

10

DOSSIERS DU CENTRE

THOMAS MORE

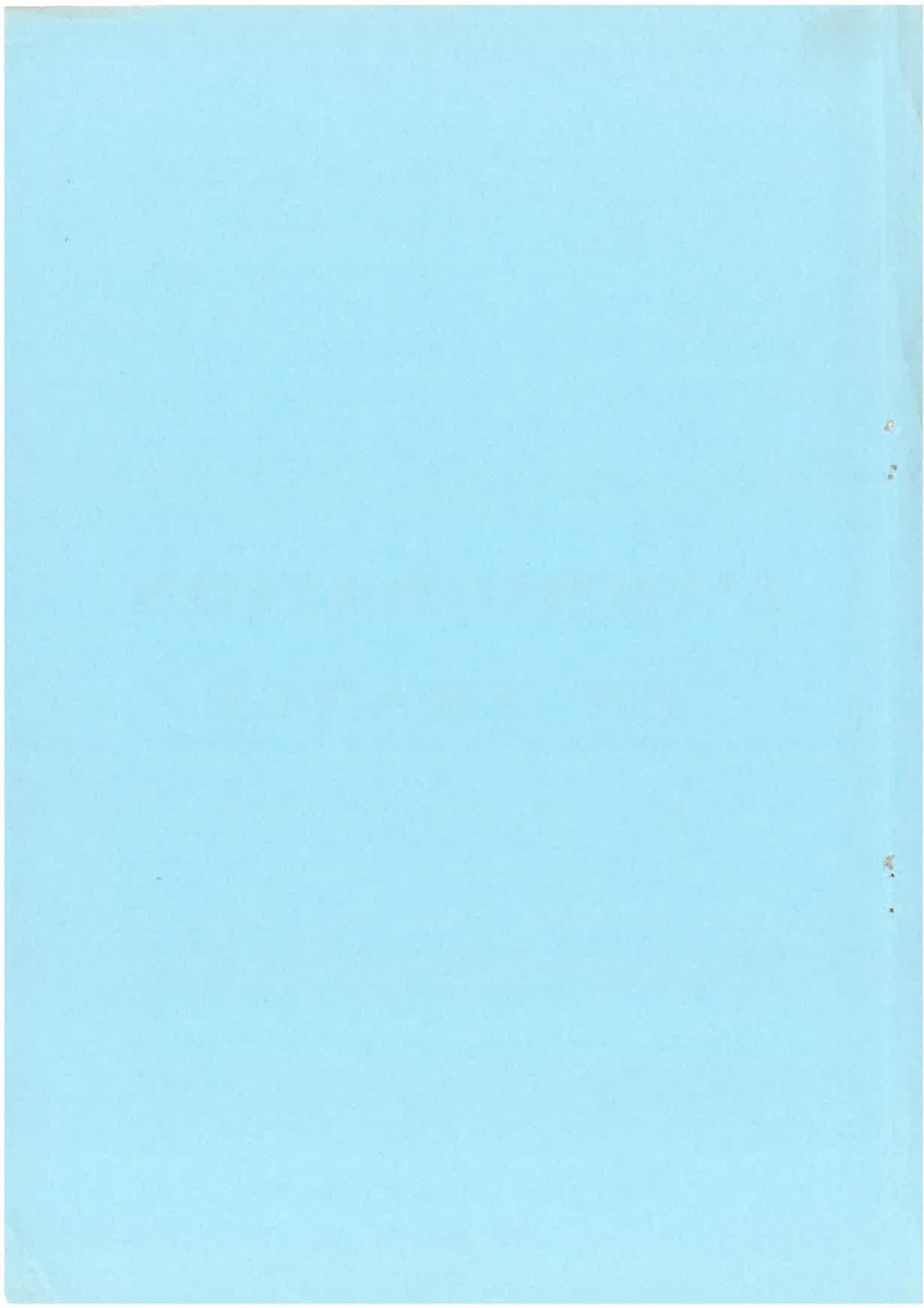
RECHERCHES ET DOCUMENTS N° 51

# **L'IMMIGRATION EN FRANCE**

**LE CHOC DES CULTURES**

**CENTRE THOMAS MORE**

1987



Véronique DE RUDDER

## LA DIFFERENCE ET LA DISTANCE

Depuis qu'elle existe sous la forme d'importation de "travailleurs libres", l'immigration n'a cessé d'être pensée dans un rapport d'inclusion/exclusion avec la société dite "d'accueil".

Sous cette évidence intellectuelle se cache une tendance implicite à identifier la question des immigrés à cette problématique. Pourtant, quelle que soit l'insistance des discours sur l'immigration à traiter de cette question, la tension entre inclusion et exclusion, ou entre homogénéité et hétérogénéité, solidarité et division, unité et fractionnement... ne se pose pas là plus qu'ailleurs. Elle est, beaucoup plus largement, interne à toute société et, de ce fait, elle est constituante de toute pensée du social, philosophique, politique, sociologique...

A oublier cette réalité première, l'immigration considérée comme apport extérieur de différence et d'altérité, en vient à être conçue comme une source d'hétérogénéité sociale plus radicale que toutes les autres, et finit par constituer la figure même de l'hétérogénéité. La société d'accueil, par contraste, apparaît alors comme une entité unitaire, homogène, cohérente et solidaire.

Le rapport privilégié, sinon parfois exclusif, de l'immigration avec son traitement dans le cadre du couple inclusion-exclusion aboutit à une représentation de l'immigration qui la fait apparaître comme une dysfonction exogène. Il appartient aux chercheurs, alors, d'en étudier les différents aspects, pour suggérer les moyens aptes à en réduire les effets.

Ainsi se trouve posé un "problème immigré" dont la définition savante est liée à celle que donnent les pouvoirs, institutions et opinions publics pour lesquels l'immigration représente, au mieux, un "mal nécessaire", au pire, un facteur de déstabilisation, un "défi"...

En se constituant comme sous-discipline ayant à traiter prioritairement des facettes diverses de ce "problème immigré", la sociologie des migrations subit une violente réduction de son objet. Limitée à un champ, à une problématique, elle finit par s'isoler des acquis et des questions posées dans les autres sous-disciplines et en sociologie générale. Celle-ci, d'ailleurs, entérine cette rupture en ignorant les résultats, hypothèses et interrogations que la sociologie des migrations pourrait lui apporter, et en ne traitant des immigrés que rarement et de manière marginale.

On est loin de MERTON, pour qui l'immigration ne se pose que comme un cas, parmi d'autres, du problème des rapports et des passages entre groupes de statut, de prestige et de pouvoirs différents (1); ou même de E.-J.B. ROSE, qui, à son propos, s'intéresse au processus global d'accès à la

(1) R.K. MERTON, Social theory and social structure. Glencoe, Free Press, 1957.

"pleine citoyenneté", celle-ci étant entendue au sens large, comme complète jouissance des droits sociaux et participation effective aux affaires publiques (1).

L'aspect culturel des rapports entre immigrés et autochtones n'est pas autrement traité: hétérogénéité et extériorité attribuées aux cultures d'origine des migrants, unification artificielle de "la" culture propre à chacune des vagues migratoires, comme de "celle" des "nationaux", restriction d'une question générale à un problème étroitement défini comme spécifique...

La distinction, dès lors, n'est plus possible entre les rapports sociaux et les représentations - même savantes - dont ils sont l'objet... et l'analyse de l'effet propre de ces représentations sur les-dits rapports est elle-même obscure.

Le poids, le rôle, et, fondamentalement, le statut même de la dimension culturelle dans les rapports entre migrants et nationaux sont l'objet de débats largement répétitifs et circulaires.

Sous l'influence de nombreuses recherches américaines, directement liées à la formation d'un Etat national à partir de vagues migratoires successives, on connaît aujourd'hui un nombre presque incalculable de typologies et d'échelles censées décrire les formes et les phases de l'acculturation des immigrés. Les unes s'attachent plus aux faits individuels, les autres aux processus collectifs, sans qu'il soit toujours facile de faire la distinction (2).

Ces études, en termes d'adaptation, accommodation, intégration, incorporation, assimilation... accordent toujours une place centrale à la dimension culturelle, au point de laisser bien souvent dans l'ombre les aspects économiques, sociaux, juridiques et politiques de l'insertion. C'est cette critique qui leur a fréquemment été adressée. De nombreux auteurs ont ainsi tenu à relativiser cet aspect culturel en soulignant l'importance des facteurs structurels dans les modalités de l'insertion. C'est, par exemple, la position de E.J.B. ROSE, déjà cité: "Quelle que puisse être l'influence des origines et des cultures des immigrés sur leur adaptation, ce sera le comportement des Britanniques qui en définitive sera décisif (...). La société britannique et la politique britannique sont le sujet principal, plutôt que les communautés immigrées" (3); ou celle de HOFFMANN-NOWOTNY: "Une sociologie du problème des ouvriers étrangers devrait être une sociologie du pays d'immigration plutôt qu'une sociologie de la main d'oeuvre étrangère" (4).

(1) E.J.B. ROSE, Colour and citizenship. A report of British race relations, Londres-Oxford University Press, 1969.

(2) On trouve ce genre de typologie notamment chez les auteurs suivants: S.N. EISENSTADT, The absorption of migrants, Londres, Routledge, 1954; W.O. BORRIE, "The cultural integration of immigrants" in Population and culture, UNESCO, 1956; E.J.B. ROSE, op. cit.; M. BANTON, Sociologie des relations raciales, Paris, Payot, 1971; R. DESCLOITRES, Le travailleur étranger, son adaptation au travail industriel et urbain, Paris, O.C.D.E., 1967, etc.

(3) E.J.B. ROSE, op. cit., p. 14.

(4) H.J. HOFFMANN-NOWOTNY, Soziologie des Fremdarbeiterproblems, Stuttgart, Ferdinand Enke, 1973, p. 337.

On peut aussi citer, sur le caractère déterminant des facteurs structurels dans l'insertion, y compris culturelle: B. GRANOTIER, Les travailleurs immigrés en France, Paris, Maspéro, 1970; I. PARSONS, "Full citizenship for the Negro-American" in I. PARSONS et K.B. CLARCK, The Negro-American, Boston, Houghton Mufflin, 1966.

Seule, à notre connaissance, une recherche menée par A. ROSE tente de comparer les influences respectives du structurel et du culturel dans l'intégration des immigrés en Europe occidentale. Malgré les difficultés méthodologiques rencontrées qui limitent l'apport de ce travail, la conclusion en est intéressante: "Les faits n'accréditent pas l'opinion que le degré d'attachement des immigrés à leur société d'origine entrave l'intégration et leur adaptation au pays d'immigration. Et les faits ne confirment pas non plus que la similitude entre les cultures du pays d'immigration et du pays d'émigration garantisse une meilleure adaptation et intégration des immigrants. Nous n'avons pas réfuté ces thèses, mais nous ne sommes pas parvenus à les prouver. Si la véritable relation était nulle, comme nos indicateurs sommaires le suggèrent, nous aboutirions à une constatation de la plus grande importance, encore qu'elle aille à l'encontre de la pensée sociologique courante. Cela signifierait que 'l'environnement' culturel et politique des migrants - vu nationalement, non individuellement - a peu ou rien à voir de commun avec leur adaptation à la société d'accueil et que tous les groupes de migrants internationaux partent, toutes proportions gardées, sur un pied d'égalité quand ils émigrent. Nous avons montré que ce qui est important en vue de l'intégration et de l'adaptation, c'est l'ouverture du pays d'immigration - particulièrement sa politique, ses programmes et son action officiels, et probablement aussi ses attitudes non officielles". (1)

Ce renversement de perspective aboutit à un mouvement de balancier, les auteurs se renvoyant les uns aux autres, et parfois à eux-mêmes, les caractéristiques des sociétés d'immigration et des populations autochtones, d'une part, les traits et transformations culturels et identitaires des immigrés, d'autre part.

Nombre de chercheurs sont aujourd'hui convaincus de la nécessité de concilier ces deux approches, quelles que soient les difficultés, notamment méthodologiques, d'une telle articulation dans la pratique empirique.

Cette conciliation n'est ainsi, parfois, que formellement assurée. Elle se réduit, alors, d'une manière ou d'une autre, à la dichotomie. Ainsi R. DESCLOITRES, dans un ouvrage dont le titre suffit à indiquer l'orientation (2), juxtapose la présentation des politiques d'immigration des pays européens à l'analyse des conditions d'une intégration progressive des migrants; tandis que P. et P. CALAME, centrés sur les structures d'accueil, et particulièrement sur le logement, ne réfèrent aux comportements des immigrés que pour évaluer les capacités intégratives de telle ou telle catégorie d'habitat (3).

Mais surtout, dans pratiquement tous les cas, le rapport inégal entre immigrés et société d'accueil se présente comme un duel culture d'origine/structures sociales et institutionnelles. Seules, alors, les cultures des immigrés sont étudiées, et les transformations qui y sont observées apparaissent bien souvent, comme le remarque A. MARTENS, comme des conséquences des politiques d'immigration et des rapports socio-économiques sur un modèle mécanique "action-réaction". (4)

(1) A. ROSE, "L'intégration des immigrants dans une nation d'accueil" in Population et famille, n° 14, 1968, pp. 18-20.

(2) R. DESCLOITRES, op. cit.

(3) P. et P. CALAME, Les travailleurs étrangers en France, Paris, Editions Ouvrières - Economie et Humanisme, 1972.

(4) A. MARTENS, Les immigrés, Presses Universitaires de Louvain, 1976, p. 15.

Dans ce schéma, ce ne sont pas deux réalités culturelles qui se rencontrent, mais une réalité culturelle et une réalité politique. A la culture (plus ou moins simplifiée et rigidifiée) qu'on attribue aux immigrés s'oppose une réalité d'ordre national. Là où les immigrés sont définis comme dépositaires de cultures ethniques, les Français (par exemple) se présentent comme une entité socio-politique, structurée en classes, dotée d'institutions... Les maintiens, les modifications, les abandons de traits culturels chez les immigrés apparaissent ainsi comme les fruits - réussis ou ratés - de la pression de la société tout entière. Le culturel et l'ethnique s'opposent au social et au national comme le passé au présent, le traditionnel au moderne, le sous-développé au développé.

Ainsi, au cours de l'établissement d'un rapport d'influence entre le structurel et le culturel, le premier se trouve entièrement situé du côté de la société d'immigration et le second du côté des immigrés. Ceux-ci s'en trouvent marginalisés et plus ou moins privés du statut d'acteurs sociaux. En particulier, les comportements culturels non assimilationnistes, les pratiques et les revendications en ce domaine, renvoyés au passé, ne peuvent être analysés comme des actes positifs, volontaires et conscients, en prise directe avec l'ensemble de la condition d'immigré, ou d'enfant d'immigré. Quant à la société d'immigration, elle disparaît derrière sa politique, ses administrations, ou se fond dans un ensemble organique et indistinct dont même les conflits, par un mode réglé de résolution à l'intérieur du cadre national, semblent participer.

Quoi qu'il en soit, la réalité proprement culturelle de ce pays, comme les rapports qui s'y nouent entre le culturel et le politique, sont le plus souvent passés sous silence ou brossés à grands traits simplificateurs, et l'on saute, de façon le plus souvent aléatoire, non justifiée, de la "culture industrielle" ou "moderne", ou "urbaine" à la "société démocratique" ou à la "civilisation judéo-chrétienne" ou "occidentale" auxquelles "LES FRANÇAIS", en bloc, appartiennent et s'identifient. "On présuppose, écrit John REX, un cadre théorique 'hôte-immigrant' dans lequel la culture et les valeurs de la société d'immigration sont considérées comme non-contradictoires et statiques et dans lequel l'immigré est censé modifier son comportement" (1).

L'importance indéniable, et souvent soulignée, du traitement institutionnel de l'immigration perd une part de son efficacité explicative si on lui oppose la culture des immigrés comme pure matière à modifier, parce que, dans ce cadre, l'interaction disparaît, et avec elle, les contenus plus ou moins directement politiques des pratiques culturelles des immigrés (et des non-immigrés). A la limite, on ne traite plus de rapports sociaux inégalitaires, on ne traite plus de l'exploitation, ni, surtout, de la domination et des réactions qu'elles entraînent, mais d'une situation idéale, d'une typologie abstraite et désincarnée.

Il semble, en tout cas, qu'on n'ait pas tenté d'élargir la brèche ouverte par le célèbre "Dilemme américain" de G. MYRDAL (2), où la compréhension du "problème noir" est passée au crible de l'analyse des contradictions dans l'idéologie, les valeurs, les représentations et les pratiques internes à la société WASP.

(1) J. REX et R. MOORE, Race, Community and Conflict, Londres, Oxford University Press, 1967, pp. 13-14.

(2) G. MYRDAL, An american dilemma: The negro problem and modern democracy, New York, Harper and Row, 1944.

Il n'est plus, en tout cas, possible de traiter sur ce même mode des éléments culturels de l'insertion lorsque la présence immigrée se pérennise et que naissent des générations successives issues des vagues initiales...

La culture d'origine, en ce cas, n'est plus tant en cause, dans sa définition première, que l'usage qui en est fait. Certaines recherches sur les "minorités ethniques" aux U.S.A. indiquent ainsi nettement la fonction stratégique - pour la définition identitaire, mais aussi pour la défense des intérêts - de l'"ethnicité", comme par exemple, dans les mouvements nationalo-religieux chez les Noirs américains (les Black-Muslims, notamment (1)), ou dans les mouvements ethnico-culturels chez les Hispaniques, les Asiatiques... (2).

Il est vrai que cet usage politique de l'ethnicité semble fortement lié au contexte américain, ou l'identification ethnique peut apparaître plus efficace, plus productive, que l'identification de classe (3).

La transposition pure et simple de ces analyses sur la situation des pays européens, et notamment de la France où le mouvement ouvrier, même minoritaire, a gardé jusqu'à présent son pouvoir identificateur et revendicatif n'est guère possible.

Toutefois, certains traits politiques et culturels de la société française contemporaine, et l'apparition, en son sein, de "cultures immigrées" souvent revendiquées comme telles (4) posent la question de l'apparition de phénomènes minoritaires dans notre société (5).

Le maintien des immigrés dans une situation économique et sociale infériorisée, la discrimination prolongée et structurelle de certaines immigrations (maghrébine, en général, et algérienne en particulier (6)), la résurgence d'une expression politique nationaliste et xénophobe, et l'affaiblissement de la censure sociale sur l'expression individuelle du racisme qui l'accompagne... amènent des réactions de révolte, mais aussi d'auto-organisation chez ceux qui en sont victimes, comme en témoignent, à eux seuls, les événements de Vénissieux, des "rodéos" de l'été 82 à la marche des "Beurs" de l'hiver 84.

Il s'y ajoute des traits qui ne concernent pas directement ou pas seulement les immigrés: blocage de l'ascension sociale et, au contraire, précarité accrue par la crise économique (d'où une tendance aggravée de la désignation de boucs émissaires); perte d'influence relative des organisations ouvrières (7); renforcement des corporatismes et des attitudes étroitement

(1) E.U. ESSIEN-UDOM, Black nationalism: a search for identity in America, Chicago, University of Chicago Press, 1964. Cité par M. BANTON, op. cit.

(2) D. BELL, "Ethnicity and social change" in N. GLAZER et D. MOYNIHAN, Ethnicity: Theory and experience, Cambridge, Harvard University Press, 1975, PP; 141-165.

(3) D. MOYNIHAN, N. GLAZER, "Why ethnicity?" in Commentary n° 4, Oct. 1974.

(4) J. REX, Race, colonialism and the city, Londres, Routledge et Kegan Paul, 1973. Voir aussi "Culture immigrée", revue Autrement, n° 11, 1977.

(5) cf. V. DE RUDDER, I. TABOADA-LEONETTI, "La cohabitation pluri-ethnique: espace collectif, phénomènes minoritaires et relations sociales" in Pluriel, n° 31, 1982.

(6) Cf, par exemple, V. DE RUDDER, "Racisme et habitat" in Les Temps Modernes, Mai 1984, n° spécial sur l'immigration maghrébine.

(7) Perte d'influence progressive et continue, donc non purement conjoncturelle, perceptible aux élections syndicales et pour les comités d'entreprise, ou encore pour la sécurité sociale.

défensives; tendance au repli individuel et familial sur la vie privée... Ce contexte risque, en effet, de rendre moins praticables aux immigrés deux des grandes voies de l'intégration sociale: la promotion professionnelle et, surtout, l'identification de classe. Et l'on sait le rôle qu'ont joué, par le passé, les syndicats ouvriers auprès de certaines générations de migrants...

Quel que soit le rôle que joue, actuellement, l'identification de certains à une classe d'âge, il n'est pas certain qu'une identité "immigrée" ou "Beur" ne puisse devenir un pôle organisateur et stratégique des rapports et luttes sociaux, et que la culture ne prenne, en ce domaine, une position affirmée comme centrale, au moins chez les plus discriminés.

On peut, et on doit, s'interroger sur l'attention extrême portée actuellement aux enjeux culturels de l'immigration. "Il fut un temps, souligne G. VERBUNT, où l'accent était mis essentiellement sur l'intégration économique et sociale. De nos jours, le 'culturel' à le vent en poupe" (1).

Or ce déplacement d'intérêt, largement manifesté par les médias et ce qu'il est convenu d'appeler la "demande sociale" de recherche, et dont ce colloque lui-même se fait le reflet, intervient paradoxalement à une période où l'insertion professionnelle est précarisée. Chacun sait, aussi "culturaliste" ou "psychologisant" soit-il, ce que la fameuse "crise d'identité" des "secondes générations" (que de stéréotypes en quelques mots) doit à leurs difficultés à entrer sur le marché du travail et à s'y constituer une place.

Ce paradoxe se résout peut-être en considérant que l'intérêt pour le culturel provient, précisément, d'une impuissance à modifier la situation économique actuelle des jeunes d'origine étrangère et de leurs parents. Il est vrai que cet intérêt ne les concerne pas seulement, et qu'il s'applique aussi à d'autres groupes, minorités régionales, notamment, ce qui ne modifie en rien le fond de la question.

Cet intérêt est d'ailleurs en partie partagé par ceux qui en sont les objets: organisations ou associations d'immigrés et surtout de leurs enfants, renouveau des langues nationales et régionales...

Mais il n'est pas certain que ce terrain soit d'ordre purement culturel. Ni qu'il s'agisse, dans tous les cas, du même intérêt. A. TOURAINE a montré les deux contenus possibles de l'appel à une identité et à une culture communes: aspect "défensif" qui, défini hors des rapports sociaux concrets et contemporains, reste enfermé dans les catégories du pouvoir et de l'idéologie dominante, et "repose fondamentalement sur l'exclusion"; aspect "offensif" lorsque, s'inscrivant dans une lutte contre l'Etat, il manifeste "une revendication d'une capacité d'action et de changement" (2).

Ce qui est dit là des mouvements sociaux liés à l'affirmation identitaire pourrait être transposé au traitement et aux réponses qui leur sont apportés: la référence à la culture des "autres" prend de multiples contenus

(1) G. VERBUNT, "Pour une politique de l'intégration" in Projet, n° spécial "Ces étrangers qui sont aussi la France", 171-172, 1983, p. 141.

(2) A. TOURAINE, "Les deux faces de l'identité" in Identité collective et changements sociaux. Actes du Colloque "Production et affirmation de l'identité" (sept. 1979), Toulouse, Privat, 1980, p. 26.

et peut justifier - on le voit bien aujourd'hui - une exclusion, une marginalisation, autant qu'une inclusion, une solidarité. D'où l'extrême ambiguïté, non seulement théorique, mais sociale et politique, de la notion de "droit à la différence" où la prétendue reconnaissance de "la" différence, et d'un "droit", gomme la "ressemblance", permet la réactivation du "non-droit", et, par conséquent, celle d'un non-droit à la ressemblance. Le refus de l'assimilationnisme peut aussi se constituer d'une assignation à la différence.

Mais, qu'on la conçoive comme immuable ou plastique, statique ou dynamique, la culture d'origine des immigrés est toujours, et d'abord, considérée comme un obstacle à l'intégration. Les immigrés, dont la culture originelle est - comme l'habitude - une seconde nature, ne sont, par définition, pas censés pouvoir trouver en elle les voies d'une adaptation à une situation nouvelle, ni les moyens d'une insertion active dans des rapports sociaux différents de ceux qu'ils ont connus auparavant.

L'être culturel des immigrés en vient à être posé comme une essence, une nature immuable. Et les immigrés se trouvent définis, enfermés, réduits à cet être culturel. On trouve là, à propos de la culture, les énoncés fondamentaux du processus de racisation décrit par C. GUILLAUMIN (1).

La "description" des rapports sociaux entre immigrés et autochtones n'est plus qu'un système de comparaison et d'opposition binaire, un "face à face" entre des concepts, des images, des représentations. Il n'y a plus d'interaction, plus de solidarités ni de conflits concrets, plus de complexité, plus d'ambivalence, plus, non plus, de situation nouvelle... puisqu'en fait, il n'y a plus personne!

Nous voudrions, dans ce qui suit, interroger certaines de ces représentations, et, particulièrement, parce qu'elle nous paraît centrale, celle de ce que nous avons nommé "obstacle culturel". Il ne s'agit pas de faire l'inventaire des descriptions (types ou stéréotypes) des cultures d'origine des migrants, ni même de répertorier les traits les plus souvent associés à la notion d'obstacle (tels l'origine rurale, la religion, le rapport au temps, les rapports familiaux, le statut sexuel ou celui de l'individu...). Une analyse de contenu sur ces thèmes devrait être entreprise. Elle nécessite, pour être productive, une grille d'analyse capable d'organiser des éléments épars et parfois contradictoires entre eux.

C'est, à titre d'hypothèse, une telle lecture théorique que nous proposons ici, en tentant d'extraire ce qui nous semble constituer une "trame", une base d'organisation des diverses images de l'obstacle culturel, et d'en faire la critique la plus systématique possible. Ces hypothèses mériteraient évidemment d'être mieux étayées et, surtout, illustrées, ce qui permettrait de les assurer et de les complexifier. Il y a, en effet, du formalisme dans notre démarche, formalisme accentué par l'ampleur limitée d'une communication à un colloque... Celui-ci, toutefois, aura eu du bon si, forçant le trait, il force aussi la polémique, attirant ainsi l'attention sur la logique (ou les logiques) qui unit les problématiques savantes et les représentations spontanées.

(1) C. GUILLAUMIN, "Race et nature: système de marques, idée de groupes naturels et rapports sociaux" in Pluriel, n° 11, 1977.

## L'obstacle culturel

Il est posé à l'origine de tout rapport entre immigrés et autochtones. Il vaut pour toutes les immigrations étrangères et, en ce sens, il est absolu. Cet absolu tient dans la définition d'une différence entre cultures, différence dont les frontières sont nationales et étatiques... Sa relativisation est permise par la double acceptation de la différence: qualitative, et de nature; quantitative, et de degré. Elle passe par deux voies: celle de l'acculturation, d'une part, où le contact prolongé (le contact et le temps) réduit peu à peu les différences et favorise l'assimilation; celle de la "distance culturelle", d'autre part, qui mesure des entités culturelles distinctes à l'aune de la culture de référence, par l'intermédiaire de comparaisons de type "bilan: ressemblances-différences" (comme recettes et dépenses, avantages et inconvénients, pertes et profits...).

Deux grandes catégories de modèles peuvent ainsi être isolées. Ils se retrouvent dans pratiquement tous les discours - spontanés, médiatiques ou savants - sur les aspects culturels de l'insertion des migrants. Mais ils ont des conséquences qui débordent largement ce champ. Ce sont des représentations qui organisent, ou désorganisent, des rapports sociaux, là où d'autres déterminants, politiques, économiques etc... leur en laissent la place ou, plus souvent, s'associent à elles. Partiellement contradictoires, elle sont fréquemment utilisées ensemble, associées ou juxtaposées, sans être à proprement parler articulées entre elles, ni théoriquement, ni explicitement.

## La différence

L'énorme avantage de la notion de différence est de ne recevoir aucune définition autre que tautologique: est différence ce qui n'est pas identique, et inversement (1).

Elle fonctionne sur le mode de l'évidence: autrui n'est pas moi, les autres ne sont pas nous. Les critères relatifs au procès de différenciation n'ont nul besoin de se dire, ni de s'inscrire dans un système logique de comparaison. Ils sont silencieux, discrets et se dissolvent dans les catégorisations hétéroclites proposées. Cela vaut pour le sens commun: Allah n'est pas Jéhovah, et le couscous n'est pas la choucroute... Et d'ailleurs, un noir n'est pas blanc...

L'illusion du sensible (où la différence se donnerait dans l'immédiateté) cache la construction et la sélection du perceptible (où la différence, comme l'identité, est produite par l'apprentissage et la socialisation).

Le sens commun n'énonce donc pas son code de différenciation, ou ne l'énonce que sous la forme de la séparation, de la discontinuité, de l'hétérogénéité: toute différence est alors de nature, comme l'éventuelle ressemblance à laquelle il faut bien la rapporter pour que s'opère la comparaison.

Mais la plasticité de la notion est telle qu'on peut la concevoir comme absolue, irréductible, ou relative, plus ou moins grande, plus ou moins intense.

(1) Seul, semble-t-il, DELEUZE a tenté une définition de la différence qui la dégage de cette tautologie. Cf. G. DELEUZE, Différence et répétition, Paris, P.U.F., 1968.

Ce qui s'énonce au niveau de la "sociologie spontanée" n'est pas très éloigné (1) de ce qui se passe dans la sociologie "savante". Dans le domaine du culturel, la "différence" n'atteint pas le stade du concept.

On s'attend, pourtant, à plus de rigueur dans la démarche scientifique, et, à tout le moins, à ce que la différenciation soit accompagnée des circonstances et conditions logiques, théoriques et empiriques qui autorisent la comparaison: univers concerné, limites, critères, catégories... Tout ce qui n'est, ni plus, ni moins, que le requisit de l'objectivité.

L'usage savant de la notion de différence ne s'embarasse pas souvent de cet impératif méthodologique et épistémologique. Elle ne le fait commencer, dans le meilleur des cas, que là où débute le travail empirique. Le chercheur, dans cette partie de son étude, ne tait généralement ni les bases, ni même les techniques, de la catégorisation qu'il établit. Ce qu'il passe sous silence, à travers le découpage qu'opère nécessairement la pratique empirique, c'est que la différence est au principe même de sa procédure de différenciation, au lieu d'en être l'aboutissement.

Le fait que les différences - individuelles, collectives, sociales, culturelles... - s'offrent aux sciences humaines comme interrogation première et comme objet n'autorise guère à considérer comme différent ce qui se prétend tel.

Au lieu que la recherche permette que ce qui s'organise comme différence dans les rapports sociaux puisse être déconstruit, pour qu'en soient reconstituées la genèse et la logique, elle adopte, le plus souvent subrepticement, les représentations sociales comme des faits naturels, c'est-à-dire sans histoire, sans production sociale. Ainsi la différence produite, ou inventée, apparaît-elle comme initiale.

Que dirait-on, aujourd'hui, d'un chercheur qui étudierait les "relations raciales" en acceptant l'idée reçue selon laquelle la race, et la différence raciale, sont des données de la nature? En remettant en cause la notion de race humaine, la biologie et la génétique l'ont abandonnée aux champs de l'historique et du social, dont elle s'avère, en fait, issue. Et il revient aux sciences sociales - qui ne se dérobent pas - de reconstituer, d'analyser, voire d'expliquer l'invention et l'usage de la "race" dans et par les rapports socio-politiques (1).

Ce qui s'est produit pour la "race", la remise en cause de l'évidence, devrait conduire à plus de circonspection pour ce qui se joue à propos de la différence culturelle actuellement.

Que les cultures soient, et qu'elles soient différentes entre elles ne semble devoir être remis bientôt en question. Cela n'implique ni que les cultures n'aient entre elles que des rapports de différence, ni que les représentations sociales des différences culturelles "collent" aux différences réelles, ni même, à la limite, qu'elles aient un quelconque rapport avec elles.

L'histoire de la judéophobie et de l'antisémitisme suffirait à montrer qu'une différence religieuse réelle (mais relative par rapport au christianisme)

(1) Cf. C. GUILLAUMIN, "Je sais bien, mais quand même" ou "Les avatars de la notion de race", in Le genre humain, n° 1, 1981.

parce qu'elle a en fait des enjeux politiques, peut s'accompagner de représentations purement fantasmagiques, représentations et stéréotypes parfaitement efficaces, en revanche, à produire la différence sociale.

Comme la différence raciale, à l'évidence opérante dans les rapports sociaux, la différence culturelle, l'altérité peuvent être inventées. Et même lorsqu'elles ne le sont pas, ou pas complètement, elles sont interprétées. Toutes les différences ne font pas l'objet d'une différenciation sociale, et toute différenciation sociale ne s'appuie pas sur une différence réelle.

Les sciences sociales ne peuvent limiter leur investigation aux seules conséquences de différences déjà produites, qu'elles reprendraient alors à leur propre compte. Elles doivent aussi ouvrir à la connaissance de la production et du traitement social de la différence. Faute de quoi la "culture" pourrait bien remplacer purement et simplement la "race", sans que la substitution permette un bouleversement des pré-notions.

Les cultures sont souvent présentées, en anthropologie culturelle notamment, comme des ensembles structurés dans lesquels chaque élément n'a de fonction et de sens que rapporté à tous les autres. La culture est un système "où tout se tient". La comparaison entre cultures n'est alors que la déclinaison des différences induites, plus ou moins directement, par une différence centrale, fondamentale, celle où se trouve atteint ce que M.J. HERSCOVITS appelle le "point focal" qui détermine une culture (1).

Chaque culture présente une unité, une cohérence, une intégration internes qui en font un ensemble unique, irréductible à tout autre, et qui lui donnent sa propre puissance de cohésion sociale. L'ensemble des cultures existantes pourrait être figuré par une constellation...



Cette représentation de la culture conduit nécessairement l'anthropologie culturelle à adopter, comme condition absolue de l'objectivité, le relativisme culturel: toutes les cultures se valent puisqu'aucune valeur ne saurait leur être appliquée valablement de l'extérieur, ni s'imposer d'elle-même universellement (même s'il existe quelques valeurs universelles).

Mais elle conduit aussi à une abstraction, dès lors qu'on n'étudie plus une culture "en elle-même", mais en situation de contact. Pour autant qu'elles l'aient jamais été, les cultures sont de moins en moins pures. Les contacts multiples, multiformes, suscitent des emprunts, des réinterprétations, des acculturations (2). Ce sont des rapports de forces (guerres, conquête et domination coloniale, migrations...) qui régissent ces modifications, quand elles n'aboutissent pas à la pure et simple destruction de l'une des cultures en présence, ou, tout au moins, à sa destructuration partielle (3).

(1) M.J. HERSCOVITS, Les bases de l'anthropologie culturelle, Paris, Payot, 1967.

(2) Cf. M. LEIRIS, "Race et civilisation" in Le racisme devant la science, Paris, Gallimard-Unesco, 1973.

(3) Cf. F. FANON, "Racisme et culture" in Pour la révolution africaine, Paris, Maspéro, 1964.

Il n'y a pas de juxtaposition d'univers plus ou moins clos sur eux-mêmes, comme le suggère la figure de la constellation. Et le fait que toutes les cultures puissent être édictées égales en valeur dans le champ du jugement n'empêche guère qu'elles soient, dans l'interaction, inégales en force.

Le relativisme culturel touche là sa limite. Ce n'est pas par hasard que C. LEVI-STRAUSS oppose la nécessité du relativisme culturel pour "des sociétés très éloignées de celle de l'observateur" au droit du jugement (et même d'intervention) pour "deux états historiquement rapprochés de notre propre société", laissant ainsi dans l'ombre ce qui relève du rapport même entre "notre propre société" et d'autres "très éloignées"... (1). Que vaut l'absence de hiérarchie dans les représentations intellectuelles, lorsqu'elle s'impose dans la réalité politique, sociale et culturelle? C'est le mérite de R. JAULIN d'avoir montré que "ce relativisme est le complémentaire de la prétention occidentale; il ne met pas en cause une hiérarchie abusive (...). Il n'y a pas incompatibilité entre l'affirmation 'blanche' d'une certaine échelle, et la négation également 'blanche' de toute échelle". "La lâcheté est noblement nommée objectivité scientifique, cela consiste à ne pas intervenir dans l'existence des populations 'étudiées', c'est-à-dire à être complice (...) de leur destruction" (2).

Les cultures en présence ne peuvent pas être pensées comme des univers stables, uniques, séparés, où la neutralité scientifique pourrait maintenir un statu quo égalitaire. Elles sont, de fait, en concurrence, et imbriquées, impliquées les unes dans les autres et sont, le plus souvent, à la recherche d'elles-mêmes dans des rapports d'inégalité, où l'inégalité culturelle, comme les autres, s'impose, comme, et parce que, les dominants s'imposent aux dominés. Ces questions sont d'ailleurs au centre des problèmes que se posent les intellectuels issus des peuples anciennement colonisés à propos de l'avenir de leurs propres sociétés et de leurs propres cultures, à travers leurs mouvements de réappropriation, revalorisation et développement (3).

Le relativisme culturel qui s'appuyait sur l'hétérogénéité des cultures entre elles change de contenu. Cette hétérogénéité n'est plus pensée en tant que telle, pour elle-même, mais devient la figure inversée de l'homogénéité - ou de l'homogénéisation - rendue possible par l'interaction et la domination. La culture ne reçoit plus tant une définition qualitative et intrinsèque qu'une position relative dans un champ de forces. La différence culturelle devient enjeu dans un rapport social. Elle existe - ou s'invente - dans ce rapport qui non seulement l'exprime, mais l'interprète et la classe. La neutralité peut maintenir l'apparence du refus du jugement de valeur, mais elle est contredite par l'inclusion même du chercheur dans le rapport, et elle se relativise par la nécessité qu'il y a à choisir un "point de vue", celui du locuteur, susceptible d'organiser la comparaison.

Dans le cas de la migration économique, ce sera, le plus souvent, la société "d'accueil" qui constituera le référent par rapport auquel la différence culturelle se définira et s'évaluera. La représentation de la différence culturelle, et de l'obstacle, est en général tout entière tendue vers ce qui

(1) C. LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 366.

(2) R. JAULIN, *La paix blanche*, Tome 2, Paris, 10/18, 1970, p.13, et *Gens du Soi, gens de l'autre*, Paris, 10/18, 1973, p.39.

(3) M. TOWA, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, C.I.E., 1971.

la sépare de "la" culture de la société d'accueil. Les recherches sur l'acculturation, l'intégration, l'assimilation... hiérarchisent des stades au cours desquels la différence s'estompe pour faire place à une ressemblance croissante: c'est l'échelle hiérarchique. Les obstacles à l'intégration sont eux-mêmes hiérarchisés. Il y a des différences plus différentes que d'autres, c'est-à-dire moins, ou moins aisément, réductibles: c'est la distance culturelle.

### L'échelle hiérarchique (1)

C'est le modèle le plus connu. La différence culturelle définit l'obstacle comme facteur d'hétérogénéité avec la société d'accueil. C'est le pôle négatif d'un axe orienté sur lequel la ressemblance, la fusion, l'incorporation dans cette société, c'est-à-dire le maximum d'homogénéité, représentent le pôle positif.

A chaque position sur cette flèche correspond une phase d'une évolution continue, au moins théoriquement possible. La distribution sur l'échelle permet de comparer entre eux les membres ou sous-groupes d'une même communauté, ou au contraire, des populations diverses, étrangères les unes aux autres, selon leur position relative.

L'axe est donc unidimensionnel, univoque et bipolaire. Une seule dimension organise toute la comparaison, au long d'un continuum négatif-positif.



La complexité interne de la dimension retenue, quelle qu'elle soit, disparaît dans la représentation linéaire d'une interaction nulle, puisqu'à sens unique.

Les termes qui définissent les deux pôles de l'échelle, qui situent les deux extrêmes de la dimension, sont le plus souvent d'un haut degré de généralité: échelles d'adaptation, d'intégration, d'assimilation... échelles de mesure du passage de la culture traditionnelle à la culture moderne, de la conception holiste à la conception individualiste de la personne...

On peut établir ce type d'échelle pour des attitudes ou des comportements très divers, relatifs à des domaines variés, larges ou restreints: rapport au travail industriel, à l'habitat, aux relations sociales, à l'éducation des enfants, à la pratique religieuse, au système de valeur etc... Il est ainsi possible d'obtenir autant d'échelles, que de domaines, ou même d'indicateurs, retenus.

Un usage restreint, strictement méthodologique, de l'axe orienté se limite à la comparaison interne des classements obtenus pour chaque trait ou domaine étudié séparément. Chaque domaine est, en ce cas, considéré comme un univers doté d'une certaine homogénéité, d'une certaine consistance.

(1) Cf. Bibliographie non exhaustive, note 2, p. 176.

ce internes qui prêtent peu à la comparaison abstraite. La comparaison entre échelles obtenues pour des traits ou domaines différents est donc en principe évitée. Le constat d'une position identique sur des axes nominale-ment semblables obtenue pour des domaines culturels distincts est, normale-ment, jugé peu ou pas interprétable: c'est un artefact.

Cet usage limité s'oppose au niveau de généralité du concept qui orga-nise l'échelle... Et il est rare que, quel que soit le postulat initial de l'hété-rogénéité entre domaines, on résiste à l'évidence formelle, visualisable, selon laquelle toute échelle est comparable à toute autre organisée par la même dimension, puisqu'elles sont superposables.

Plus cohérent avec la logique homogénéisatrice de l'outil, l'usage éten-du de l'échelle est plus fréquent. Les domaines sont comparés entre eux par l'intermédiaire de la comparaison entre les répartitions obtenues pour chacun d'eux. Une même position sur des échelles nominale-ment semblables et pour des domaines différents indique une identité non seulement formelle mais réelle d'attitude et de comportement: elle signifie une cohérence.

Au fil des comparaisons, la tentative de construire une échelle qui les résume toutes, une échelle synthétique, englobante, de portée générale, capable de produire une représentation graphique illustrative, apparaît. Elle est rarement possible, la cohérence étant rare: il est fréquent, en effet, qu'un même groupe soit situé à proximité du pôle positif pour certains do-maines (rapport à l'emploi, par exemple) et à proximité du pôle négatif pour d'autres (relations sociales avec des nationaux, par exemple). C'est au prix d'un recours à des opérations de pondération, de regroupement, de généralisation, à des manipulations plus ou moins justifiées, qu'on tente alors de parvenir à la synthèse.

L'échelle est un outil unificateur et simplificateur. C'est son intérêt lorsqu'elle s'applique à des univers dont on peut démontrer l'homogénéité ou l'inter-relation réelles, ce qui suppose un travail analytique préalable, et une sélection pertinente d'indicateurs. C'est évidemment sa limite objective parce qu'elle induit la comparaison, là où la comparabilité n'est pas toujours assurée. En outre, l'échelle est linéaire, et réduit toute interprétation des faits à une distribution ordonnée selon une logique de la progression. Quelle que soit la justification empirique donnée à l'opération de classement, et même dans l'hypothèse où celle-ci est parfaitement explicite et argumentée, la consistance interne d'une position quelconque est nécessairement ignorée. L'échelle se situe, au plan des doctrines sociologiques, dans la continuité de l'évolutionnisme (1).

La critique de l'usage savant de l'échelle s'appliquerait d'autant mieux à son usage médiatique et spontané, très largement répandu, si celui-ci donnait prise à une analyse systématique.

Une longue tradition idéologique et pratique assimilationniste a imposé, en France, cette représentation d'un parcours entre une culture initiale constituée comme pôle négatif et une culture dominante présentée comme ligne d'arrivée positive. L'"obstacle culturel" n'est réductible qu'au cours

(1) Cf. G. LECLERC, L'observation de l'homme, Paris, Seuil, 1979; particulièrement pp. 349-358. Leclerc, toutefois, n'envisageant pas des migrations post coloniales, ne voit pas le caractère interventionniste de la sociologie des migrations.

d'une progression linéaire, marquée par des étapes qui se définissent toutes à la fois par la perte de certaines caractéristiques d'origine et par l'adoption d'autres, issues de la société d'immigration, jusqu'à la réduction à néant de toute "différence".

La manipulation culturelle, la réinterprétation, le "bricolage" n'y tiennent aucune place, quant à leurs contenus et leurs sens propres. Mais surtout, cette image masque, en les reprenant à son propre compte, les rapports de domination/dépendance qui, dans le champ culturel, ou d'autres, renvoient d'abord à un rapport politique.

L'échelle porte en elle une histoire, du moins telle qu'elle est conçue en France: celle de l'assimilationnisme appliqué aux minorités nationales, aux peuples colonisés, aux immigrés. Il n'est d'ailleurs pas étonnant qu'elle ait une telle prégnance en France où cette politique d'assimilation fait partie intégrante de l'histoire de l'Etat français, national et colonial, dans sa version dominante jacobine.

Appliquée aux immigrés, qui pour une part importante d'entre eux sont issus d'anciennes colonies, cette tradition est celle de l'assujettissement: l'imposition de "la" culture française par les institutions coloniales, dont on connaît les modalités, ne conduit pas à une assimilation globale.

La contradiction est aujourd'hui évidente entre la réduction des spécificités que tente l'assimilationnisme culturel et le maintien de la surexploitation économique, des conditions sociales de marginalisation, du statut politique de "sujet" (1), voire de l'exclusion raciale.

L'échelle hiérarchique qui ne mesure pas (illusion et magie du quantitatif), mais plutôt figure des degrés d'acculturation, d'adaptation, d'intégration... accorde au "culturel" une autonomie qui occulte ce dont il est l'enjeu, et avec quoi il est directement articulé: les rapports sociaux et politiques entre colons et colonisés, entre dominants et dominés.

Quant à son champ culturel lui-même, il est tout entier réduit à un parcours d'obstacles, et cache, superficiellement, mais efficacement, la difficile accession des Sauvages à la Civilisation par laquelle la colonisation se justifiait elle-même, et qui perdure à travers "l'intégration" des immigrés...

### La distance culturelle

La notion n'est pas d'un usage aussi répétitif que celles de différence, d'intégration, d'assimilation... Elle est pourtant fréquente, surtout dans les médias, les "commentaires autorisés", les sciences sociales.

Elle ne reçoit qu'une acceptation vague, y compris chez les chercheurs. D'ailleurs, son évocation est, en sociologie notamment, le plus souvent subreptice. Il s'agit, précisément, d'une évocation: on en traite au passage, à propos d'autre chose, elle n'est nullement démontrée, comme si elle l'avait déjà été maintes fois... D'une manière générale, la distance existe parce que la différence sépare...

(1) Cf. E. BALIBAR, "Sujets ou citoyens? (Pour l'égalité)", in Les temps modernes, N° spécial sur l'immigration maghrébine, op. cit.

C'est de cette séparation que l'usage de la notion de "distance" prétend traiter de manière objective. Car l'idée de distance porte en elle celle de mesure. Jamais tentée, la mesure de la distance culturelle semble possible, à l'image de la distance géographique. Et d'ailleurs, s'il y a de la distance (et c'est bien évident), c'est qu'on peut la mesurer (et qu'elle l'a donc été)...

Il s'agit, à proprement parler, d'une imposture. La notion de distance culturelle pourrait recevoir une acception proche de celle proposée par BOGARDUS pour la "distance sociale" (1). Mais cette "distance" n'est, pour cet auteur et ses continuateurs, qu'une typologie progressive des attitudes respectives des groupes; les uns par rapport aux autres, selon une échelle d'intimité. Prenant pour référent un individu appartenant à telle ou telle communauté, il demandait à des individus d'un autre groupe s'ils accepteraient de l'épouser, de l'avoir pour ami, de l'avoir pour collègue, pour voisin, ou si, au contraire, ils souhaiteraient n'avoir avec lui que des relations superficielles, le voir habiter loin de chez eux, ou même loin de leur pays.

Selon les moyennes obtenues, il concluait à un certain degré de distance sociale exprimé par un groupe à l'égard d'un ou de plusieurs autres, sans obtenir nécessairement des positionnements symétriques (la distance sociale exprimée par le groupe X à l'égard du groupe Y est souvent différente de celle exprimée par le groupe Y à l'égard du groupe X).

L'échelle de BOGARDUS est synthétique. Elle ne distingue pas les divers éléments "raciaux", ethniques, culturels, politiques, économiques... qui interviennent dans la formation des attitudes qui s'expriment dans la "distance sociale", éléments qui jouent différemment selon les groupes interrogés et selon les groupes classés.

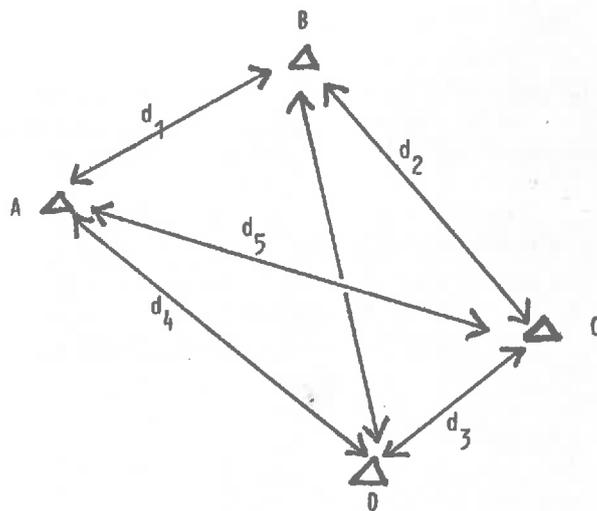
Cette échelle se présente explicitement, en tout cas, comme mesure objective d'attitudes subjectives. Or la notion de distance culturelle, dans son usage constant, se donne comme une réalité objective indépendante des subjectivités auxquelles, au contraire, elle s'impose. Elle suggère en outre fortement que la distance est réciproque; celle qui séparerait A de B serait égale (identique, ce serait la même) à celle qui séparerait B de A.

A supposer même qu'il soit possible de définir - sinon de "mesurer" (encore le rapport magique à la quantification) - la distance proprement culturelle, et rien n'est moins certain, on peut légitimement supposer qu'il n'y aura pas équidistance entre B et A d'une part, et entre A et B d'autre part, parce que les représentations et attitudes ne sont pas parfaitement symétriques. Il n'y a pas de "distance culturelle" objective.

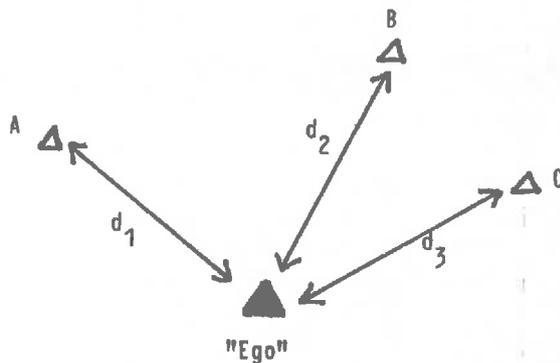
La notion s'accommode fort bien, ce qui n'est guère le cas de l'échelle hiérarchique, d'une représentation de la culture comme univers clos, absolument unique, d'une idéologie structuraliste (2). L'image de la constellation lui convient, mais elle prétend l'ordonner par la relation soi-disant objective qu'elle établit entre chaque univers, ou entre chaque élément structurel de deux ou plusieurs structures. Une série de "distances" pourraient ainsi unir chaque point de la constellation à tous les autres:  $d_1$  séparant A de B,  $d_2$  B de C,  $d_3$  C de A, et ainsi de suite jusqu'à épuisement du nombre des univers pris en compte.

(1) Cf. E.S. BOGARDUS, "Measuring social distance", cité, notamment par M. BANTON, Sociologie des relations raciales, Paris, Payot, 1971, pp. 337-340.

(2) H. LEFEBVRE, L'idéologie structuraliste, Paris, coll. Points, 1975.



En réalité, ce n'est là que ce que suggère l'idée de distance culturelle, puisque son usage est généralement allusif, et se limite à "mesurer" la séparation entre quelques unités culturelles et une seule autre. On ne compare que les cultures d'origine des immigrants à "la" culture de la société d'accueil. La constellation est numériquement faible, et la distance seule qui compte est celle qui sépare ou rapproche d'un unique référent.



Il y a donc une culture "ego". La comparaison ordonne relativement les unes aux autres les grandeurs  $d_1$ ,  $d_2$ ,  $d_3$ , qui séparent A, B ou C de ego. La distance est par conséquent hiérarchique. Là où l'échelle hiérarchique définit la différence, la qualifie comme négative, et ordonne des stades qui permettent son rapprochement avec la ressemblance-positivité, la distance culturelle "mesure" le degré de négativité relatif, parce qu'elle n'accorde pas un poids égal à toute différence. Certaines différences apparaissent comme plus grandes que d'autres, soit parce qu'elles sont plus radicales (rapport d'opposition, de contradiction...), soit parce qu'elles sont plus générales (composées de traits différentiels). L'échelle et la distance se relativisent l'une l'autre: l'échelle propose des phases de rapprochement avec ego, lorsque la distance indique l'ampleur de la séparation, et la distance accepte des différences essentielles, de nature, que la comparaison avec un référent relativise, tandis que l'échelle admet l'opposition différence - ressemblance, en lui substituant celle de la négativité-positivité... L'intensif et l'extensif permutent à l'infini, et quand le qualitatif s'évapore dans le quantitatif, le quantitatif permet toujours de dégager des "seuils" où il se mue en qualitatif... De l'usage de la dialectique...

Tout cela est beaucoup dire d'un pseudo-concept jamais défini. Il ne s'agit là que du contenu latent de la notion de "distance culturelle", non de son contenu explicite, puisqu'aussi bien, elle n'en a pas vraiment. Plus encore, il s'agit de son contenu potentiel, non parce qu'il serait pas "actuel", mais parce qu'il n'a pas (encore?) développé toute sa puissance connotative dans l'explicitation... Pour parler plus simplement, il s'agit du pouvoir de suggestion d'une notion dont l'usage se répand, et qui synthétise d'une manière sophistiquée et objectivisante, les "ils ne sont pas comme nous", ou "ils sont trop différents" qui ont le mérite, eux, de se faire connaître d'emblée comme opinion et jugements de valeur...

### Conclusion : l'alibi culturel

#### La barrière et le niveau (1)

Pour E. GOBLOT, la bourgeoisie se définit par "l'image (qu'elle) donne d'elle-même et où elle se complait" (2), image qui se fonde sur des traits culturels: moeurs, manières, goûts, morale, talent, intelligence... La bourgeoisie s'impose comme une élite aux autres classes qu'elle domine, élitisme illusoire et factice, tout entier orienté vers l'instauration d'une frontière rendue perméable par la fin des privilèges aristocratiques, la destruction des castes et l'avènement de l'égalitarisme. Pour se maintenir comme classe, et rigidifier sa séparation d'avec les autres classes, la bourgeoisie se dote d'une prétendue homogénéité interne qui "atténue, dans son sein, les inégalités individuelles afin de faire ressortir la seule supériorité collective". La barrière nécessite le nivellement interne: "La bourgeoisie accuse, exagère, souligne, invente au besoin les inégalités qui la font être en la distinguant. Elle nie, sous-estime ou feint d'ignorer celles qui tendraient à la disloquer" (3).

Cette analyse ne semble pas pouvoir s'appliquer mieux aujourd'hui qu'aux relations inter-ethniques entre non-immigrés et immigrants. La définition de l'identité culturelle "nationale", comme tentative d'affirmer une unité réelle organique, s'appuie sur l'auto-valorisation (voire l'auto-célébration), et celle-ci se nourrit de la dévalorisation de la culture des immigrants non-nationaux. Et l'altérité n'est jamais si bien montrée que lorsqu'on peut, par surcroît, la constituer comme menace pour l'intégrité. Par ce processus, le national peut être imposé comme référent hégémonique: la barrière tout à la fois suppose et permet le niveau...

Pour que ce rapport de distinction soit opérant, il faut que l'altérité soit en même temps suffisamment "lointaine" pour être différenciable, et suffisamment proche pour que la comparaison soit possible. Le rapport de domination suppose cette inclusion-exclusion, sans laquelle la différenciation perd toute utilité.

Ni l'échelle hiérarchique, ni la distance sociale, qui posent cette tension en termes de différence-identité, n'incluent explicitement le rapport de domination, et l'interaction concrète entre dominants et dominés, et entre fractions dominantes et fractions dominées...

(1) E. GOBLOT, *La barrière et le niveau*, Paris, P.U.F. 1967 (1ère édition en 1925).

(2) G. BALANDIER, *Préface à l'édition de 1967 du livre de GOBLOT*, p. VII.

(3) E. GOBLOT, *op. cit.*, p. 10-11.

Ce qui, de plus, complique le jeu de la "différence", dans le cas de l'immigration internationale de travail, se situe sur un autre plan, qui vient recouper celui des distinctions culturelles, telles que celles-ci opèrent au sein des rapports de classes, et magistralement décrites par P. BOURDIEU, dans une continuité irrespectueuse et complexifiée de GOBLOT (1).

Il s'agit du rapport d'extériorité, qui peut toujours être réactivé, comme origine (les immigrés viennent d'ailleurs), ou comme futur (ils peuvent y retourner).

L'échelle, comme la distance, assimilent, par leur silence sur cette question, extériorité et différence, intériorité et identité. Non seulement elles ignorent le processus de production-reproduction des différences, tel celui analysé par BOURDIEU dans le seul cadre des rapports de classe, en renvoyant différence et extériorité en amont, ou à l'origine du rapport entre immigrés et autochtones, mais, en outre, elles excluent de leur champ l'existence même de l'extériorité nationale, pourtant déterminante dans le cas des immigrations post-coloniales.

Or cette extériorité nationale, cette appartenance à un autre Etat-Nation, sont, à tout moment - au gré des conjonctures et des enjeux - actualisables réellement et symboliquement.

Il n'est jamais totalement impossible de "renvoyer" les immigrés "chez eux", de gré ou de force. Et même l'acquisition de la nationalité française peut, le cas échéant, être remise en cause, et avec elle la préservation contre l'expulsion (seule l'amnésie historique, à l'échelle même du siècle, peut laisser croire qu'il n'en est rien).

Si la "différence culturelle" des immigrés peut s'atténuer ou disparaître avec le temps, leur extériorité, elle, reste toujours potentielle, et s'imisce au sein même du processus d'assimilation. La barrière sociale peut se muer en frontière nationale, et cette possibilité, encore une fois matérielle et symbolique, modifie la nature même des enjeux de l'intégration.

Il est, en outre, un autre rapport d'extériorité: la "race". L'imputation raciale pose, par elle-même, l'extériorisation des racisés par rapport aux racisants. La relation historique entre racisme, nationalisme et colonialisme laisse à la "race" une certaine autonomie.

C'est d'ailleurs son rôle originel et primordial que de se prétendre indifférente aux rapports sociaux, de se fonder sur un prétendu ordre naturel, et de venir, comme par surcroît, justifier l'ordre social et politique. La "race" redouble ainsi l'extériorité nationale et culturelle, la synthétise parfois et s'y surajoute souvent.

Le "naturel" d'un peuple - comme on disait au XVIIIème siècle - ne se définit pas seulement comme produit historique, mais aussi, et plus souvent, comme le produit de sa composition "raciale" (en France, les Gaulois et les Francs, les Juifs et les Aryens, les Boches et les Français, les Indo-Européens et les Sémites, les Occidentaux et les Arabes...).

La "race" instaure une barrière infranchissable au niveau d'une génération: un individu noir ne blanchit pas progressivement comme il s'acculture.

---

(1) P. BOURDIEU, La distinction, Paris, Minuit, 1979.

Et la barrière doit se maintenir artificiellement pour éviter le "métissage" avec les races "inférieures", risque de "déclin" historique des races "supérieures"... Production et reproduction des différences...

### Nature, culture et politique

Les représentations dominantes des aspects culturels de l'insertion des immigrés sont fortement liées à celles qui s'imposent également dans les sciences sociales. Soumission des "savants" à la sociologie spontanée, ou influence, médiatisée par les moyens d'information, des sciences sociales sur le sens commun, ces représentations partagées, malgré des niveaux d'élaboration et de sophistication différents, ont leur efficacité propre dans les rapports sociaux, leur reproduction ou leur transformation. Elles sont elles-mêmes un enjeu social.

L'obstacle culturel à l'intégration y fait l'objet de discours protéiformes et omniprésents où la notion de différence tient une place stratégique. Evidance sociale, mais aussi pré-notion savante, une "différence culturelle" peut se définir de manière intensive, qualificative ou de manière extensive, relative. Plus encore, la même différence énoncée participe d'un jeu infini de permutation où l'absolu se dissout dans le relatif et où le relatif s'érige en essence. Mais surtout, la différence de nature culturelle se mue parfois en différence naturelle de culture, donc en caractère définitif et essentiel qui tend à naturaliser la culture, à en faire une quasi-nature, une nouvelle "race" qui, selon les cas, s'accôle à la première et la définit intrinsèquement (la doctrine raciste "classique"), ou s'y substitue (la "nature culturelle" et la "différence" selon la "Nouvelle Droite" (1)).

Quant à la "race" elle-même, elle croise les représentations de l'obstacle culturel transversalement. Elle instaure l'irréductibilité absolue de l'Autre au Même, et contient en elle-même la source de la production et de la reproduction de la différence et de l'altérité, en faisant du "métissage" un danger pour l'avenir culturel et national des racisants.

Dans tous ces champs, la nationalité peut intervenir pour réactiver l'unité organique et l'extériorité, non moins organique, des immigrés, comme surplus (contexte de crise économique) ou comme risque (contexte de crise politique).

D'une manière générale, ces représentations des faits culturels font bon marché des enjeux proprement politiques qu'elles occultent, et au sein desquels elles s'insèrent.

L'échelle hiérarchique porte la marque de l'assimilationnisme colonial pour lequel la "francisation", version impériale de l'occidentalisation, est tout à la fois un accès à la civilisation, au développement, à la modernité et un assujettissement; tandis que l'image de la distance culturelle, par un pseudo-relativisme culturel, masque un ethnocentrisme souvent naturalisant, pour lequel toute altérité n'a finalement de sens que rapportée à un référent qui lui est plus ou moins accessible, en fonction de la "quantité" de différence(s) qui l'en sépare.

(1) Cf. Eléments, article sur l'immigration, 1984.

Il semble donc difficile, non seulement dans les rapports sociaux, et pour cause, mais aussi dans les sciences sociales censées les analyser, de PENSER LA DIVERSITE et L'INTERACTION au sein de rapports multiples (de classes, de nations, de cultures...) de domination.

La culture des immigrés n'est originelle qu'un temps, souvent fort court, ne serait-ce qu'à cause des obstacles matériels, temporels et symboliques qui s'opposent à sa pratique. Encore cette culture, qui est, au pays d'origine même, une culture dominée, n'a-t-elle pas la cohérence, la fixité, ni même les contenus qu'on lui prête le plus souvent. Cette image des cultures d'origine conduit à une imputation culturelle qui, par l'exotisme ou par le marquage, tend au stigmata, par lequel se caractérise aussi l'imputation raciale.

L'enjeu réel de leurs rapports sociaux n'est, ni pour les Français, ni pour les immigrés, l'assimilation pure et simple par adoption progressive des coutumes et valeurs du pays d'immigration et abandon de celles des pays d'émigration.

Il est un jeu complexe d'inclusion et d'exclusion (ou auto-exclusion), d'auto-définition et d'assignation identitaire, d'intégration et d'extériorisation.

Les immigrés, dans un premier temps, trouvent dans leur identification à leur groupe d'origine, les moyens d'une adaptation nécessaire, même minimale, et ceux de résister à la surexploitation matérielle et à la néantisation symbolique dont ils sont l'objet dans la tentative, sans cesse réitérée, de les réduire à ce qui justifiait leur venue et qui peut justifier leur renvoi: leur force de travail "pure", abstraite.

La prolongation de leur "séjour", leur familialisation, la naissance et/ou la scolarisation en France de leurs enfants, l'impraticabilité fréquente du retour volontaire au pays ouvre un autre espace à leurs pratiques culturelles sur un mode qui n'est plus exclusivement défensif. Les "deuxièmes générations" (qui ne sont que la première génération d'enfants d'origine étrangère socialisée en France) en font la preuve, en affirmant leur présence dans la société française, ici et maintenant, et en revendiquant une expression culturelle originale, double ou même multiple, "métis" ou "cosmopolite". Ils trouvent là le moyen, souvent, d'une alliance de fait avec des jeunes Français "de souche", sur la base d'une identité de conditions de vie matérielles (les "grands ensembles", la banlieue, l'échec scolaire, le chômage, les risques de délinquance...) et d'une identification à la classe d'âge.

L'enjeu est donc loin d'être exclusivement culturel. Dans tous les cas, l'affirmation culturelle, comme le refus qui peut lui être opposé par dévalorisation ou par dénégation, contourne le champ politique pour mieux s'y insérer.

Ce n'est pas par hasard que les luttes, celles des immigrés, comme celles de leurs enfants, aboutissent toujours à des revendications formulées en termes de type juridique: "droit au travail" ou "acquis par le travail", "droit à la régularisation", "droit au logement", "droit à la dignité", "droit à la différence", voire... "droit à l'indifférence" (1).

(1) Cf. V. DE RUDDER, "Des aspirations aux revendications. Les résidents des foyers institutionnels pour immigrés". Colloque sur l'immigration, Marseille, GRECO 13, 1981 (multigr.)

Que ces revendications ne soient pas, bien souvent, négociables en tant que telles, ni même toujours justiciables d'une solution proprement juridique n'empêche guère qu'elles expriment - parfois même inconsciemment - que le véritable enjeu est la reconnaissance d'une participation effective des immigrés et de leurs enfants à la société globale, mais aussi à sa production non seulement économique, mais sociale, politique, culturelle et symbolique (1).

Quant aux Français, leur relative ouverture dans le domaine du travail (80% pensaient en 1984, que les immigrés devaient avoir les mêmes chances de promotion que les Français, et 75% déclaraient qu'ils ne seraient pas gênés de travailler sous les ordres d'un immigré) (2) s'accompagne d'une résistance à toute participation politique des immigrés (de nombreux sondages indiquent qu'à de faibles variations près, les 2/3 des Français, environ, sont opposés au droit de vote des immigrés aux élections municipales) (3).

Mais surtout - et on le voit bien dans les problèmes de cohabitation où la question des modes de vie est réitérative - les rapports des Français à l'expression culturelle des immigrés oscillent entre la stigmatisation et la volonté assimilationniste: c'est ainsi que 54% d'entre eux pensent que si les immigrés veulent rester définitivement en France, ils doivent adopter la culture et les usages des Français de souche (4), tandis que 49% estiment qu'ils ne pourront pas être intégrés dans la société française parce qu'ils sont trop différents (5). Quant au refus de l'intégration politique, il entraîne des tentatives multiformes de désamorçage des enjeux politiques des pratiques culturelles des immigrés, par réduction culturaliste de ceux-ci (51% pensent que pour améliorer l'entente entre immigrés et Français, c'est aux immigrés de faire un effort pour vivre comme les Français), ou par dénégation ("folklorisation" de ces pratiques) (6).

L'engouement pour le "culturel" qui réunit sur un même terrain et dans un même vocabulaire formel des immigrés et des Français, la droite ("nouvelle" ou pas) et la gauche, les sciences sociales et l'opinion publique... n'est pas seulement un repli dû aux obstacles rencontrés dans les luttes économiques.

---

(1) Y. BAREL, La reproduction sociale, Paris, Anthropos, 1973.

(2) Cf. V. DE RUDDER, "L'insertion des immigrés: l'opinion des Français", in Différences n° 32, mars 1984.

(3) Idem. Les sondages ne sondent que les attitudes et opinions... non des comportements. Ils doivent donc être interprétés comme tels. On ne peut trop inférer, à partir de leurs résultats, des conséquences pratiques qui restent en grande partie imprévisibles. Ils indiquent toutefois des tendances et des clivages au niveau des représentations qui, elles, sont toujours opérantes dans les rapports sociaux.

(4) Cf. Magazine-Hebdo n° 31, avril 1984. La formulation de la question induit l'idée qu'il y a bien "une" culture et "les" (article défini) usages communs à tous les Français "de souche" (à combien de générations antérieures peut-on considérer qu'un Français est bien "de souche" française) - Magazine-Hebdo se trahit...

(5) Cf. Différences, op. cit.

(6) Cf. A. SAYAD, Les usages sociaux de la "culture" des immigrés, Paris, CIEM, 1978.

Il participe d'une lutte politique qu'il contribue à masquer, où le "politicien" appartient en propre aux "nationaux", puisque c'est une prérogative qu'ils tiennent manifestement à conserver, et où la "culture" fonctionne comme critère de citoyenneté. Les rapports de force règlent des positions antagonistes et formellement mouvantes entre l'assimilationnisme et la stigmatisation, d'une part, et entre l'exclusion "culturaliste" et l'accès à une participation globale, d'autre part.

Aux tentatives d'assignation culturelle et de définition juridique restrictive correspondent celles de se soustraire aux identités imposées, en les subvertissant, et/ou en les retournant en positivité (en témoigne la crainte de la "récupération politique" des luttes menées par des immigrés, de la grève des loyers dans les foyers, aux marches pour l'égalité...).

Dans tous les cas, le "culturel" est à la fois alibi et moyen.