée par certains sociologues, entre le *noyau dur* de la culture et sa *périphérie*. Chez les immigrés, écrit Dominique Schnapper, « la participation à la vie économique s'accompagne d'une vie privée, dont les éléments périphériques connaissent une acculturation aux normes de la société globale, laissant intact le noyau culturel dur ». Quant aux enfants des immigrés, « ils ne sont pas susceptibles de se livrer au même bricolage culturel que leurs parents » et « risquent toujours de faire éclater la stabilité culturelle de leurs parents »¹⁶. Cette distinction entre le noyau dur et la périphérie du système culturel précise le concept d'acculturation matérielle et permet de mesurer, à chaque étape du processus, les champs respectifs des emprunts et des résistances culturels mais, comme le reconnaît volontiers la sociologue, elle laisse à

¹⁴ Dans *Le dialogue*, François Cheng écrit : « Tout exilé connaît au début des affres de l'abandon, du dénuement et de la solitude. Déchiré entre la nostalgie du passé et la dure condition du présent, il expérimente une souffrance plus « muette », plus humiliante, qui le tenaille : n'ayant qu'une connaissance rudimentaire de la langue de son pays d'adoption, il se voit réduit à un être primaire aux yeux de tous » (Desclée de Brouwer 2002, p. 28-29).

¹⁵ R. Bastide, *Le prochain et le lointain*, Paris, Cujas, 1970, pp. 138-139.

¹⁶ D. Schnapper, « Modernité et acculturation. A propos des travailleurs émigrés », in *Communication*, n° 43 : *Le croisement des cultures*, pp. 157, 158.

l'anthropologie psychologique le soin d'analyser les formes et les rythmes de l'acculturation formelle¹⁷.

L'acculturation formelle affecte la deuxième génération, c'est-à-dire les fils et filles des immigrés, qui ne peuvent plus diviser leur monde en deux secteurs à l'exemple de leurs parents. Soumis, dès l'enfance, à deux codes culturels différents – à l'école celui de la société globale, à la maison celui de la famille – ils sont forcés de les intérioriser et d'intérioriser le conflit qui résulte de leurs interférences. Mais la notion de conflit doit être ici dépouillée de toute connotation négative, car il n'y a pas de croissance sans conflits, pas de croissance qui ne soit la résolution de ces conflits. Sauf échec ou blocage du processus d'acculturation, dus à divers facteurs dont il sera question plus loin, le conflit des cultures vécu par la deuxième génération prélude à une synthèse culturelle originale. En effet, dans la période transitoire où il cherche à résoudre son conflit, à rejeter la culture de sa famille pour adopter celle de la société globale, l'enfant d'immigrés sort de sa famille et de son groupe ethnique, généralement dans un mouvement de rébellion global, pour se jeter dans une vie professionnelle et affective marginale, marquée par une recherche fantasmatique vorace, d'ordre sensoriel et mental, susceptible de stimuler en lui tous les registres des relations interpersonnelles. D'instinct il recherche des représentants de la société globale comme lui marginaux, c'est-à-dire libérés des modèles standardisés de leur milieu social. Dans cette rencontre, il élabore inconsciemment des modèles de pensée et de sensibilité nouveaux, issus de la culture dominante en voie d'assimilation et de la culture d'origine en voie de réinterprétation¹⁸, qui lui permettent de se poser dans la société de manière personnelle.

LES MÉTAMORPHOSES DE L'IDENTITÉ

La réinterprétation rend compte du sentiment de continuité qui accompagne les métamorphoses objectives de l'identité, elle en est le « lieu » subjectif. Ce point est capital, car il n'y a pas d'identité sans continuité. L'immigrant adulte, soumis au processus de l'acculturation matérielle, tend à réinterpréter les traits culturels de la société d'accueil en fonction de sa culture d'origine; il a le sentiment de sauvegarder son identité originelle, en l'enrichissant par les acquis nouveaux. Avec ses enfants, le sens de la réinterprétation s'inverse: ce sont les traits culturels de la famille et/ou du groupe ethnique qui sont réinterprétés en fonction du code culturel de la société globale. Les enfants des immigrés ont le sentiment de contribuer au développement de la culture nationale, qui est désormais la leur, par un apport original issu de la culture de leurs parents, et de se donner ainsi une identité plus complexe, mais aussi plus riche que la leur. Il est cependant évident que le processus d'acculturation ne suit ce cours harmonieux que dans la mesure

¹⁷ D. Schnapper, *La France de l'intégration. Sociologie de la nation en 1990*, Paris, Gallimard, 1991, p. 156.

¹⁸ Voir à ce sujet S. Abou, *L'Identité culturelle*, Paris, Anthropos, 1986; Hachette, 1995, ou *L'Identité culturelle* suivi de *Cultures et droits de l'homme*, Perrin/Presses de l'Université Saint-Joseph 2002, Chapitre III, « Ethnopsychanalyse d'une acculturation ».

où la société d'adoption est une société d'accueil au sens propre du terme, c'est-à-dire une société capable de « reconnaître » les nouveaux éléments comme siens et de s'ouvrir à leur contribution. Comme tout homme, l'immigré ou l'enfant d'immigrés est un être de désir et son désir le plus fondamental est d'être reconnu, c'est-à-dire accepté et estimé pour lui-même. Il n'en va plus de même s'il est traité comme une simple force de travail et si, de surcroît, il est l'objet d'une indifférence manifeste ou d'une hostilité latente : ses mécanismes de régulation, perturbés, se traduisent alors par des turbulences ou des blocages du processus d'acculturation.

L'identité globale de l'individu est une identité de synthèse, une constellation mobile de deux ou plusieurs identifications à des entités culturelles différentes. Dans le cas des immigrés et de leurs descendants, les choses sont claires : en France, on peut être maghrébin et français et se référer aussi bien à la culture d'origine qu'à celle de la patrie d'adoption. Aux États-Unis, on peut se déclarer publiquement italo-américain, polaco-américain ou sino-américain... Mais l'identité de synthèse ne concerne pas seulement les immigrés et leurs enfants. Un Français est nécessairement européen et peut être aussi breton, corse ou basque. Son identité inclut cette triple allégeance dans une dynamique marquée par le sentiment de la continuité. Un exemple plus complexe est celui du Liban. Le citoyen de ce pays se réfère nécessairement à quatre instances culturelles. Il est et se veut libanais, mais il l'est en tant que chrétien ou musulman, la religion étant ici facteur et signe d'ethnicité. S'il est chrétien, il appartient à un sous-groupe ethno-religieux, qui a son histoire et ses traditions : il est maronite, grec-orthodoxe, melkite, arménien, syriaque, etc. S'il est musulman, il est sunnite, chiïte ou druze. Au-delà de la nation, il manifeste une allégeance culturelle indéfectible à l'Occident s'il est chrétien, à la « nation arabe » s'il est musulman. Dans tous les cas de figure c'est l'identité nationale qui prédomine et c'est à partir d'elle que jouent les identifications infra- ou supranationales. Mais l'individu, voire le groupe, peut être conduit, dans une situation donnée, à privilégier provisoirement une des instances qui structurent son identité globale : il négocie spontanément ses appartenances en fonction de leur rentabilité. C'est dire que l'identité a une fonction instrumentale indépendante de son contenu. Des petits-fils d'immigrés, qui n'ont plus qu'un souvenir obscur de leur identité d'origine, sont néanmoins capables, à l'occasion, de s'en servir dans un but générateur de profits, quelle que soit la nature de ces profits – électorale, sociale, économique, politique.

Pour en revenir au cadre strict de l'immigration, il convient d'ajouter que les processus d'intégration et d'acculturation sont vécus différemment et par les immigrants eux-mêmes et par la société qui les reçoit, suivant que l'émigration est forcée ou volontaire, temporaire ou définitive. Les acteurs de l'émigration *forcée* – réfugiés politiques, personnes déplacées, déportés – ont du mal à élaborer le deuil provoqué par leur arrachement à leur pays¹⁹. Leur intégration et leur acculturation

¹⁹ Dans *Psychanalyse du migrant et de l'exilé*, Lyon, Césura Editions, 1986, Léon et Rébecca Grinberg définissent ainsi la notion de deuil : « Le concept de deuil implique tout un processus dynamique complexe, qui englobe la personnalité tout entière de l'individu, et englobe, d'une manière consciente ou inconsciente, toutes les fonctions du Moi, ses attitudes, ses défenses, et en particulier ses relations avec les autres » (pp. 89-90). « Il est indéniable que les conditions dans lesquelles se réalise la migration déterminent les types d'angoisses mobilisées de façon prédominante, ainsi que l'intensité

sont bien plus difficiles à réaliser que celles des migrants volontaires. L'émigration *temporaire* est dominée par l'idée du retour. Savoir que le retour au pays est non seulement possible, mais certain, porte les émigrés à vivre leur expatriation comme une aventure. L'élaboration du deuil est d'autant plus aisée qu'ils peuvent se contenter d'une intégration fonctionnelle et d'une acculturation de surface. Quand l'émigration temporaire n'est pas liée à la fixation d'une date-limite, ou même quand elle tend à devenir définitive, l'idée du retour n'est pas absente pour autant; elle facilite l'élaboration du deuil, ainsi que l'intégration et l'acculturation des individus concernés et justifie le maintien du noyau dur de leur culture d'origine, qu'ils entendent transmettre à leurs enfants, destinés en principe à retourner dans leur pays. Enfin l'idée du retour ne disparaît pas complètement dans le cas d'une émigration délibérément définitive, elle demeure comme prélude à des projets différés et se réalise partiellement par des voyages périodiques au pays d'origine. A en croire un fonctionnaire du Bureau québécois de l'immigration, ce genre de voyage est à encourager, voire à promouvoir, car, une fois dans son pays d'origine, l'émigré est déçu, il se rend compte qu'il a abusivement idéalisé sa patrie d'origine et il revient plus canadien que jamais.

Nos enquêtes auprès des fils et filles d'immigrés en Argentine et au Canada nous ont mis en présence de cas qui relèvent de la pathologie. L'acculturation n'est jamais la cause véritable des troubles mentaux, mais une des occasions privilégiées de leur éclosion. La preuve en est que, dans la même conjoncture interculturelle, la majorité des personnes de même origine et de même condition ne sont pas atteintes par la maladie. Celle-ci est le propre d'une psychologie fragilisée par « la récurrence d'une situation oedipienne angoissante, qui n'a pas été totalement dépassée »²⁰. Dès lors, tout événement est susceptible de raviver une expérience infantile traumatisante; les modèles de la culture nouvelle sont vécus comme les facteurs d'une agression permanente; et le sujet est incapable d'établir des rapports aux autres sans les vivre comme les substituts de rapports oedipiens. Trois types de pathologies ont retenu notre attention. Le premier se traduit, chez l'immigré qui ne réussit pas à élaborer le deuil de son déracinement, par une névrose d'abandon qui réveille les angoisses archaïques du traumatisme de la naissance et de la nostalgie du sein maternel. Le deuxième concerne les enfants d'immigrés, nés ou venus très jeunes dans le pays d'adoption. Il se traduit par le déchirement entre les deux cultures et le conflit entre deux images du père, deux surmoi antagoniques, qui engendre des effets nocifs, tels que le sentiment d'infériorité, le mépris de soi, le repliement sur soi et l'agressivité. Le troisième concerne aussi bien l'immigré que ses enfants. Il résulte de l'écart, fantasmatiquement grossi, entre le moi et l'idéal-du-moi incarné par des personnes représentatives de l'autre culture, mais socialement inaccessibles. L'individu tend alors à refouler sa propre identité culturelle et personnelle pour s'identifier à l'autre. Il s'aliène dans un processus d'ajustement mécanisé aux standards de la culture

des défenses qui se dressent entre elles et les possibilités d'élaboration. Il y a une différence de nature entre le deuil qu'il faut élaborer face à la perte d'un pays, perte résultant de persécutions avec l'augmentation d'angoisses paranoïdes qui en découlent, et les deuils liés à l'abandon volontaire du pays, où peuvent prévaloir la culpabilité et les angoisses dépressives » (p. 43).

²⁰ F. Laplantine, *L'Ethnopsychiatrie*, Paris, Editions universitaires, 1973, p. 77.

convoitée. Il présente des tendances schizoïdes, comme le dédoublement de la personnalité ou paranoïdes, comme le sentiment de persécution. Mais les individus touchés par la pathologie de l'acculturation demeurent l'exception, comme l'affirme Roger Bastide: «C'est l'acculturation qui transforme les sociétés fermées en sociétés ouvertes; la rencontre des civilisations, leurs métissages, leurs interpénétrations sont facteurs de progrès et *la maladie, quand maladie il y a, n'est que l'envers de la dynamique sociale et culturelle*»²¹.

LE CITOYEN ET L'HOMME

On n'émigre pas seulement pour des raisons économiques. Dominique Schnapper note que, pour la majorité des émigrés, arrivés en France entre le début des années 1960 et le milieu des années 1970, «l'émigration a été à la fois économique et culturelle. Même s'ils pensaient, comme les Européens, en termes économiques, les migrants avaient un projet de mobilité, d'aspiration à la modernité, avec toutes les valeurs qui lui sont attachées»²². Leur accès aux valeurs de la modernité est garanti, du moins en droit, par l'octroi de la citoyenneté du pays d'installation, qui leur assure l'égalité avec les citoyens de vieille souche. Entre le droit et le fait, s'interpose l'apprentissage des valeurs démocratiques, lié au degré de leur intégration et de leur acculturation. Que l'intégration de la société nationale soit individuelle, comme en France, ou collective, comme aux Etats-Unis et dans certains pays d'Europe, le principe de l'égalité civique demeure un principe de base. «La transcendance des enracinements concrets et des appartenances particulières par l'idée et les institutions de la citoyenneté est à ce jour la seule idée qui ait effectivement permis de faire vivre ensemble des populations dont les références historiques, les religions et les conditions de vie sont différentes»²³. Mais le modèle français a le privilège de lier le citoyen directement à l'Etat, sans passer par des corps intermédiaires, du fait qu'il ne reconnaît des droits collectifs à aucun groupe quel qu'il soit, et qu'il relègue les particularismes ethniques ou religieux dans la sphère de la vie privée. Il affirme mieux que d'autres «la transcendance des particularismes par l'utopie créatrice du principe civique et de l'horizon universel de la raison – condition des échanges égaux entre les hommes, par-delà leur diversité et les inégalités de leur condition sociale»²⁴.

Il y a lieu de distinguer ici deux niveaux d'universalité: *l'universel conditionné*, réalisé au sein de la nation par le principe civique selon lequel tous les citoyens sont égaux, ayant les mêmes droits et les mêmes devoirs vis-à-vis de

²¹ R. Bastide, *Le Rêve, la transe et la folie*, Paris, Flammarion, 1972, p. 231. – C'est nous qui soulignons.

²² D. Schnapper, *L'Europe des immigrés*, op. cit., p. 26. – Se référant à l'immigration massive qui a déferlé sur l'Argentine dans les premières décennies du XX^e siècle, Arturo Jauretche écrit: «Ce n'est pas la faim, comme on l'a souvent prétendu, qui est le mobile immédiat de l'émigration. Elle n'agit comme telle qu'exceptionnellement. Les migrants apparaissent comme des individus forts et dévorés par la passion du progrès, à côté de ceux qui sont restés chez eux, incapables de tenter l'aventure» (*El medio pelo en la sociedad argentina*, Buenos Aires, A. Pena Lillo, 12^e édition, 1974, p. 15).

²³ D. Schnapper, *La Relation à l'Autre*, op. cit., p. 498.

²⁴ *Ibid.*, p. 499.

l'Etat; *l'universel inconditionné*, horizon naturel de la raison, répondant au « principe de l'égalité des êtres raisonnables et libres »²⁵, inscrit dans la conscience humaine en général comme son aspiration la plus fondamentale. La citoyenneté et l'humanité : deux niveaux d'universalité tributaires de la raison et étroitement liés l'un à l'autre, comme l'indique le titre même de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789. Ce sont les deux plus grands penseurs politiques du XVIII^e siècle, Montesquieu et Rousseau, qui ont le mieux explicité, chacun à sa manière, le rapport entre ces deux niveaux d'universalité, entre l'idée de citoyenneté et l'idée d'humanité. Pour Montesquieu, « la loi, en général, est la raison humaine, en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre; et les lois politiques et civiles de chaque nation ne doivent être que les cas particuliers où s'applique cette raison humaine »²⁶. Pour Rousseau, dans l'ordre des faits, « nous ne commençons proprement à devenir hommes qu'après avoir été citoyens »²⁷, mais dans l'ordre des raisons, tout s'inverse : « Trouvons premièrement ce culte et cette morale, cela sera de tous les hommes, et puis quand il faudra des formules nationales, nous en examinerons les fondements, les rapports, les convenances, et après avoir dit ce qui est de l'homme, nous dirons ensuite ce qui est du citoyen »²⁸.

L'idée d'*humanité* a été malmenée par des anthropologues contemporains au nom de la relativité des cultures. Il s'agit d'un relativisme radical, qui absolutise les spécificités culturelles, au point de nier l'existence de toute valeur universelle, d'affirmer l'imperméabilité des cultures et de déplorer leur entrecroisement. Aux Etats-Unis, dès la fin de la Deuxième Guerre mondiale, les anthropologues soulignent le caractère relatif des « standards » et des valeurs propres à chaque culture, lesquels « ne peuvent être dépassés par aucun point de vue, y compris celui des pseudo-vérités éternelles »²⁹. En France, Claude Lévi-Strauss cherche à diluer les droits de l'homme dans un droit général des êtres vivants, ce qui lui permet d'escamoter l'idée de la subjectivité transcendante et de l'universel inconditionné qui en est le corollaire³⁰. Pour lui, comme pour ses disciples, la raison n'est pas la faculté de l'inconditionné, elle se réduit à la fonction instrumentale de l'entendement. Dans cette perspective, « la civilisation mondiale ne saurait être autre chose que la coalition, à l'échelle mondiale, de cultures préservant chacune son originalité »³¹. Il y a donc autant d'éthiques que de cultures, ayant chacune sa rationalité propre et sa justification interne, et ne pouvant être jugée de l'extérieur, car il n'existe pas de critère universel qui le permette. Dès lors, il est urgent, aux yeux des anthropologues, de protéger la diversité des cultures contre les effets néfastes de l'acculturation ou, pour employer les termes de Pierre Clastres, de « cete

²⁵ C'est par cette formule qu'Eric Weil définit le droit naturel, dans *Philosophie politique*, Paris, Vrin, 1971, p. 35.

²⁶ Montesquieu, *De l'esprit des lois* (Les grands thèmes), Paris, Gallimard « Idées », 1970, I, 2, p. 44.

²⁷ Rousseau, *Le Contrat social*, première version, *Œuvres complètes*, La Pléiade, III, p. 287.

²⁸ Rousseau, *Lettre à Beaumont*, *Œuvres complètes*, La Pléiade, IV, p. 969.

²⁹ Projet de Déclaration présenté en 1947 à la Commission des droits de l'homme des Nations Unies par l'*American Anthropological Association*.

³⁰ « A la définition de l'homme comme être moral, on substitue – puisque c'est son caractère le plus manifeste – celle de l'homme comme être vivant », *Le Regard éloigné*, Paris, Plon 1983, p. 374.

³¹ C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Paris Unesco, Gonthier, 1961, p. 77.

répugnante dégradation que les cyniques ou les naïfs n'hésitent pas à appeler du nom d'acculturation »³². J'ai longuement montré ailleurs les incohérences de la doctrine du relativisme radical³³. Seul le relativisme culturel modéré, qui se situe dans la droite ligne de la pensée de Montesquieu et de Rousseau, s'impose à la raison : tout en reconnaissant les spécificités culturelles et les valeurs qui y sont attachées, il n'exclut ni l'existence de valeurs universelles, ni la possibilité de la communication interculturelle, ni les vertus de l'acculturation. C'est la logique du relativisme modéré qu'adopte résolument Dominique Schnapper tout au long de son œuvre.

Quant à l'idée de *citoyenneté*, elle est mise en question par des sociologues et des philosophes, au nom de ce que devrait être la démocratie moderne, face aux multiples défis qu'elle doit affronter : l'ouverture des frontières, la mobilité des travailleurs, l'hétérogénéité culturelle des populations autochtones et immigrées. Dans le débat occidental autour de « la nouvelle citoyenneté » trois tendances se manifestent. Les théoriciens de *la première tendance* partent tous de la nécessité, selon eux, de dissocier l'exercice de la citoyenneté de l'appartenance nationale. Leurs théories se ramènent à deux thèses principales : celle de la « citoyenneté-résidence », fondée sur le primat absolu de l'économique, stipule l'octroi de la citoyenneté à tout individu résidant et travaillant dans un Etat, libre à lui de garder ses allégeances ethniques ou nationales. Si la citoyenneté-résidence élimine la dimension politique, la « citoyenneté postmoderne » la réduit à son aspect juridique. Elle se donne pour fondement la notion de « patriotisme constitutionnel » empruntée à Jürgen Habermas, qui exclut toute référence, non seulement à une communauté historique et culturelle, mais aussi à un territoire déterminé. Il suffit que l'individu se trouve dans un Etat de droit, quel qu'il soit, pour éprouver ce patriotisme constitutionnel, qui est « un patriotisme devenu abstrait, ne se référant plus à une société concrète, mais à des processus et des principes abstraits »³⁴.

Les sociologues de *la deuxième tendance* récusent la dissociation entre citoyenneté et nationalité. « La société politique ne peut être le simple effet de l'économie »³⁵, car quelle instance serait alors susceptible de contrôler les passions d'ordre racial, ethnique ou religieux, d'arbitrer les conflits entre les individus et les groupes, de mobiliser les volontés en cas de menace extérieure ? D'autre part, l'identité politique implique un attachement affectif à la culture d'une société. Lui substituer une identité civique qui n'est plus que fidélité volontariste aux principes abstraits d'une démocratie procédurale, c'est donner libre cours aux passions identitaires que l'Etat-nation classique parvenait à contrôler et à contenir. On ne peut discréditer l'identité nationale des citoyens. Ce qui, en revanche, est possible et nécessaire, c'est d'élargir et d'assouplir la définition de la citoyenneté, en y réévaluant l'articulation des principes civiques et des principes nationaux. Il s'agit, précise Dominique Schnapper, de « trouver une nouvelle solution à la

³² P. Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1980, p. 32.

³³ S. Abou, *Cultures et droits de l'homme*, Paris, Hachette « Pluriel-Intervention », 1992, pp. 25-40 et 71-74. ou : *L'Identité culturelle*, suivi de *Cultures et droits de l'homme*, op. cit., pp. 291-306 et 338-341.

³⁴ J. Habermas, *Ecrits politiques*, Paris, Editions du Cerf, 1990, p. 238.

³⁵ D. Schnapper, « Comment penser la citoyenneté moderne ? », in *Philosophie politique 8 : La Nation*, Paris, PUF, 1997, p. 19.

tension, inhérente à la société démocratique moderne, entre la valeur de la dignité de l'individu, consacrée par la citoyenneté, et le besoin de cet individu-citoyen d'être aussi pleinement reconnu dans l'authenticité de sa culture»³⁶.

La troisième tendance est essentiellement représentée par les Canadiens Will Kymlicka et Charles Taylor, théoriciens de la « citoyenneté différenciée ». Partisans du multiculturalisme, tous deux tentent de concevoir une nouvelle organisation politique et sociale qui concilie l'égalité des citoyens et la liberté des individus, garantis par toute société démocratique, avec la reconnaissance institutionnelle de leur spécificité ethno-culturelle. Il y a là un passage du multiculturalisme au communautarisme, qui ne va pas sans risque. D'une part, « affirmer l'existence de droits particuliers risque d'enfermer les individus dans leur particularisme, de les assigner à un groupe, à l'encontre de leur liberté personnelle et de leur possibilité d'échanges avec les autres »³⁷. D'autre part, « la reconnaissance publique des droits particuliers risque de consacrer et cristalliser les particularismes aux dépens de ce qui unit les citoyens, à organiser les replis des individus sur leur communauté d'origine au lieu de leur donner les moyens de la dépasser et d'entrer en relation avec les autres »³⁸. Kymlicka et Taylor tentent de résoudre ces difficultés et de sauvegarder le principe de la liberté et de l'égalité des individus. Le premier se montre soucieux de « maintenir les principes indépassables de la citoyenneté individuelle, tout en faisant leur place aux expressions des identités collectives »³⁹. Le second « cherche un principe de reconnaissance publique des cultures particulières sans pour autant négliger l'égalité des citoyens »⁴⁰. On s'achemine ainsi vers un « communautarisme modéré », qui tient compte des risques signalés. Se référant à l'ouvrage de Sylvie Mesure et Alain Renaut, *Alter ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, Dominique Schnapper rappelle les conditions nécessaires à la mise en œuvre d'une politique multiculturelle modérée. « La première est que les individus ne devraient pas être autoritairement assignés à faire partie d'un groupe ; ils devraient être libres d'y entrer ou d'en sortir. La seconde condition est qu'on ne devrait reconnaître que des cultures qui ne comportent pas de traits incompatibles avec les droits de l'homme [...]. Enfin il importe que les divers groupes soient égaux. La reconnaissance des droits des minorités ne doit pas aboutir à ce qu'un groupe se trouve dans la situation de dominer les autres »⁴¹. Dans ces conditions, le multiculturalisme est acceptable : « Si l'on respecte les conditions justement posées à l'instauration de droits culturels par les théoriciens du multiculturalisme modéré, comme Sylvie Mesure et Alain Renaut, on parvient à une politique proche de ce qu'on peut appeler aussi un « républicanisme tolérant », adapté aux valeurs collectives de la société démocratique »⁴².

³⁶ D. Schnapper, *La Relation à l'Autre*, op. cit., p. 481.

³⁷ D. Schnapper, « La République face aux communautarismes », *Etudes*, février 2004, p. 183.

³⁸ *Ibid.*, p. 184.

³⁹ D. Schnapper, *La Relation à l'Autre*, op. cit., p. 482.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ D. Schnapper, « La République face aux communautarismes », op. cit.

⁴² *Ibid.*, p. 187.

La sociologie est relative à l'évolution des sociétés. Qu'il s'agisse du mouvement migratoire massif qui, depuis les années 1960, draine des populations du Sud et de l'Est vers l'Europe et l'Amérique du Nord, de l'essor sans précédent des entreprises multinationales, de l'accroissement continu du commerce international, de l'internationalisation des marchés financiers, ou de l'explosion des nouvelles technologies de la communication et de l'information⁴³, les événements qui secouent le monde contemporain ont rendu obsolète la teneur des concepts sociologiques tenus pour classiques. Mais Dominique Schnapper, qui se situe « au cœur de la pensée sociologique »⁴⁴, ne craint pas le paradoxe. C'est en s'appuyant sur les grands auteurs du passé – Max Weber, Marcel Mauss, Durkheim, Tocqueville – qu'elle trouve la force de forger des concepts dynamiques susceptibles de rendre compte des transformations sociales et culturelles en cours et qu'elle analyse celles-ci avec la rigueur requise par « sa mission de connaissance objective, essentiellement critique »⁴⁵. Ainsi, par exemple, à propos du concept de citoyenneté, elle écrit : « La citoyenneté n'est pas une essence, définie une fois pour toutes : elle n'a cessé de se redéfinir en fonction des sociétés et de leur évolution. Il faut donc prolonger son histoire et réélaborer de manière plus 'démocratique' les pratiques de la citoyenneté, avant de cristalliser par le droit des différences culturelles qui, elles aussi, ne cessent de se modifier. »⁴⁶

Philosophe politique autant que sociologue, Dominique Schnapper est attentive à « l'usage politique qui risque d'être fait de ses analyses »⁴⁷. C'est pourquoi, à ses yeux, le sociologue « ne saurait [...] s'en tenir à expliciter la logique de l'action gouvernementale et à formuler les exigences de la vie collective. Dans ce cas, qu'il le souhaite ou non, il contribuerait à légitimer les responsables des politiques publiques et trahirait sa mission »⁴⁸. « Le sociologue doit finalement se conformer à l'éthique de la responsabilité. Lorsqu'il a poussé l'analyse sociologique à son terme, il n'a pas le droit de se dérober à la nécessité d'indiquer in fine le choix politique qui lui paraît le plus raisonnable. »⁴⁹ C'est un risque à courir au nom de la raison. Dominique Schnapper envisage la raison dans sa double fonction théorique et pratique, métaphysique et morale. Sa référence implicite à Kant et explicite à Rousseau et Montesquieu achève de conférer à sa réflexion sociologique la dimension d'un humanisme critique qui a valeur d'invariant au milieu de la métamorphose continue des réalités sociales et culturelles. Face au désarroi d'une jeunesse en proie à un relativisme anarchique des valeurs, l'œuvre de Dominique Schnapper se pose comme une école de lucidité et de discernement, de sagesse et de courage.

⁴³ Les quatre derniers phénomènes signalés sont des caractéristiques de la mondialisation, selon François Trémeaux, « Réalités et limites de l'économie mondiale », in AUF, Mondialisation et francophonie, 1998, pp. 43-44.

⁴⁴ Sous-titre de *La Relation à l'Autre*, *op. cit.*

⁴⁵ D. Schnapper, *L'Europe des immigrés*, *op. cit.*, p. 180.

⁴⁶ D. Schnapper, « La République face aux communautarismes », *op. cit.*, p. 187.

⁴⁷ D. Schnapper, *L'Europe des immigrés*, *op. cit.*, p. 181.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 180.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 179-180.