

La confiance et le changement du paradigme migratoire

Mohammed Noureddine Affaya*

RÉSUMÉ

Comment l'émigrant maghrébin vit-il sa dialectique identitaire ? , demande Noureddine Affaya. Dans quelle mesure l'obsession identitaire a-t-elle créée des distorsions et des disgrâces ? Il s'agit d'une crise symbolique et existentielle, de sens et de valeurs, dans laquelle le langage est le vecteur et le corps, l'espace qui incarne cet aspect de la crise. Dans ce sens, le migrant gère ses propriétés, en combinant les registres hérités (ce qui est familier) et les nouvelles expériences (ce qui n'est pas familier). Cependant, le problème qui se pose dans toutes les cultures ou sous-cultures, et même au sein d'une même culture, est celui de la reconnaissance, et en ce qui concerne le phénomène migratoire, il faudrait souligner les rapports inégaux entre l'Europe et le Maghreb. Nommer l'Autre est une question culturelle et politique. Sous cet aspect, les pays d'accueil doivent s'impliquer avant d'être, comme c'est le cas trop souvent, un spectateur inquiet, voire hostile. Comment peut-on instaurer la confiance dans des situations de complexité, dans lesquelles la ritualisation de la différence entrave l'interculturalité en cours ? Pour répondre à cette question, l'auteur met en question le rôle des intermédiaires culturels et leur responsabilité pour déconnecter des espaces et les connecter à nouveau.

Il devient de plus en plus clair, en anthropologie culturelle, qu'il y a une identité et des appartenances.

Amin Maalouf dans *Les identités meurtrières* (1998) considère que la question de l'identité ne « se compartimente pas, ne se divise ni par moitié, ni par tiers, ni par plages cloisonnées ». Mais « quiconque revendique une identité plus complexe se retrouve marginalisé ». Maalouf, pour expliciter cette compréhension donne l'exemple suivant : « un

*Professeur de Philosophie, Université Mohammed V, Rabat
affaya@yahoo.fr

jeune homme né en France de parents algériens, porte en lui deux appartenances évidentes, et devrait être en mesure de les assumer l'une et l'autre. J'ai dit deux, pour la clarté du propos, mais les composantes de sa personnalité sont bien plus nombreuses. Qu'il s'agisse de la langue, des croyances, du mode de vie, des relations familiales, des goûts artistiques ou culinaires, les influences françaises, européennes, occidentales se mêlent en lui à des influences arabes, berbères, africaines, musulmanes... Une expérience enrichissante et féconde si ce jeune homme se sent libre de la vivre pleinement, s'il se sent encouragé à assumer toute sa diversité, à l'inverse, son parcours peut s'avérer traumatisant si chaque fois qu'il s'affirme français, certains le regardent comme un traître, voire comme un renégat, et si chaque fois qu'il met en avant ses attaches avec l'Algérie, son histoire, sa culture, sa religion, il est en butte à l'incompréhension, à la méfiance ou à l'hostilité »¹.

Comment le Maghrébin vit-il cette déchirure, ou plutôt, pour dédramatiser son cas, cette dialectique identitaire ? Quels sont les enjeux politiques - ou autres - qui déterminent le travail de nomination du Maghrébin immigré ? Et jusqu'à quel point l'immigré arrive-t-il à se prendre en charge dans la société d'accueil ?

Ces questions constitueront la trame de la présente contribution qui connaîtra trois temps : le premier s'approchera, de nouveau, aux enjeux et aux dimensions de la dialectique identitaire ; le deuxième va traiter des fluctuations de discours qui accompagnent le phénomène migratoire ; et en troisième lieu, j'essayerai de présenter certaines manifestations de prise en charge des Maghrébins immigrés à travers de multiples variétés de médiations, d'actions sociales et culturelles dans la société d'accueil.

L'ÊTRE MAGHRÉBIN FACE À LA DIALECTIQUE IDENTITAIRE

A partir de quel lieu le discours de l'identité ou sur l'identité peut-il être annoncé ? Comment l'écriture peut-elle interpellier la question de l'identité ?

Parler ou écrire sur l'identité est un problème majeur, surtout parce qu'elle évoque un sujet qu'on ne peut considérer comme neutre ou innocent. Le discours - tout discours - sur l'identité s'engouffre (s'engage, s'investit), toujours, dans une problématique liée à l'espace, au temps et aux données générales à partir desquelles ce discours s'énonce.

Nul ne doute que ce sujet est intraitable à l'intérieur d'une prétention théorique exclusive, quelle que soit son appartenance disciplinaire. Ainsi, la psychologie, la sociologie, l'anthropologie, l'idéologie, la politique, etc., chacun de ces champs de réflexion propose des ouvertures spécifiques pour approcher l'identité. Déterminer les interac-

tions entre ces ouvertures est une question complexe, surtout car l'émotion, consciente ou inconsciente, interfère dans le travail de la définition.

Les discours sur l'identité ou de l'identité connaissent une véritable inflation ces derniers temps. Avec la remise en question d'un ensemble d'acquis historiques comme l'idée de souveraineté, de Nation, de frontières, le processus de construction de l'Europe, l'ère de la mondialisation, l'émigration accélérée des corps, des imaginaires, etc., posent des questions sérieuses sur Soi et sur l'Autre, sur l'ancrage spatial, sur le rapport aux temps et sur les nouvelles perceptions du réel. Ces mutations profondes mettent certaines couches fragiles, ou fragilisées, dans un dilemme parfois incontournable : affirmer d'une manière « pathologique », ou du moins exagérée, son identité ; ou bien accepter la perte de ses fondements. Un choix presque tragique, entre « l'intégrisme et la désintégration ».

Il s'agit, en fait, d'une crise symbolique et existentielle. Car, faire des fixations, à tout moment, sur des considérations identitaires suppose un déséquilibre quelconque. Or, chaque fois qu'une entité civilisationnelle, ou une nation, ou un peuple, ou un groupe social à l'intérieur d'une même société, connaissent une désintégration ou une déstructuration, le système de valeurs, les rapports, les modes de perception et d'organisation changent et prennent d'autres contenus. Dans ce contexte les discours de l'identité ou sur l'identité prolifèrent, les approches varient et les interprétations se multiplient, chacune en fonction de son appartenance, son statut et ses finalités.

On trouve ceux qui disent que l'identité est une donnée toute faite, construite dans une temporalité sacrée, rien n'autorise son questionnement ou son changement ; d'autres prétendent qu'il n'y a guère ce qu'on appelle l'identité subjective ou collective d'une communauté déterminée, parce qu'il y a une identité universelle commune à tout le monde ; et finalement on rencontre encore d'autres qui considèrent que chaque région, chaque groupe possède les spécificités d'une identité qui le distingue des autres régions et groupes.

A la lumière d'une réalité qui ne cesse de changer, la poésie, la littérature se développent, les univers de l'illusion fructifient, et le discours religieux émerge pour réclamer son droit à la parole sur l'appartenance et l'identité. Dans tous les cas, le discours de l'identité ou sur l'identité dénote une crise de sens et de valeurs. Le langage devient son vecteur, alors que le corps se présente comme étant l'espace qui incarne les aspects de cette crise.

A partir de là, il devient de plus en plus difficile d'approcher la question identitaire dans son rapport à l'évolution de la trajectoire migratoire en engageant une terminologie telle que : « intégration », « insertion », « assimilation », etc., tout d'abord à cause de la stratégie politique qui la sous-tend, et de sa nature globalisante. Or, ce qui motive notre contribution est de comprendre les fluctuations de l'identité maghrébine dans le contexte migratoire. A cet effet, il nous semble que l'anthropologie cul-

turelle et aussi la psychologie sociale peuvent être de véritables repères pour approcher des questions comme « identité culturelle », « dialectique identitaire », « interculturel » ou « acculturation », etc.

Nous n'allons pas nous attarder sur un travail de définition de ces concepts, mais il nous semble essentiel de préciser certains termes pour en faciliter la compréhension, d'autant plus qu'il est difficile de présenter des définitions exhaustives et parfaites.

Une culture est « l'ensemble des manières de penser, d'agir et de sentir dans son rapport à la nature, à l'homme, à l'absolu », elle est « l'ensemble des modèles de comportement, de pensée et de sensibilité qui structurent les activités de l'homme dans son triple rapport à la nature, à la société, au transcendant »². La culture est le foyer de l'intersubjectivité, de la socialisation et de la conscience de soi, voire le champ où se forme le processus identitaire. Or, puisqu'il est impossible de réduire l'identité à une seule donnée, elle reste, souvent, posée comme questionnement, voire comme l'expression d'une distanciation continue par rapport à une origine absolue ou à une source immémoriale, car « l'identité culturelle ne se réfère pas à un dépôt culturel, mais à une culture vivante, non au résultat passé de la culture, mais à l'activité qui l'a produit et qui l'assume en le dépassant. A la limite elle se confond avec cette capacité d'intégration des différences qui fait la richesse et la grandeur de l'homme »³.

Or, combien de dérives ont-elles été justifiées au nom de la différence ? Et à quel point l'obsession identitaire a-t-elle créé de distorsions et de malheurs ?

Que ce soit le phénomène migratoire ou n'importe quelle dialectique identitaire, l'enjeu fluctue entre une obsédante volonté de récupération idéologique et la rhétorique de l'imaginaire. Il s'agit, en fait, d'une question culturelle, voire d'une question de culture, car il y a ceux qui possèdent une grande capacité d'accueil, d'hospitalité et d'ouverture, et il y en a d'autres qui génèrent, au contraire, des résistances, des éléments de rejet.

Toutefois, peut-on considérer que toutes les cultures se valent ? Ou bien existe-t-il par la force des choses une hiérarchie de cultures, générée par l'inégalité des rapports et les péripéties de interculturel effectif sans relativisme ?

En effet, le problème qui se pose à toutes les cultures – ou sub-cultures – et même au sein d'une même culture est celui de la reconnaissance. Paul Valéry parle de la capacité de la culture occidentale à « digérer » les différentes autres cultures. Or, « ce mécanisme, éminemment producteur de symboles, qu'est la reconnaissance « se situe au carrefour de trois puissances du symbolique que sont le désir, le pouvoir et le langage. Le désir, dans son dynamisme négatif de manque à-être, est identiquement le besoin de reconnaissance, puisqu'il est désir du désir de l'autre. Le pouvoir dans la dialectique de l'appropriation et du don qui le caractérise, est le moyen de proposer, voire de s'imposer à la reconnaissance de l'autre. Le langage est ce qui exprime la visée du désir et du pouvoir et assigne à la reconnaissance sa finalité dernière : celle d'être, à tout moment de l'existence et même au terme de celle-ci, un triomphe de la vie sur la mort,

du sens sur le non-sens. Créatrices de cultures, ces puissances du symbolique sont en même temps médiatisées par la culture, si bien que le succès ou l'échec relatif de leurs opérations, à un moment donné de l'histoire, est en grande partie en fonction de l'état de cette culture »⁴.

Ainsi, l'approche de l'identité culturelle d'une personne ou d'un groupe suppose l'analyse des conditions générales dans lesquelles elle s'acquiert. Le phénomène migratoire, ne peut être étudié sans tenir compte des relations inégales entre l'Europe et le Maghreb. L'identité culturelle que le migrant porte ou transporte se trouve souvent liée à l'identité ethnique ou communautaire. Celle-là se définit par une certaine conscience d'une appartenance collective au groupe – ou de plusieurs – et par rapport aux différents autres groupes. C'est à ce titre que l'immigré – ou autre – se trouve traversé par une multitude d'appartenances qu'il gère selon ses habiletés, ses capacités et ses pouvoirs de négociation. C'est pourquoi on commence à reconnaître que les contacts des cultures, les échanges, égaux ou inégaux, se font entre des individus porteurs de biens culturels différents.

L'immigration maghrébine a connu des mutations profondes au cours des trois dernières décennies. L'émigré quittant son pays ne rompt pas avec ses anciens systèmes de valeurs ethnique et communautaire, mais n'adhère pas, nécessairement, aux nouveaux modèles. Il est issu d'un groupe social hybride et complexe fondé sur la parenté ethnique, tribale, la non - reconnaissance de l'individu et la soumission, etc. Dans ce cas, la migration, qui constitue une séparation réelle par rapport au groupe, est vécue, souvent, comme une trahison aux normes de la société d'origine, alors que l'adhésion aux nouvelles valeurs, proposées par la société d'accueil, constitue une menace pour l'équilibre de l'immigré.

La reconstitution d'une communauté d'origine réelle et imaginaire, en plus de sa portée socioculturelle, procure un certain équilibre psychologique. Dans une étude faite par Abdelmalek Sayad auprès de paysans algériens au moment de la première vague migratoire en France, il constate : « confronté à la faveur de son exil, à des manières (citadines) d'être et d'agir, de sentir, de percevoir et de penser, de vivre et de consommer, toutes rejetées comme incompatibles avec son état de paysan, l'émigré se réfugiait dans cette manière de « petit pays » reconstitué en France pour prolonger, le « grand pays » natal, manifestant par là son refus généralisé d'adhérer à un univers (celui de l'immigration) qu'il découvrait comme décidément étranger »⁵.

Car, la prolongation du séjour, les nouvelles conditions de vie dans le contexte de l'immigration, les nouveaux rapports sociaux, la naissance, la scolarisation des enfants, etc. concourent au changement du migrant. Il se voit obligé d'introduire des « remaniements identitaires », selon un « dosage » qui varie d'un immigré à un autre, et s'investit dans un contexte d'acculturation par la force de nouvelles pratiques culturelles. L'isolement n'est plus possible, le repli sur soi se trouve brisé par la reproduction sur le sol du pays d'accueil. De nouvelles négociations culturelles, conscientes ou incons-

cientes, s'instaurent. Et la dialectique identitaire combine entre les registres hérités et les nouvelles expériences, intensifiant, ainsi, le contact avec le monde ambiant et posant de nouveaux modes de gestion interculturelle.

Il s'agit d'un changement de paradigme, ou presque, d'une culture d'origine, hybride, complexe à une « culture immigrée ». Si certains chercheurs considèrent la culture d'origine comme étant l'expression d'une fantasmagorie, ou une fiction « selon laquelle il y a une continuité culturelle entre les parents immigrés et leurs enfants », elle est - la culture d'origine - « une prénotion floue (et ambiguë par son idéalisme) consistant, plus ou moins consciemment, à réifier et hypostasier la culture, et aussi par des conditions historiques de sa constitution, du fait notamment du rapport spécifique des parents et des enfants avec l'immigration, et par conséquent, avec les sociétés d'origine et d'accueil⁶.

Par la force des choses, par le travail d'acculturation, la culture d'origine, même dans ses dimensions imaginaires, est remplacée, par une culture immigrée, « qui n'est ni un ensemble de pratiques ni un champ de savoir transféré du pays des parents et transplantés dans celui où les enfants sont nés. Il s'agit d'un processus de syncrétisme qui se construit et qui évolue à travers les jeux multiples des rapports sociaux dans la société d'accueil entre les non-immigrés et les immigrés »⁷.

« Dosage », « remaniement identitaire » des « combinaisons », « bricolage », « emprunts », autant de mécanismes, volontaires et involontaires, qui s'intègrent dans la dialectique identitaire pour composer avec les différences des autres cultures. Il est certain qu'il y a ce qu'il est convenu d'appeler la « personnalité de base », ou le « noyau dur » qui s'expose difficilement aux influences, mais chaque migrant, et parfois chaque groupe de migrants, expose aux changements, dans la pratique interculturelle, les « aspects périphériques » de son identité, et de fait traverse une expérience spécifique qui n'est, aucunement, partagée par les autres migrants. Il y a, certainement, des résistances, des tensions, des blocages culturels des « contre-acculturations » et des tendances de repli identitaire dans l'espoir de sortir de la déchirure existentielle et le déficit de sens dans les pays d'accueil. Dans ces cas, on évite le communicationnel pour sombrer dans le tragique. D'autres, au contraire, affichent une volonté déterminée « d'appartenir » à la société d'accueil, par des prises de positions politiques, par des revendications et par des engagements organiques dans le tissu associatif qui prend des dimensions de plus en plus importantes dans les sociétés d'immigration.

Dans tous les cas, l'aventure migratoire met l'identité en danger. Il s'agit d'un phénomène humain d'une grande complexité, qui condense une histoire de perte (lieux, langue, coutumes...) aussi bien qu'un processus de brassage, d'emprunts, d'intériorisations, heureuses ou malheureuses, des biens culturels du pays d'accueil. Le migrant, comme il a déjà été dit, est chaque fois exposé à une interrogation existentielle : « Qu'est-ce qui, dans la culture du pays d'accueil, fait partie du bagage minimal auquel toute personne est censée adhérer, et qu'est-ce qui peut être légitimement contesté ou refusé ? La même interro-

gation est valable concernant la culture d'origine des immigrés : « quelles composantes de cette culture méritent d'être transmises au pays d'adaptation comme une dote précieuse, et lesquelles – quelles habitudes, quelles pratiques – devraient être laissées au vestiaire? »⁸

Quelles que soient les appartenances qui la cimentent l'identité reste, au fond, porteuse de symboles et d'images qui se reproduisent, résistent, émigrent, s'articulent avec les symboles et les images de l'Autre. Il y a, dans toutes les sociétés, maghrébines et européennes, ce que nous sommes dans la réalité, avec nos contradictions et nos paradoxes, il y a ce que l'interculturel fait de nous, il y a ce que le phénomène globalitaire, la mondialisation culturelle est en train de faire des émotions, des imaginaires et des esprits, mais il y a, aussi, ce que nous « prétendons être, c'est-à-dire des membres de telle communauté et pas de telle autre, des adeptes de telle foi plutôt que telle autre »⁹.

LE MAGHRÉBIN IMMIGRÉ ET LES APPELLATIONS MITIGÉES

Nul ne doute, aujourd'hui, que la question migratoire maghrébine est devenue un enjeu politique majeur dans les sociétés d'accueil. Elle provoque des inquiétudes, des passions, des débats à tous les niveaux de prise de parole.

Comment l'immigré est-il perçu par le discours politique ? Comment l'acte de nommer change-t-il avec les fluctuations de la politique ?

Le discours sur l'Autre ne concerne guère l'Autre exclusivement. Il révèle, aussi, certains aspects du Moi. Ainsi, les sociétés européennes qui accueillent l'immigration formulent des appellations différentes à l'égard des étrangers, surtout maghrébins, selon le contexte social, la conjoncture économique, le climat politique et psychologique. En effet, le lexique utilisé change de termes, connaît des glissements sémantiques à la lumière des mutations qui caractérisent le phénomène migratoire.

Il est connu que le mouvement d'émigration maghrébine vers l'Europe commença pour des raisons purement économiques. Il devient, avec le temps, un phénomène social, jusqu'à ce qu'il s'impose comme question politico-culturelle d'une grande complexité. L'attitude à l'égard de l'immigration prend l'aspect d'un grand pari dans la politique européenne actuelle, et devient un facteur de manipulation discursive et communicationnelle, à tel point que les partis d'extrême droite utilisent ce sujet comme grand prétexte dans les conflits politico-électoraux. Le danger du discours de droite consiste dans le fait d'investir une idéologie toute faite, presque évidente, mais elle possède une force considérable quant à sa capacité d'influence et de mobilisation. Elle compose des valeurs simples à des émotions fortes, comme la défense de l'origine, la

pureté du sang, le rejet de l'Autre, et prêche la nécessité de le refouler à cause de sa « différence sauvage », sa concurrence face aux gens du pays, etc., alors que la gauche traverse un malaise réel, elle se trouve incapable de formuler un discours cohérent sur l'immigration, partagée entre un économisme qui défend le rôle utile du travailleur immigré et un humanisme qui réclame plus de compréhension à son égard. Le traitement de ce sujet est lié aux impasses que connaît l'idéologie de gauche en général, aux échecs des politiques de développement au Tiers Monde et aux différentes formes d'inégalités au niveau international.

A cause des structurations socio-économiques que les pays du Maghreb connaissent, et des blocages politiques, une majorité de jeunes maghrébins songent, toujours, à émigrer. Aller à l'aventure, quelles que soient les conséquences. L'essentiel c'est de vivre l'expérience, en espérant sortir de la misère. Les moyens ne déterminent guère la décision, bien que l'Europe ne cesse de construire des murs autour de ses frontières sud et orientale (un sondage d'opinion au Maroc a révélé que 75% de jeunes voudraient émigrer, vers n'importe quel autre pays, le pourcentage des filles est beaucoup plus élevé. [*Le journal*, 28 mars 1998]).

Comment les mots accompagnent-ils les données réelles? Comment les nominations changent-elles à la lumière des mutations que connaît l'immigration ?

Le lexique véhiculé par les acteurs politico-médiatiques en Europe à propos de l'immigration souffre d'une ambiguïté flagrante. Que cet immigré acquiert la nationalité du pays d'accueil, ou il reçoit les papiers pour justifier son séjour, ou il vit dans une situation illégale, etc. Nommer ces cas ne se démarque guère des fixations et des stéréotypes dominants sur l'étranger et l'immigré.

Certains observateurs constatent que la période se situant entre la moitié des années soixante dix et le début des années quatre vingt a connu une grande distance entre la gauche et la droite au niveau de l'usage de la formule « travailleurs immigrés ». Si la gauche les intégrait dans la catégorie des « ouvriers » en général, c'est-à-dire dans les couches sociales que la gauche défend ou prétend représenter, à partir de 1981, l'année de son accession au pouvoir, la formule « ouvriers immigrés » commence à se retirer du discours de la gauche pour être remplacée par le terme « immigré » tout court, au singulier et au pluriel, souvent accompagné par le mot « étranger ». A cause de la pression de l'extrême droite, et de la montée de la xénophobie, la droite libérale, le centre gauche et quelques fractions de la gauche ont commencé à utiliser l'expression : « les ouvriers clandestins » ou les « sans papiers », etc.

Si ces termes se réfèrent à des réalités effectives, leurs usages, les contextes dans lesquels ils sont utilisés, créent un véritable amalgame dans la société d'accueil, parce que les élites politiques dans leurs rapports aux mass-médias, brouillent les repères. Lorsque les conflits politiques et électoraux s'intensifient, la confusion devient grande entre un immigré « intégré » qui a obtenu la nationalité, ou qui appartient à la deu-

xième et la troisième génération, ou le migrant dont le fils poursuit ses études à « l'école républicaine », etc. Tous les moyens sont investis aux temps des marchandages politico-médiatiques, puisque le discours politique, dans le contexte de mobilisation, a besoin d'intensification, de provocation des émotions et du spectacle, par l'évocation de sujets qui touchent la vie quotidienne, comme l'emploi, la couverture sociale, la sécurité, etc. Toute une dialectique s'est construite, progressivement, entre la parole sur les immigrés clandestins, et les opérations de contrôle et de répression. Dès que la parole sur les éléments clandestins s'intensifie, la répression se mobilise, et au moment où la répression réussit sa besogne les médias en font leur sujet privilégié, en particulier quand ils manipulent des termes de portée dramatique, comme « clandestin », « étranger », qui provoquent la peur et la prise en compte des dangers qu'ils peuvent créer pour la stabilité, la sécurité de la société d'accueil.

Or, le problème de la France, par exemple, consiste dans le fait qu'elle se considère un pays laïc, la Nation des Lumières et des Droits de l'Homme, mais elle se trouve à l'avant-garde des pays européens qui résistent toujours contre la reconnaissance des droits fondamentaux des immigrés, particulièrement les droits politiques et culturels. Par sa politique, la France met ses immigrés face au dilemme suivant : ou l'intégration et l'assimilation dans « la communauté nationale » - et même dans ce cas la reconnaissance n'est nullement évidente - ou l'exclusion et le rejet. On trouve des immigrés qui ont obtenu la nationalité française mais ils restent toujours exposés aux dérives du discours dominant, qui fait de chaque immigré un étranger et de chaque étranger une menace éventuelle. Alors que des centaines de milliers de familles maghrébines sont intégrées dans le tissu sociétal, et deux générations ont vu le jour sur le sol français. Parmi eux des romanciers, des musiciens, des cinéastes, etc, toute une production artistique appelée « beur » est devenue une composante du paysage culturel français. En dépit de tout cela, la France s'entête à suivre son rythme lent dans le processus de reconnaissance des différences réelles, et tient, toujours, à réduire la question migratoire à de simples manipulations politiques.

L'INTERMÉDIAIRE CULTUREL OU/ET L'ENJEU INTERCULTUREL

Nommer l'Autre est un enjeu culturel et politique. Il est certain qu'il n'est pas aisé de traiter un sujet aussi problématique et glissant que l'image de l'Autre. Il y a, par contre, une littérature abondante sur le phénomène migratoire surtout dans les domaines des sciences sociales.

En dépit des résistances développées par les systèmes politiques européens à l'égard de l'immigration, surtout au niveau des droits politiques et culturels, et malgré les préjugés et les stéréotypes véhiculés par les différents acteurs politico-médiatiques européens, les observateurs du phénomène migratoire constatent une volonté accrue de la part d'immigrés de se prendre en charge dans les sociétés d'accueil en constituant des cadres associatifs variés et diversifiés, des modes d'intervention et de « communication interculturelle » dans les milieux immigrés, afin de créer des espaces de parole, de discussions, de prise de conscience de la situation immigrée dans ses rapports complexes avec les pays d'accueil. Ainsi le tissu associatif issu de l'immigration d'origine maghrébine acquiert, de plus en plus, une importance marquante. Il offre aux groupes concernés les conditions de possibilité d'exprimer leurs formes identitaires. Une mosaïque d'associations, caractérisée par une grande diversité et des approches et de modes d'actions différentes, « depuis les mouvements de quartier jusqu'au collectifs d'audience nationale, voire internationale, des leaders (militants, intermédiaires culturels, gestionnaires, commerçants, étudiants, stars médiatiques, etc). Parallèlement à la diversité organisationnelle, il y a une grande diversité au niveau des objectifs : « soutien à la cause des étrangers, fêtes locales, manifestations interculturelles, suivi scolaire, création d'entreprises, sociabilité entre femmes, enseignement religieux, commémoration (Harki), échanges et loisirs, « multiculturel », sport et socio-éducatif, action civique... la dimension régionale, locale ou nationale des mouvements, leurs modes de négociation avec les pouvoirs publics, le profit des acteurs et des adhérents, le mode de gestion, les buts poursuivis, enrichissent encore une typologie déjà très diversifiée »¹⁰. Il s'agit, en fait, d'une prise de conscience, chaque fois renouvelée en fonction du contexte politique du pays d'accueil, des acteurs immigrés par rapport à la nouvelle dialectique identitaire qu'ils véhiculent, d'une « redéfinition des figures idéal-typique de l'immigration », pour plus de prise de parole, que ce soit dans le sens de l'intégration, de lutte pour une certaine multiculturalité ou bien pour se démarquer des valeurs qui régissent les institutions dans les pays d'accueil en s'accrochant à un communautarisme de type culturel.

C'est à ce titre qu'on parle d'intermédiaires culturels, de militants médiateurs au sein de l'immigration dans ses rapports complexes avec les sociétés d'immigration maghrébine. Quels sont ces intermédiaires ? Comment produisent-ils de nouvelles images de l'immigré ? Et quel est l'impact de leur action dans le processus interculturel ?

Les intermédiaires culturels, écrit Thierry Fabre, sont « en première analyse, ceux qui assurent des passages entre des sphères culturelles différenciées »¹¹. Il s'agit, en réalité, de passeurs de messages, de signes, d'informations, dans une situation d'interculturalité complexe, et dans des lieux de passage exposés à différentes formes de manipulations politiques et de négociations compliquées. L'intermédiaire culturel se place, à partir de là, dans un terrain mitigé, porteur d'un discours souvent incertain ou approximatif, fluctuant. Ainsi, « l'instance politico-culturelle de référence, selon le groupe, n'est plus la

même, ce qui crée des phénomènes de distorsions supplémentaires et rend le travail de médiation encore plus difficile. La mobilisation des mémoires et des systèmes de valeurs, la vivacité des manières de faire ou la forme des œuvres produites ne procèdent pas, au moins au départ, d'un même système culturel. Et pourtant, elles s'actualisent au sein d'un même territoire par la rencontre que provoquent les migrations »¹².

Outre leur rôle de « passeurs » ils sont, pour Michel Vovelle des « témoins privilégiés », de par leur « origine ethnique (maghrébin), leur fonction ou statut (travailleur social, animateur culturel, médiateur...) et leur rapport de proximité, indispensable pour tout travail d'intermédiation ». Ces acteurs culturels, en réalité, ne « sont pas un groupe trans-historique, ils sont le produit d'un contexte social et culturel »¹³, surtout parce qu'il y a une véritable sédentarisation de la population immigrée et des transformations dans les positionnements identitaires. « Ils apportent une autre sensibilité, créent des certitudes dans des situations incertaines, décomplexent les autres, transmettent des normes »¹⁴. Ainsi, si la culture, selon Michel Serres a « pour tâche de déconnecter des espaces et de les reconnecter », les intermédiaires culturels, dans leurs actions, jouent ce rôle. Ils tissent des rapports entre les groupes concernés et les institutions quelles que soient leurs natures, politiques, économiques, sociales, culturelles, ils contribuent à la « clarification du positionnement identitaire »¹⁵ des populations immigrées, créant, ainsi, une stratégie dialogique entre des registres culturels différents, et une communication interculturelle qui change de contenu, d'intensité, de modes selon les groupes impliqués dans l'action. Ces « hommes frontières » contribuent à la création d'une nouvelle intelligence des rapports entre les immigrés et les pays d'accueil.

En dépit des contradictions et des distorsions que produit le phénomène migratoire dans la population immigré et au sein des sociétés d'accueil, surtout au niveau des fondements identitaires des deux « entités », ces intermédiaires culturels tentent, dans la mêlée de l'action, de créer une « synthèse » entre, d'un côté, des appartenances maghrébines, musulmanes, arabo-berbères, et de l'autre, des appartenances européennes, chrétiennes, sécularisées, modernes. Bref, entre deux références constamment présentées comme antagonistes : « l'*Homo Islamicus* » et « l'*Homo Europeanus* ». En dépit des énormes blocages, ces nouveaux acteurs « se nourrissent du conflit et braconnent sur les marges, ils inventent des passages, délimitent des frontières et façonnent des ouvertures. Mais, leur existence est subordonnée à certaines situations et leur champ d'action varie selon les configurations historiques »¹⁶.

Ils doivent agir dans un terrain problématique, dans des situations fluctuantes, guidés par des discours parfois incertains. En effet, « prescrire, en guise de philosophie de la médiation interculturelle, la conformité au système socioculturel dominant ne va pas sans accroc : la quête, par tout un chacun, d'une marque de différenciation passe en effet par l'affirmation de sa propre singularité à travers l'obtention d'un certain pouvoir sur l'environnement matériel et social. La revalorisation de l'image de soi semble

donc nécessaire à l'aménagement plastique du conflit identitaire consécutif aux situations d'individus « entre deux cultures ». La plupart des travaux de psychosociologie interculturelle, souligne Didier Paquette, montrent une tension entre la recherche d'une reconnaissance sociale de la différence (telle qu'elle peut se manifester à travers la référence à la culture d'origine ou les comportements de « visibilité sociale ») et le désir d'anonymat, de conformation sociale, voire de déresponsabilisation »¹⁷.

Vu la complexité de leur champ d'action, selon Thierry Fabre, ces acteurs culturels sont confrontés à une double dérive, ou bien courir le danger de devenir des instruments manipulés par les pouvoirs des pays d'accueil pour « atténuer les tensions et, en fin de compte, en étant des artisans de l'intégration, ils prépareraient une assimilation au modèle politico-culturel dominant »¹⁸, ou bien leurs actions seraient « en quelque sorte un leurre, un prisme déformant dans lequel les acteurs du « Centre » (politiques, médias et scientifiques) identifient et se servent d'interlocuteurs qui leur sont accessibles »¹⁹, c'est-à-dire que leurs interventions deviennent des obstacles à une véritable médiation dans la pratique quotidienne.

Exposés aux pesanteurs de la récupération, les intermédiaires culturels, en voulant chercher une position et un rôle, doivent, nécessairement, « se positionner par rapport au pouvoir dominant », tant qu'ils tendent à être des interlocuteurs, et des négociateurs. Dans la mêlée de l'action, ils se trouvent obligés de changer de discours et de méthodes, « ce sont des trajectoires de gens qui sont obligés d'acquérir un discours pour être légitimés auprès du pouvoir dominant et qui vont se détacher petit à petit du groupe auquel ils appartiennent et perdre la légitimité pour l'autre bout, c'est-à-dire perdre la légitimité sociale dans le groupe dont ils sont issus »²⁰. Ils courent le risque de l'intégrer dans une instrumentation de pouvoir (partis, pouvoirs locaux, instances étatiques...) et perdre, ainsi, leurs bases et leurs rôles. C'est pourquoi on évoque une certaine « éthique de médiation » qui doit « évaluer les enjeux individuels, les crispations que les situations objectives 'entre deux cultures' déguisent, déforment, déplacent²¹ ».

La diversité de la population maghrébine immigrée engendre aussi, des types de médiation diversifiée, « ce qui récuse tout à fait la possibilité de définir un « bloc » arabo-musulman ou un Islam irrémédiablement « différent »²². Pour Didier Paquette il y a trois types de médiateurs :

– Les « politico-associatifs », favorables à un nouveau code de la citoyenneté et à un accès plus aisé à la nationalité;

– les « politico-culturels », tendant à la convergence des cultures. Non pratiquants, ce sont eux qui servent le plus souvent de relais entre les élites et les couches défavorisées. D'origine modeste et en situation d'ascension sociale, ce sont des « opérateurs de sociabilité », des « beurgeois », à l'image du chansonnier Smaïn;

– les « économique-culturels » enfin, nouvelle classe moyenne servant d'intermédiaire entre la communauté d'origine et l'Administration française, entre villes et ban-

lieues, entre le milieu associatif et le monde de l'entreprise (animateurs de quartier, commerçants-entrepreneurs, conseillers pour l'embauche)²³.

Ces trois formes de discours intermédiaires, outre leurs portées sociale, politique, psychologique, contiennent, au fond, les éléments de revendication d'une citoyenneté ouverte aux différences culturelles, indépendamment de toute volonté manipulatrice, ou de tout « chantage culturel ». Face à ces types de médiateurs, on trouve, selon Dominique Baillet, trois types d'attitudes à l'égard de l'intégration « à la française » :

– « Les militants proches du type intégrationniste sont favorables à l'intégration à la française, adhèrent aux principes et aux valeurs républicaines, militent à l'intérieur de la société française au nom des valeurs universelles, des droits de l'homme, de la démocratie, et ont un rapport non conflictuel avec la société française dans laquelle ils désirent s'intégrer.

– Les militants proches du type critique à l'égard du modèle d'intégration 'à la française' qu'ils jugent assimilationniste. Hostiles à l'universalisme abstrait, ils prônent la construction d'une société multiculturelle fondée sur le droit à la différence culturelle, en respectant les minorités ethniques dans la sphère publique. Ils militent également au sein de la société française au nom des droits de l'homme qu'ils estiment trop souvent non appliqués, mais ont un rapport conflictuel avec la société de résidence dans laquelle ils souhaitent pourtant s'intégrer.

– Enfin, les militants du type communautariste sont hostiles à l'intégration individuelle 'à la française' et adhèrent au modèle d'intégration collective à l'américaine, c'est-à-dire l'intégration par les communautés culturelles. Ils adhèrent à des valeurs du pays de leurs parents, qu'elles soient politiques ou religieuses, et militent à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de la société française en faveur de ce qu'ils estiment être leur communauté d'appartenance, c'est-à-dire leur groupe national d'origine ou bien la communauté musulmane »²⁴.

Il est certain que ces attitudes évoluent. Elles sont exposées aux différentes formes d'influence de la part de la société politique d'accueil, aux pesanteurs diverses, et aux tentatives de récupération, etc. Le mouvement de revendication des intermédiaires issus de la migration a connu trois périodes principales : la première commença en 1973-1974, avec les tragiques événements anti-maghrébins, la crise pétrolière et la « décision du gouvernement français de fermer les frontières de l'immigration en 1974 »²⁵; la seconde débute en 1982-1983, à la veille du mouvement beur, l'apparition du Front National. Cette période se caractérise par l'expansion du chômage au sein des ouvriers français et immigrés, l'introduction de « SOS Racisme et France Plus dans le paysage politico-médiatique » ; alors que la troisième période « s'annonce en 1989 avec l'affaire Rushdi, puis celle du Foulard Islamique ». Elle se poursuit avec la guerre du Golfe en 1990-1991, l'explosion du chômage, l'implantation du Front National et la montée de l'Islam radical.

Ces événements influencent les attitudes des acteurs issus de l'immigration. Ils peuvent changer de type d'intermédiation et d'attitudes selon les contextes et les motivations de chacun. De militant intégrationniste il peut passer à l'attitude critique ou au communautarisme. Ainsi, l'intransigeance politique en France, la nature, presque, intégriste de la laïcité, les divers traumatismes que les immigrés ont subi à travers leurs trajectoires, et aussi l'échec d'une certaine forme de militantisme, à cause des blocages ou de la récupération politique, etc, tout cela crée un certain vide associatif, un retrait de la mobilisation, la montée du racisme, de la xénophobie, l'expansion du chômage, la déperdition et le déficit de sens, ce qui a favorisé les différentes manifestations de l'Islam radical. Ainsi, « le racisme qu'endure une fraction importante de cette jeunesse exclue, que ce soit au niveau de l'Administration, de l'embauche, de la vie quotidienne dans l'espace public, dans les relations de face à face avec nombre de gens, engendre un malaise qui peut déboucher sur la violence, contre les autres et aussi contre soi »²⁶.

Malgré les tentatives de socialisation, d'intégration par les moyens sportifs²⁷, culturels²⁸ et politiques, certaines catégories de jeunes issus de l'immigration trouvent dans la religion un refuge et un idéal. Quand ils ont le choix entre la drogue, la violence, la prison, la désocialisation ou l'utopie islamique, ils s'engagent dans cette dernière parce que « l'islamisation permet à ces jeunes de trouver une gestion de soi qui ne soit pas délinquante »²⁹.

En dehors des dérives de certains adeptes de l'islamisme violent, il y a en France et en Europe en général, une multiplicité de configurations et de formes de pratique de l'Islam. Outre le mode d'organisation néo-communautariste, il y a une religiosité individuelle qui se traduit de différentes manières : « par leur recours à l'Islam, ils tentent de surmonter l'exclusion sociale et économique, et y parviennent quelquefois. Cela leur permet de donner un contenu moderne à leur religiosité, de la combiner à la musique, au théâtre, au sport, de réaliser des expressions mixtes de soi où le sacré intervient comme un ciment et les aide à donner libre cours à leur créativité »³⁰.

Au-delà des distorsions, des crispations de tous côtés, à la lumière de la complexité du phénomène migratoire, des mutations que connaît l'Europe, il n'est plus possible de se contenter d'une réaction défensive. Les sociétés d'accueil et les nouvelles élites issues de l'immigration sont face à l'urgence d'une nouvelle intelligence de la complexité des phénomènes liés à l'immigration. La question n'est guère évitable. Toutefois, au lieu de sombrer dans la défensive, ou la fuite en avant, une approche dynamique de médiation culturelle s'impose pour extérioriser une identité en acte, et pour que « toute personne puisse s'identifier ne serait ce qu'un peu, au pays où elle vit, et à notre monde d'aujourd'hui... et que chacun puisse s'identifier à ce qu'il voit autour de lui, que chacun puisse se reconnaître dans l'image du pays où il vit, et se sente encouragé à s'y impliquer plutôt que de demeurer, comme c'est trop souvent le cas, un spectateur inquiet, et quelquefois, hostile »³¹.

Mais, comment la confiance pourrait-elle être instaurée dans des situations de complexité dans laquelle les vieux stéréotypes se déchaînent, des interprétations rigides de la religion brouillent la communication avec l'Autre et la ritualisation de la différence gêne l'interculturalité en cours?

Notes

1. MAALOUF A. *Les identités meurtrières*. Paris: Ed. Grasset, 1998. P. 11-12.
2. SÉLIM ABOU *L'identité culturelle, relations interethniques et problèmes d'acculturation*. Paris: Ed. Anthropos, 2ème édition. P. 13.
3. Ibid. P. 14.
4. Ibid. P. 17.
5. ABDELMALEK S. « Les trois âges de l'émigration algérienne » . *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, No. 15, (juin 1977). P. 63.
6. SEKKOUNI A. « Culture d'origine ou culture et origine? » *Migration Société*. Vol. 7. No. 39, 1995. P. 25.
7. Ibid. P 28.
8. MAALOUF A. Op.cit. P. 58.
9. MAALOUF A. Op.cit. P. 138.
10. WIHTOL DE WENDEN C. « Naissance d'une 'bourgeoisie', l'évolution du mouvement associatif issu de l'immigration de culture musulmane » . *Migration Société*. Vol. 2. No. 8 (1990). P. 10-11.
11. FABRE T. « Les intermédiaires culturels, éléments de réflexion » . *Migrations Société*, Vol 4, No. 22-23 (1992). P. 19.
12. Ibid. p. 20.
13. FABRE T. « Les intermédiaires culturels, vers une dialogique franco-algérienne » . *Migrations Société*. Vol. 1, No. 5-6 (1989). P. 29.
14. Ibid. P. 35.
15. Ibid. P. 35.
16. FABRE T. « Les intermédiaires culturels » . Op.cit. P. 21.
17. PAQUETTE D. La médiation, évolution historique d'un concept; *Migrations Société*, Vol 3. No. 16-17 (1991). P. 22-23.
18. FABRE T. « Les intermédiaires culturels » . Op.cit. P. 22.
19. Ibid. P. 22.
20. FABRE T. Op.cit. P. 22.
21. PAQUETTE D. Op.cit. P. 27.
22. Ibid. P. 25.
23. PAQUETTE D. Op.cit. P. 25.

24. BAILLET D. « Les jeunes militants d'origine maghrébine et l'intégration à la française » . *Migrations Société*. Vol. 11. No. 62 (1999). P. 100.
25. Ibid. P. 101.
26. KHOSROKHAVAR F. « L'Islam des nouvelles générations » . *Homme et migrations*. No. 1211, (janvier-février 1998). P. 88.
27. Voir PEROTTI A. « L'intégration des immigrés par le foot » . *Migrations Société*. Vol. 10. No. 60 (1998)
28. Voir MENDJELI R. « L'expression artistique et culturelle, production sociale » . *Migrations Société*. Vol. 10. No. 58-59 (1998).
29. KHOSROKHAVAR F. Ibid. P. 85.
30. KHOSROKHAVAR F. Op.cit. P. 89-87.
31. MAALOUF A. Op.cit. P. 205-206.