

Migration et identités: résistance, assimilation ou intégration?

Migração e identidades: resistência, assimilação ou integração?

Migration and identities: resistance, assimilation or integration?

Job Avalos Romero¹

¹ Adido Temporário ao Ensino e à Pesquisa na Universidade do Sul da Bretanha e doutorando no laboratório FRED, Universidade de Limoges, França. E-mail: jobavro@yahoo.com

RÉSUMÉ

Le texte propose une analyse sur l'identité dans le contexte de la migration. A partir d'interviews narratives menées auprès de vingt migrants latino-américains installés en France, l'intérêt est de comprendre les changements et les continuités dans les identités de ces individus. Outre les différences individuelles, ces témoignages prennent en compte le genre, dans la mesure où le lien avec la culture d'origine et l'expérience migratoire présentent des traits bien distincts selon que l'on soit une femme ou un homme. Une attention particulière est donnée à la manière dont ces changements identitaires sont vécus par les migrants, les conflits qu'il peut y avoir entre la culture d'origine et celle du pays d'accueil et les modes de réagir à ce choc culturel.

MOTS CLÉS

identité, migration, genre

RESUMO

O trabalho analisa a identidade no contexto da migração. A partir de entrevistas narrativas com vinte migrantes latino-americanos que vivem na França. O interesse é compreender as mudanças e continuidades nas identidades destes indivíduos. Para além das diferenças individuais, essas histórias levam em conta o gênero, na medida em que a cultura de origem e a experiência da migração têm características distintas dependendo se é um homem ou uma mulher. Confere particular atenção de como essas mudanças de identidade são experimentadas por migrantes, conflitos que possam existir entre a cultura de origem e do país de acolhimento e as formas de responder a esse choque cultural.

PALAVRAS-CHAVE

ntidade, migração, gênero

ABSTRACT

This paper analyzes identity in the context of migration. From narrative interviews with twenty Latin-American immigrants living in France, the main interest is to understand changes and continuities in the identities of these individuals. In addition to individual differences, these stories consider gender, insofar as the link with the culture of origin and the migration experience have distinct characteristics depending on whether you are a woman or a man. Particular attention is given to how these identity changes are experienced by migrants, conflicts that may exist between the culture of origin and the one of the host country and the different reactions to this cultural shock.

KEY WORDS

identity, migration, gender

1 INTRODUCTION

Depuis que la conception sociale de l'identité a été formellement construite au XIX^e siècle, elle ne cesse pas de nous étonner et de nous intriguer. L'identité, élément de marque des sociétés modernes et postmodernes, est aussi apparue avec force dans le milieu académique. Les sciences sociales n'ont pas été épargnées de cette emprise du terme : s'intéresser à l'identité est devenu presque une « obligation » dans la plupart des disciplines (BRUBAKER ; COOPER, 2005).

Les études intéressées par la migration témoignent aussi d'une forte influence de ce concept. L'altérité, l'autre, la différence, la résistance, l'assimilation, le choc culturel sont des termes qui reviennent souvent dans la littérature sur le sujet. Je n'ai pas la prétention de pouvoir traiter toutes ces thématiques, liées à la migration, dans cet exposé. Mais avant de discuter une ou deux qui me semblent essentielles, il est nécessaire de discuter brièvement autour de ce si populaire mais trompeur concept d'identité.

L'analyse est proposée de la manière suivante : une discussion succincte sur l'utilisation que les sciences sociales ont fait de l'identité et d'autres termes voisins, la construction de soi chez les migrants et l'impact que ce processus peut avoir selon qu'on parle d'intégration ou d'assimilation.

2 IDENTITÉ, IDENTIFICATION, AUTO COMPRÉHENSION... QUEL TERME DANS L'ANALYSE EN SCIENCES SOCIALES ?

Aussi bien dans le contexte anglo-saxon que dans le milieu français, les théoriciens constatent une utilisation excessive du concept *identité* dans la recherche en sciences sociales. Le sociologue français Jean-Claude Kauffman (2004, p. 48) nous fait remarquer qu'il y a une fausse amalgame entre individu et identité « deux phénomènes étroitement liés mais clairement distincts et de nature très différente ». Si dans cet ère postmoderne les individus sont poussés, obligés presque, à se construire une identité, même essentielle, elle n'est qu'une dimension de l'individu moderne, et elle ne peut dans aucun cas « devenir le pivot exclusif de son étude » (MARTUCCELLI, 2002, p. 345).

De son côté, Brubaker et Cooper (2005, p. 178) signalent l'état de crise du concept identité dans les sciences sociales à qui lui sont

attribuées trop de significations quand il est utilisé dans un sens fort et qui devient quasiment vide quand il est considéré dans un sens faible ou mitigé. Récemment, la perspective constructiviste, a *adouci* le concept en ne parlant plus d'identité mais des identités qui seraient donc « constituées, fluides, et multiples » (BRUBAKER ; COOPER, 2005, p. 178). Bien que ce changement de sens encourage la multiplication des identités, il enlève la valeur analytique du concept, parce que « si l'identité est partout, elle n'est donc nulle part » (BRUBAKER ; COOPER, 2005, p. 178.).

Bien que l'objectif ici ne soit pas d'analyser l'évolution historique de l'utilisation de l'identité dans les sciences sociales, il est important de signaler que ce terme a fait son apparition dans le panorama scientifique dans les années soixante. Depuis, une utilisation intensive, voire excessive, a eu lieu jusqu'à ce que certains académiciens considèrent, déjà dans les années soixante-dix, qu'il s'agissait d'un mot aliéné à cause de son usage excessif (MACKENZIE, 1978).

Pourtant, tout au long des années quatre-vingt, l'essor de la triade race-classe-genre, outil d'analyse par excellence dans le monde littéraire et les *cultural studies*, n'a fait qu'amplifier la popularité du terme identité. Cette crise « identitaire » – avec une inflation et, par conséquent, une dévaluation du sens – n'a pas l'air d'affaiblir le concept. Tout au contraire, Brubaker et Cooper (2005, p. 182) constatent que « plusieurs travaux de recherche sur la sexualité, la religion, l'ethnicité, le nationalisme, l'immigration, les nouveaux mouvements sociaux et même ceux qui n'abordaient que de façon indirecte un de ces sujets, se sont sentis *obligés* d'aborder la question de l'identité »¹. A ce sujet, il est aussi intéressant de noter une longue mais non exhaustive liste de « grands théoriciens » dans les sciences sociales qui ont écrit sur l'identité, même si leurs principaux travaux de recherche s'occupent d'autres thématiques: Zygmunt Bauman, Fernand Braudel, Pierre Bourdieu, Anthony Giddens, Jurgen Habermas, David Laitin, Claude Lévi-Strauss, Paul Ricœur, Amartya Sen et Charles Taylor (BRUBAKER ; COOPER, 2005, p. 182).

Une discussion beaucoup plus approfondie serait nécessaire afin d'élucider la complexité de l'identité en tant que catégorie d'analyse.

¹ Traduit par nos soins. Les italiques ont été ajoutés par l'auteur de l'article.

Dans l'intérêt de développer d'avantage la relation entre migration et identité, je me contenterai de donner quelques éléments de réflexion sur la proximité entre l'identité, l'identification et l'auto-compréhension.

Deux conceptions de l'identité semblent prendre une place privilégiée dans les sciences sociales : la première, celle où on la considère comme un aspect central de l'individu, ou comme une condition fondamentale de l'être social (BRUBAKER ; COOPER, 2005). Ainsi, l'identité permettrait de nommer quelque chose de profond, constant et fonctionnel ; quelque chose à reconnaître, à préserver, à cultiver, à apprécier, à sauvegarder (TAYLOR, 1989). Dans la deuxième conception l'identité montre une similitude fondamentale et cohérente entre les membres d'un groupe, en tant que phénomène spécifiquement collectif. Une similitude qui se manifesterait à travers la conscience d'appartenance, partagée par les membres du groupe, à travers la solidarité ou l'action collective. Cette deuxième conception est d'un usage fréquent dans les travaux sur les mouvements sociaux, le genre, la race, l'ethnicité et le nationalisme.

Quel est donc l'intérêt de trouver d'autres concepts pour analyser ce processus ? Si l'identification n'est pas exemptée de difficultés conceptuelles, elle a au moins le mérite d'éviter les réifications de l'identité. Dans un premier temps parce qu'il faut spécifier les agents qui réalisent l'identification, mais surtout parce que l'identification des autres et de soi-même est un processus inhérent à la vie sociale, au contraire de l'identité. On peut s'identifier dans un réseau de relations au sein de la famille, l'école, le travail ; ou bien en tant que membre d'un groupe qui partage un attribut particulier : la langue, l'ethnie, la nationalité, le sexe, l'orientation sexuelle, etc. Dans le cas de l'identification extérieure, on peut citer l'Etat comme un puissant *identificateur*. Non pas qu'il puisse créer des identités au sens fort du terme, mais parce qu'il a les moyens matériels et symboliques d'imposer ses catégories et ses schémas de classification, pour dire qui est citoyen ou pas, pour indiquer qui sont les migrants en situation régulière ou irrégulière.

Pour sa part, l'auto compréhension est un terme qui désigne ce que Brubaker et Cooper (2005) appellent « la subjectivité située ». C'est-à-dire, la conception de soi, de sa place dans le monde social et à

partir de là, de la façon dont on agit. En tant que terme d'agencement, il peut être relié au monde du sens pratique de Bourdieu (1980). Il s'agit de « la représentation que les personnes ont d'elles-mêmes et du monde social dans lequel elles évoluent » (BRUBAKER ; COOPER, 2005, p. 196). L'avantage de l'auto compréhension réside dans le fait qu'elle n'amène pas à avoir une représentation de soi comme une entité homogène, limitée et unique (une représentation idéalisée assez fréquente dans le monde occidental moderne). Au contraire, la perception qu'on a de soi peut prendre des formes très variées. Un autre atout par rapport au concept d'identité c'est le fait que « l'auto compréhension ne se circonscrive pas uniquement aux situations de fluidité et de changement. Les auto compréhensions peuvent varier avec le temps et les personnes, mais elles peuvent également rester stables » (BRUBAKER ; COOPER, 2005, p. 196-197). Une possibilité que le concept d'identité ne donne pas.

Pourtant, l'auto compréhension ne peut assurer tout le travail conceptuel de l'identité. D'abord parce qu'il s'agit d'un terme qui fait référence uniquement à la compréhension que chacun a de soi-même, et dans ce sens, il exclut la compréhension des autres et donc le processus à travers lequel les représentations externes participent à la constitution de soi. Par ailleurs, l'auto compréhension semblerait ne pas prendre suffisamment en compte les dimensions affectives ou émotionnelles qui seraient plus facilement mises en avant quand on parle d'identité. Sans minimiser l'avantage de l'identité dans ce domaine, l'auto compréhension n'est jamais un processus purement cognitif et elle peut, sans problème, assurer ces dimensions-là.

Il nous semble que, dans le cas des migrants, les questions identitaires ou le travail sur soi se font de manière réflexive (GIDDENS, 1997), dans un va-et-vient entre ces deux référents : l'un, subjectif-individuel de caractère personnel (l'auto compréhension) ; l'autre, extérieur au sujet et attribué par un ou par plusieurs groupes du contexte social dans lequel chaque individu est inséré (l'identification). Il ne s'agit pas d'un va-et-vient libre de conflit, dans la mesure où les piliers du soi, constitués et basés dans la culture d'origine, se voient bousculés par des étiquettes attribuées à partir de nouveaux repères (ceux du pays de destination) qui, dans la plupart des cas, ne considèrent pas, ou très peu, la précédente socialisation.

3 LA CONSTRUCTION DE SOI CHEZ LES MIGRANTS LATINO-AMÉRICAINS

Si la construction de soi devient parfois violente et complexe pour les migrants, ce n'est pas dû au changement de culture, à un éloignement du pays d'origine ou à l'obligation d'apprendre une nouvelle langue. D'après Henri Vaugrand (2012, p. 6), s'il y a une tension entre la culture de base et celle du nouveau pays, c'est plutôt parce que le migrant est perçu comme « un choisi, un être vierge de culture qui devrait arriver dans notre beau pays pour en adopter *illico* les valeurs en laissant dans son pays d'origine celles qui ont fondé sa personnalité même »².

Le conflit semblerait être commun à tous les immigrants dont la culture d'origine est éloignée de celle du pays de destination, soit par la langue, la religion ou autre – cas de figure assez fréquent dans les migrations sud-nord. Comme j'essaierai de le montrer dans cet exposé, les migrants latino-américains installés en France ne sont pas épargnés par cette réalité, particulièrement les femmes, pour qui l'intégration dans le nouveau pays semble être plus pénible.

Dans un premier temps, cette différence de genre peut s'expliquer par le fait que, avec la migration, les femmes voient leur statut social se dévaluer beaucoup plus que celui des hommes. Si les migrants perdent la position sociale qu'ils avaient dans leur pays d'origine, après une période d'ajustement, bon nombre d'entre eux arrivent à retrouver dans le pays de destination un statut semblable à celui qu'ils avaient avant la migration. Pour les migrantes, cette situation est beaucoup moins fréquente : elles sont le plus souvent condamnées à avoir une présence irrégulière sur le marché de travail et pendant plus longtemps que les hommes. De plus, la reconversion professionnelle est le seul moyen d'échapper à la catégorie de « femme au foyer ». Une situation qui atteint aussi les migrantes hautement qualifiées et qui possèdent des diplômes universitaires (AVALOS, 2013).

S'il est vrai que ces identifications du monde social sont un moyen pour que l'individu « se sent exister en tant que *personne*, dans tous ses rôles et toutes ses fonctions, (pour qu'il) se sent accepté et

² Les italiques dans la citation sont d'origine.

reconnu comme tel par autrui »³ (VASQUEZ, 1982, p. 76), il est clair que la disqualification et le manque de travail ont un impact négatif plus fort pour les femmes que pour les hommes en situation de migration. Au-delà de la perte d'un statut social valorisé, le problème dans la construction de soi est essentiellement le manque des repères qui existaient auparavant. D'où le besoin de se lancer dans une quête de nouveaux indices, de nouvelles références afin de reconstituer sa subjectivité.

A partir des enquêtes menées auprès d'une vingtaine de migrantes et migrants latino-américains installés en France, trois démarches liées à la reconfiguration du soi ont été identifiées : l'exacerbation des traits culturels « d'origine » face au nouveau statut de migrant, la minimisation de la culture d'origine et le 'syndrome de la Malinche' (l'illusion du métissage).

a. L'exacerbation des traits culturels « d'origine »

Comme on l'a déjà dit, afin de se sentir exister en tant que personnes, les individus ont besoin d'avoir une pleine reconnaissance sociale de leurs rôles et leurs fonctions. Quand cette reconnaissance n'existe pas, notamment dans le cas de la migration, les sujets sont obligés de puiser dans leurs ressources les plus stables et les plus profonds : les traits culturels constitués au sein de la société d'origine. Il est important de souligner que ces marques « d'origine » ne correspondent pas nécessairement à « l'identité nationale » des migrantes ou des migrants, dans le cas où une telle identité existerait vraiment. Dans la plupart des cas, l'attribution de traits *de nationalité* est faite par la société du pays de destination, sans prendre en compte les différences qui peuvent exister entre migrants provenant d'un même pays, et en les attribuant des traits homogénéisateurs qui ne sont pas valables pour tous les cas qu'ils essaient d'uniformiser. En même temps, une telle homogénéisation risque d'exclure les individus qui ne rentrent pas dans l'identité que la société d'accueil impose aux migrants.

Cela a été le cas lors de l'année du Brésil en France, en 2005, d'après le récit de l'une des interviewées :

³ Les italiques dans la citation sont d'origine.

Diana : *exemple, exemple de discrimination culturelle. Il y a eu l'année du Brésil en France. Donc, à Limoges, ils ont fait venir des métisses des écoles de samba. Elles sont magnifiques, splendides, des cheveux bien... avec tout, le corps... il y en avait quatre. Et il y a un photographe qui dit : 'alors les Brésiliennes, vous venez pour la photo'. Donc moi, 'la, la, la, j'y vais, je suis Brésilienne'. Il dit, 'non, non, non, pas vous'. (Diana) 'Pourquoi pas ? Je suis Brésilienne, moi, je suis Brésilienne'. (Photographe) Ah, non, non, non.*

Amanda : *Non ! (rires)*

Diana : *Et moi je suis là. Je dis : 'alors, qui suis-je ? Je suis pas Française...'*

Amanda : *t'es pas Brésilienne.*

Diana : *je peux pas être Brésilienne. Tu vois? C'est vraiment humiliant. (Entretien de groupe, janvier 2013).*

Comme Diana le dit un peu plus tard dans l'entretien, les Français ont un cliché de la femme brésilienne : « les cheveux ébouriffés, la peau mate, métisse, bien galbée et avec des fesses ». Elle, blanche, avec les cheveux lisses et peu galbée, ne rentre pas dans ce schéma. Diana n'est pas Française, du moins, pas de souche, son accent ne ment pas, et même si ce n'est que symboliquement, on *lui enlève* aussi le droit d'être Brésilienne. Cet exemple montre une double exclusion : d'un côté, un voile invisible mais bien réel qui est posé sur les immigrés pour leur rappeler que, quoi qu'ils fassent, celles et ceux venus d'ailleurs restent des étrangers. De l'autre côté, si l'apparence d'un immigrant ne correspond pas à celle que la société d'accueil se fait de son pays, elle peut le trouver *illégitime*. En conséquence, si d'après le récit de Diana, en France on pense au Brésil comme un pays métissé, ceux qui ne correspondent pas à cette image seront probablement écartés.

Cette impossibilité ou difficulté à se sentir vraiment intégrés dans la société française est évoquée par plusieurs des migrants interviewés. Diana le dit très clairement :

Attends, je suis arrivée, je parlais très bien le français, j'avais la nationalité française, j'étais Française, j'avais des enfants français. C'est-à-dire... je n'étais pas... quelqu'un qui tombe par hasard. J'avais des liens, avec la culture française, avec le pays, les amis et tout ça. Je suis arrivée, en 96 à Limoges, et je suis entrée en rupture sociale complète et totale, j'étais complètement seule, seule, seule. Je disais, 'bon, je vais inviter les parents de l'école des enfants'. Les enfants venaient, pas les parents. Je disais, 'c'est pas

possible. 'Mais non, mais venez, venez chez moi. Il y en a une... C'était 'bonjour', « bonjour », 'au revoir', « au revoir ». Non, vous êtes toujours l'étrangère. Vous êtes toujours l'étrangère, eh ? (Entretien de groupe, janvier 2013).

Diana a appris le français très jeune et le maîtrise bien. Elle s'est mariée avec un Français en 1975, ils ont fait des séjours réguliers en France pendant vingt ans, jusqu'au moment où ils ont quitté le Brésil pour s'installer en Limousin. Pourtant, Diana peine pour être intégrée dans la société française. Comme on peut le constater, le conflit identitaire de cette femme est essentiellement le fait de ne pas être reconnue comme Française, mais en même temps de se voir exclue de sa culture d'origine parce qu'elle ne rentre pas dans le modèle que son pays d'adoption se fait des Brésiliennes.

Amanda, une autre Brésilienne, a été l'objet d'injures racistes à cause de sa peau mate et de ses cheveux ébouriffés. Bien que mariée à un Français depuis plus de vingt ans, son apparence lui joue des mauvais tours. Sans un diplôme valable en France, elle enchaîne les petits boulots, avec des expériences parfois désagréables. Comme lorsqu'elle était sauveteuse dans un lac en Corrèze, où elle a eu une dispute avec un vacancier ivre qui ne surveillait pas son fils lorsqu'il jouait dans l'eau. Au moment où Amanda l'interpellait, l'homme est devenu très violent :

Amanda : *'L'homme était saoul, et il me dit : 'Quoi ?? Vous, là !!'. Moi, je dis, 'bon, on se calme. Vous allez voir, parce que je vais appeler la police'. Il s'acharnait vers moi. Il commençait à me narguer, j'ai dit, 'je vais appeler les gendarmes'. Mais je ne savais pas qu'il était le fils du maire. Donc, à la voisine, il dit, 'ce n'est pas une négresse et un vacancier qui va m'emmerder chez moi'.*

Gisela : *ah, mais moi, fils du maire, fils du président de la république, moi je penserais à toi, tu vois ? Parce que...*

Amanda : *du coup, j'ai dit, 'bon, je laisse tomber, il était saoul...'. En plus, le gendarme a pris parti pour lui, il lui a dit, (à l'agresseur) 'ne t'inquiètes pas'. Et puis il m'a dit : 'S'il vient demain, vous dites rien, vous laissez tranquille...'. C'est là que j'ai répondu (aux gendarmes), 's'il tape ma gueule, vous verrez d'où ça vient'. (Entretien de groupe, janvier 2013).*

Tout comme Diana, Amanda est *privée* de ses origines brésiliennes. Avec sa peau mate et ses cheveux ébouriffés, elle est souvent perçue comme une immigrante venue du Maghreb. L'explication du racisme

qu'Amanda subit ne se trouve pas seulement dans son physique, c'est surtout à cause des origines qu'on lui attribue à tort, dans la mesure où elle est identifiée comme faisant partie des populations avec lesquelles il y a une certaine tension en France, en raison du passé colonial et d'une migration que certains considèrent comme *dangereuse*. « De nombreux groupes sont victimes de rejet, de stigmatisation qui s'apparentent au racisme alors qu'il n'y a pas de racisme directement en jeu, mais un problème de différence culturelle et d'inégalités sociales » (WIEVIORKA, 2012, p. 10).

Face à un tel rejet, et convaincus qu'en tant qu'étrangers ils auront toujours une place inférieure dans la société d'accueil, certains migrants semblent développer une valorisation exacerbée de la culture d'origine. Une démarche qui entre en concurrence avec l'intégration dans le pays de destination, le plus souvent comme une démarche de bi-culturalisme mais, dans certains cas, en dépit de la culture de la société d'accueil. Les référents culturels d'ailleurs sont idéalisés pour reconstituer une estime de soi que l'expérience migratoire a mis en péril. On est toujours et avant tout de 'chez soi', peu importe la nationalité indiquée sur le passeport ou la carte d'identité, comme l'explique une Colombienne qui habite depuis plus de trente ans en France:

J'ai la double nationalité, mais jamais je ne renoncerai à la nationalité colombienne, dans aucun cas. Si je devais choisir, même maintenant, à ce stade du jeu, je choisirais la nationalité colombienne. Je suis Colombienne et je me sens profondément Colombienne. (Vicky, juin 2012).

b. Minimisation de la culture d'origine

Néanmoins, la mise en avant des traits culturels d'origine n'est pas la seule démarche d'adaptation de soi suite à une expérience migratoire et à l'immersion dans une culture différente de celle que l'on a connue. La minimisation de la culture d'origine, ou plus précisément, l'assimilation culturelle (TRIBALAT, 1996), peut aussi avoir lieu dans un but de préservation du soi. Bien que dans l'absolu on peut être d'accord pour dire que toutes les cultures ont la même valeur, les migrations secouent cette idée et donnent lieu à des rivalités, parfois violentes, entre les cultures d'origine et celle de la société d'accueil.

Pour éviter le déchirement intérieur et ne pas se débattre entre deux cultures, certains migrants optent pour *embrasser* la culture du pays de destination, culture dominante par rapport à celle dans laquelle ils ont grandi. De plus, la revendication d'une culture qui n'est pas celle du pays où l'on migre, peut être perçue comme contraire, dans le cas de la France, à la République et à ses valeurs :

Puisque le modèle républicain ne considère pas le maintien des cultures d'origine, même de façon adaptée ou recréée, il est logique que ce modèle soit profondément hostile face aux groupes et communautés basés sur la culture de l'immigrant. En plus d'être un danger pour le succès du processus d'acculturation, l'existence de groupes spécifiques peut affaiblir la loyauté à la République⁴. (TORRES, 2004, p. 64).

Ce choix d'assimilation à la culture de la société d'accueil est surtout fait par les migrantes et les migrants qui ne subissent pas une dégradation du statut socioprofessionnel qu'ils avaient avant l'expérience migratoire. Dans le cas des populations d'origine latino-américaine, l'assimilation culturelle est plus fréquente chez les hommes. Cela peut s'expliquer, en partie, par le fait que même dans les cas où ils se retrouvent au bas de l'échelle sociale quand ils arrivent au pays de destination, cette situation ne dure pas longtemps, contrairement aux femmes. L'assimilation culturelle serait même une stratégie qui permettrait de retrouver un emploi semblable à celui que les migrants avaient dans leurs pays d'origine.

Pour ce qui est de la langue, à conditions égales, il ne semblerait pas y avoir de différence entre hommes et femmes pour apprendre les bases du français. Cela ne se fait pas en dépit de la langue maternelle, pratiquée quotidiennement dans le contexte familial, mais comme une priorité. Les migrants latino-américains sont très conscients que l'insertion sociale et professionnelle passe d'abord par la langue. Par contre, on constate une différence dans les rapports qu'hommes et femmes entretiennent avec d'autres migrants de la même aire géographique. Tandis que les femmes cherchent l'interaction avec d'autres *latinos*, les hommes préfèrent, dès leur arrivée en France,

⁴ Traduit par nos soins.

interagir et nouer des relations avec les Français. Pour eux, ce choix paraît très important dans leur processus d'assimilation.

Au début je cherchais d'autres Latino-américains à Bordeaux, à l'université je rencontrais pas mal de gens. Ça me manquait de parler espagnol, le contact qu'on a avec les autres, la proximité physique que les Français n'ont pas. Mais au même temps c'était dur, parce que moi je suis ici pour le long terme, et les amis latinos que je me faisais n'étaient que de passage, après ils rentraient dans leurs pays et je restais seul à nouveau. Ça a été le plus difficile pour moi. Maintenant je préfère ne pas me faire des amis étrangers à l'université parce que je sais qu'ils vont repartir. Bien sûr que j'en ai, mais ce ne sont pas des étudiants, ce sont des personnes établies en France. J'ai par exemple une amie argentine que je vois de temps en temps, mais c'est différent. On partage d'autres choses, on a une vie en France. (Leonardo, septembre 2012).

Le problème, souvent, même dans le cas des Sud-américains, c'est que, quand ils viennent ici, ils essaient de vivre en communauté. Le problème de vivre en communauté c'est qu'on ne s'intègre pas, on ne sait pas comment s'intégrer. On n'apprend pas à parler français non plus, le français qu'ils parlent (les Sud-américains) est très mauvais. [...] Après, pour l'intégration, les papiers ont commencé à arriver : un petit boulot, un autre, et après on a commencé à demander des coups de pouce, mon ami avait beaucoup de contacts. Sincèrement je ne l'ai pas très mal vécu (le processus d'intégration) parce que Francis connaît beaucoup de gens. Si tu connais des gens ils peuvent t'aider, te donner la main, mais quand tu connais personne... quand tu connais personne, c'est compliqué. (Malco, novembre 2013).

On peut dire, à partir de ces témoignages, que les hommes réagissent assez rapidement pour se remettre du déclassement souffert avec la migration. Ils semblent se rendre compte qu'il faut, le plus vite possible, créer des liens avec la société d'accueil et maîtriser la nouvelle culture, afin de comprendre les modes de fonctionnement locaux. Un processus qui n'est pas toujours simple et qui va, parfois, à l'encontre de ses propres racines qu'il faut laisser de côté ou les montrer le moins possible.

c) Le syndrome de la Malinche ou l'illusion du métissage

La Malinche, une femme nahua qui a joué un rôle important dans la conquête du Mexique, était interprète et conseillère d'Hernán Cortés. On dit aussi qu'elle fut sa maîtresse et qu'ils ont eu un fils. Dans le Mexique contemporain, la Malinche est une figure populaire qui représente différents aspects contradictoires: elle symbolise à la fois la trahison, la victime consentante, mais aussi la mère symbolique du peuple mexicain moderne, puisque son fils était le mélange de deux civilisations complètement différentes.

Si j'utilise cette métaphore, c'est pour mieux cerner cette troisième démarche que semble être mise en place par certains migrants pour surmonter les troubles identitaires que l'expérience migratoire amène chez eux. Bien qu'ils ne cherchent pas à revendiquer leur culture d'origine dans un nouveau pays, ils ne font pas non plus une abstraction totale de leurs racines au profit d'une nouvelle culture à laquelle ils adhèrent. Loin des extrêmes, l'intention est de trouver dans le nouveau contexte, des éléments d'ancrage, des repères de la culture qu'on connaît afin de pouvoir s'adapter et s'intégrer à une société avec d'autres us et coutumes. Une fois de plus, cette démarche paraît plus récurrente chez les femmes que dans le cas des hommes originaires d'Amérique Latine.

Les nouveaux repères semblent être des ponts pour faire le lien entre les deux cultures, comme le dit Rosy, une Mexicaine arrivée en Limousin en 1980:

Je savais que c'était l'Europe, que c'était différent. Mais, je suis arrivé ici et j'ai rencontré la famille de mon mari, une famille qui est comme la notre (comme la famille mexicaine). Il y avait tant de coïncidences avec cette famille ! Des coïncidences que je ne connaissais pas avant. La mère de mon mari est morte la même année que la mienne, je suis née aussi un 27 juillet, comme elle. Des choses que... comme si c'était une deuxième famille, sans le vouloir. La mère de mon mari était orpheline et elle a été élevée par d'autres gens, comme le travail que je fais avec ces enfants qui ne sont pas les miens. C'est comme si je retournais à un endroit que... je sais pas, comme si je devais venir ici ! C'est pour ça que, jamais, rien n'a été compliqué pour moi ici. (Rosy, juin 2012).

Rosy ne connaissait pas la France avant de se marier, et pourtant, elle insiste sur le fait que, dès son arrivée, elle se sentait comme *chez*

elle. Les ressemblances entre sa famille au Mexique et la famille de son mari, une famille qui est devenue la sienne, semblent être le déclic pour que le passage à une nouvelle culture puisse se faire dans les meilleures conditions. Cela est aussi vrai pour l'apprentissage de la langue :

Au début, quand on est arrivés, on habitait chez ma belle-sœur, avec ses enfants. Et donc, mon mari m'a dit qu'il ne parlerait plus espagnol, que je devais faire l'effort de communiquer en français avec eux. Et je me suis dit, 'il faut le faire tout de suite !'. Les enfants de ma belle sœur me disaient, 'la table, la chaise'. Et comme ça, tout de suite j'ai commencé à parler français. (Rosy, juin 2012).

Dans d'autres cas, ce métissage peut prendre des formes un peu bizarres, comme lorsqu'on réagit à des situations de tous les jours mais à l'inverse de ce que font les locaux. Un croisement de cultures qui peut étonner:

Au Chili je suis Française et en France je suis Chilienne. Je crois que c'est le principal problème pour les personnes qui ont quitté leur pays pour aller vivre dans un autre. Quand je suis en vacances au Chili, beh, après deux ou trois jours je parle comme eux, personne ne remarque rien. Mais quand on commence à discuter, de la situation, des problèmes, ou de n'importe quoi. Là, je me rends compte que, là-bas, je ne suis pas Chilienne, mon identité n'est pas entièrement chilienne. Dans ma façon de penser, dans le regard que je porte sur les choses, je suis plus Française. Et quand je suis ici, en France, face à une situation à peu près pareille, ou même s'il s'agit d'une autre situation, je réagis plus comme Chilienne ! (Favia, novembre 2012).

Au-delà des aspects subjectifs, l'assimilation de deux cultures peut chercher aussi à s'exprimer dans les projets professionnels, même si ces projets restent la plupart du temps au niveau des idées:

Je voudrais faire quelque chose en lien avec le Mexique, quelque chose... le Mexique et la France. Ça fait longtemps, et je pense que ça marcherait, mais personne ne croit à ça. Je voudrais vendre de l'artisanat mexicain, parce qu'ici il n'y a pas, ici ils vendent des babioles, des babioles qui ne sont pas... Ils ne vendent pas des produits de qualité. J'aimerais amener des produits du Mexique, des vases, de l'artisanat... J'ai ça dans la tête. Alors, je me dis, si j'y vais l'année prochaine, je vais visiter le marché là-bas, au Mexique, avec mes cousines, je sais pas, dans des endroits où ils vendent de l'artisanat. Voir ce que je peux faire avec. (Rosy, juin 2012).

4 LES MIGRANTS LATINO-AMÉRICAINS ET LEUR INTÉGRATION EN FRANCE

Qu'on le veuille ou non, la migration fait partie de notre vie quotidienne, et son élan ne montre, pour l'instant, aucun signe de fatigue. Dans ce contexte, une attention particulière sur les logiques des processus migratoires, de plus en plus nombreux et massifs, est plus que nécessaire. L'intégration, dernière étape de ce processus, constitue son principal enjeu.

Comme cela a été exposé ici, les questions identitaires sont au cœur du processus migratoire, aussi bien pour la société d'accueil que pour les différents groupes de migrants. Dans le cas de l'intégration, la question de l'identité se pose parce qu'elle implique forcément un bouleversement culturel. Cela est vrai dans les cas où il existe une franche opposition entre la culture d'origine et celle de la société d'accueil. Mais aussi quand il s'agit de civilisations avec une *proximité culturelle*, attribuée plus souvent à tort qu'à raison, comme dans le cas de la France et de l'Amérique Latine.

Si les Latino-américains semblent être facilement assimilables et proches de la culture occidentale en raison de la colonisation espagnole, il est aussi vrai que cette proximité n'est pas libre de conflit quand il s'agit de s'adapter, de s'intégrer à une culture autre que la sienne. Certains aspects sont en principe moins faciles à gérer pour les femmes : l'identité socioprofessionnelle étant plus dévaluée que dans le cas des hommes. Mais il faut tenir compte que ce manque apparent de problèmes identitaires pourrait tout simplement rester à l'ombre, dans la mesure où les hommes expriment beaucoup moins leur subjectivité, qu'ils ont une vie sociale plus intense que les femmes, et que leurs trajectoires professionnelles (celles des hommes) restent plus stables après une expérience de migration.

5 FAIRE DE L'INTÉGRATION OU DE L'ASSIMILATION?

L'intégration est considérée, dans la plupart des approches en sociologie de la migration, comme un processus par lequel les individus et les groupes d'une société accèdent aux ressources économiques, culturelles, sociales et politiques du pays de destination, sans

nécessairement renoncer aux cultures et aux valeurs de leurs pays d'origine.

La vraie intégration implique à la fois société d'accueil et immigrés. Dans aucun cas l'intégration ne peut être conçue comme une subordination totale des migrants à la culture du pays d'accueil. Ce ne sont pas seulement les migrants qui sont à intégrer, c'est l'ensemble de la société qui doit, elle-même, s'intégrer dans ce nouveau processus. Cette démarche implique l'abandon d'une perspective de l'immigration en termes de relations d'inégalité entre un sujet national qui intègre et un étranger qui est à intégrer. L'intégration devrait être conçue comme un échange dans lequel chacun garde son identité, tout en l'ouvrant à de nouvelles perspectives qui, loin de l'appauvrir, l'enrichissent.

C'est dans ce sens que Windisch considère qu'il n'y a pas de politique d'intégration des migrants sans politique simultanée d'intégration nationale : « L'intégration n'implique ni tolérance aveugle de la part des autochtones ni une soumission totale des migrants. Ce que l'on demande, c'est un esprit d'accueil de la part des uns et une volonté d'adaptation de la part des autres » (WINDISCH, 2000, p. 49).

RÉFÉRENCES

AVALOS, J. *Títulos profesionales e inserción laboral de migrantes latinoamericanos en Francia*. Un círculo vicioso. En : SYMPOSIUM INTERAMERICAIN DE LA RECHERCHE ETHNOGRAPHIQUE EN EDUCATION, 13., sep. 2013, Los Angeles, *Anais...* Los Angeles : UCLA, 2013.

BOURDIEU, P. *Le sens pratique*. Paris : Minuit, 1980.

BRUBAKER, R. ; COOPER, F. Más allá de la "identidad". En : WACQUANT, L. (Dir.). *Repensar los Estados Unidos : para una sociología del hiperpoder*. Barcelona : Anthropos Editorial, 2005. p. 178-208.

GIDDENS, A. *Modernidad e identidad del yo*. El yo y la sociedad en la época contemporánea. Traduction J. Gil Aristu. Barcelona: Ediciones Península, 1997.

KAUFFMAN, J-C. *L'invention de soi*. Une théorie de l'identité. Paris : Armand Colin, 2004.

MACKENZIE, W. *Political identity*. New York : Penguin Books, 1978.

MARTUCCELLI, D. *Grammaires de l'individu*. Paris : Gallimard, 2002.

TAYLOR, C. *Sources of the Self: the making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

TORRES, F. De la asimilación al pluralismo. Inmigración y gestión de la diversidad cultural en las sociedades contemporáneas. *Arxius de Ciències Socials*, Valencia, ES, n. 11, p. 61-87, 2004.

TRIBALAT, M. *De l'immigration à l'assimilation*. Enquête sur les populations d'origine étrangère en France. Paris : La Découverte, 1996.

VASQUEZ, A. Des troubles de l'identité chez les exilés? Amérique Latine. *Réseau d'information sur les migrations internationales et les relations*, Centre de Documentation – REMISIS, Paris, n. 82, p. 76-87, 1982.

VAUGRAND, H. *Multiculturalisme, métissage et démocratie* (Ed.). Paris: L'Harmattan, 2012.

WIEVIORKA, M. Différences culturelles et démocratie. En : VAUGRAND, H. *Multiculturalisme, métissage et démocratie*. Paris: L'Harmattan, 2012. p. 09-33.

WINDISCH, I. *Immigration : Quelle intégration ? Quels droits politiques ?* Lausanne : Editions L'Age d'Homme, 2000.