



HAL
open science

L'étreinte de l'origine

Marc Breviglieri

► **To cite this version:**

Marc Breviglieri. L'étreinte de l'origine: Attachement, mémoire et nostalgie chez les enfants d'immigrés maghrébins. *Confluences Méditerranée*, 2001, vol. 4 (n°39), pp. 37-47-29. hal-01578009v2

HAL Id: hal-01578009

<https://hal.science/hal-01578009v2>

Submitted on 22 Jun 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

L'étreinte de l'origine

Attachement, mémoire et nostalgie chez les enfants d'immigrés maghrébins

Marc Breviglieri

Comment ne pas être frappé par le lien qui continue à enserrer les enfants d'immigrés maghrébins dans leurs origines ? Ce lien est complexe, jusqu'à un certain point paradoxal. Ils ne feront jamais que passer furtivement dans ce pays, ce lieu d'origine, le temps d'un éphémère été, édifiant un rapport fragile mais toujours intime car s'y recollent les morceaux d'une séparation familiale, s'y soignent parfois les plaies d'un profond déracinement. Nous voudrions ici questionner ce passage, dire, surtout, qu'il s'effectue également par le moyen de la parole. Parole étreinte par l'origine, passant par la plainte, le souvenir, la revendication ou la provocation, parole qui, nous semble-t-il, donne à réfléchir sur une réalité sensible de l'immigration¹. A entendre ces jeunes gens, quel espace du monde maghrébin se dessine-t-il ? Où mène cette parole touchée par les origines : vers une grammaire rigide de l'identité, un multiculturalisme, une idéalisation de la mémoire intime des parents ?

Ces enfants d'immigrés, ces Français d'origine maghrébine, ont toujours vécu hors de cette terre ancestrale, ont majoritairement refusé le projet de retour de leurs parents et ignorent

beaucoup de l'histoire que porte cette terre. Ils n'ont pas la «conscience d'être immigrés», au sens où, pour eux, ne se posent ni la question du pourquoi de l'être-là (qui suppose un projet d'émigration), ni la demande concernant le droit d'être-là (qui suppose un projet d'intégration par appartenance à la communauté nationale). S'est estompé aussi l'affront brutal d'une communication rendue difficile par une langue mal maîtrisée, stigmatisée par un irréparable

accent. Et, s'ils ont les moyens de se dire citoyens français, la volonté de porter des projets politiques ou économiques, le choix de dénoncer l'institution et de constituer le bien commun, tout cela ne semble jamais suffisant pour comprendre de quoi est fait cet attachement au lieu des origines, à qui se donne, pour le coup, le sentiment d'appartenance, et où se porte, pour finir, leur identification communautaire².

Pour pouvoir donner des éléments de compréhension concernant cette émotion diffuse qui continue d'attacher, nous allons regarder de près ce qui ressort des données narratives issues de conversations enregistrées. Nous verrons combien cette émotion s'articule à une mémoire intime et partagée entre proches, prenant place dans un lieu propre : l'espace habité, la demeure familiale, la maison du bled. Mais insensiblement, nous serons amené à dépasser cette expérience vive de «*l'inscription dans ce support matériel, l'espace habité*» (Ricœur, 2000). Nous la dépasserons au regard de ce croisement des sens qui régulièrement paraît au détour des récits, et qui présente, arrimé au souvenir de la pure expérience corporelle de l'habiter, le sentiment d'une communauté partagée dans la tradition et l'énonciation d'une conviction religieuse ou patriotique.

Ce chiasme entre l'habiter et la communauté n'est pas sans importance pour saisir comment se constituent verbalement les mises en valeur, parfois menaçantes quand pointent les figures du chauvinisme ou du fondamentalisme religieux, de l'origine. Comment cette référence à l'habiter entretient-elle un discours d'ordre plus général sur la nation et les fondements de la société ? Cela importe aussi lorsque l'on considère une troisième question, dont, cette fois, on ne peut plus dire qu'elle n'affecte que la seule génération des immigrés car elle regarde également leur descendance. Cette question porte sur le qui de l'être-là. Or, ce dernier ne saurait s'épuiser à n'être ni le *il* qui appelle la mise en catégorie identitaire (il est français ; il est musulman; il est berbère ou arabe...), ni le *je* qui réduit la personne au sujet autonome capable de projets individualisés. Jamais totalement seul en son existence (comme un pur *je*) ou réductible à une transcendance catégoriale (comme un *il* absolu), le *qui* de l'être-là se définit aussi par le monde proximal qui l'entoure. Il s'origine ainsi, et tout à la fois, dans ses dépendances relationnelles, ses ancrages affectifs, ses manières propres et familières de manier les choses et d'aimer ses proches, son enracinement charnel dans un lieu habité où chacun des éléments précédents peut s'établir à demeure (Breviglieri, 1999). Parce

que ces dimensions plurielles du *qui* s'entrelacent, qu'elles sont inséparablement données dans une appréhension globale de la personnalité, il semble nécessaire, pour réfléchir sur les clôtures de l'origine et ses mises en valeur variées (nostalgiques, patriotique, ethnique...), de ne pas perdre de vue l'expérience habitante du monde familial et la mémoire intime qui s'y rapporte.

Là où puisent les racines de l'attachement

A travers ces conversations anodines concernant les origines, la dimension de l'habiter surgit continuellement et sans réserves. La demeure est une mémoire (Pezeu-Massabuau, 1999). Elle tient suspendues à elle les histoires qui accaparent le souvenir (principalement, pour ces enfants issus de l'immigration, un souvenir de vacances, parfois un souvenir transmis concernant la parenté). Inscrit dans la demeure, le corps, quant à lui, se souvient combien et comment il habite ; il s'en trouve affecté depuis sa naissance. C'est en cela que l'habiter touche aux profondeurs de l'origine, car il reste une matrice essentielle d'expériences sensibles, où surgissent les évidences de la proximité et l'impression de baigner dans un monde familial : côtoyer ses proches et non avoir à se socialiser, installer son corps dans la routine des activités quotidiennes, se laisser vivre plutôt qu'affronter le monde, privilégier le soin au souci, etc. Le souvenir de l'espace habité contient donc une tonalité phénoménale essentielle, une dimension corporelle-affective toujours déjà-là et dans laquelle vient puiser un attachement primitif.

Nous pourrions envisager cet attachement premier à l'espace habité sur la base de trois éléments constitutifs, mais qui, d'une part, ne sont pas accessibles au même niveau de conscience et, d'autre part, s'ouvrent différemment sur le format linguistique et argumentatif de la mise en valeur. Le premier élément concerne une intuition de sécurité ontologique où se nourrissent l'assurance du maintien de son identité en un lieu propre et la confiance dans la convenance d'un agir intime et routinier dans un environnement familial. Le second s'éclaire d'une impression d'appartenance réciproque (avoir pour soi et dépendre de). Il se traduit, concrètement, par la récurrence, des «retours» au pays ou par le fait que le *là-bas* habité se prolonge ici et verbalement par l'usage excessif d'adjectifs et de pronoms possessifs donnant cette illusion de propriété («*mon village, ma maison, mon pays*», «*les miens : ceux du bled*»)³ Enfin, le troisième élément correspond à l'élaboration

discursive d'une éthique et d'une esthétique de l'attachement – il s'agit là d'une mise en valeur des origines.

Au travers des évocations, l'habiter se laisse décrire comme un ensemble maintenu de liens d'attache, noués dans l'épreuve d'une expérience partagée et attestée au fil du temps. Il témoigne d'un ensemble de phénomènes dans la fidélité et la constance de leur avènement. En cela s'éveille une valorisation éthique, désignant la capacité des êtres à se maintenir comme une présence fidèle, à savoir entourer d'une attention, à s'offrir à demeure pour autrui. Sur un autre plan, voir la beauté d'un être ou d'un lieu proche, c'est mettre en avant l'accueil qu'il nous a toujours réservé. L'attachement semble comparaître à la croisée d'une rencontre entre une appréciation esthétique et une visée éthique.

L'essai de Gaston Bachelard intitulé *La poétique de l'espace* a grandement contribué à faire prendre conscience de la dimension non strictement utilitaire de la maison. Cet espace, dit-il, ne fait pas que nous maintenir dans une sécurité d'être ; il convoque aussi, au plus haut point, l'imagination : «*pour éprouver, à travers tout notre âge, notre attachement à la maison natale, le songe est plus puissant que les pensées*».

Le mécanisme de la nostalgie

La nostalgie n'induit pas l'identification précise d'un être absent; elle reste floue et ne se décèle que dans la perception sensible du manque affectif et du sentiment d'éloignement. A cet égard, et si l'on considère la genèse du concept de nostalgie forgé pour entrer dans le vocabulaire de la nomenclature médicale, on relève que sa délimitation est toujours restée incertaine (Starobinski, 1966). Il s'entend généralement comme «*un trouble résultant de l'éloignement du milieu accoutumé*», mais les thèses divergent dès lors qu'il convient de déterminer la nature de ce milieu : ceux qui sont atteints souffrent-ils de «*n'avoir jamais auparavant quitté la maison familiale*», ne pouvant «*oublier les soins dont les entourait leur mère*», ou bien est-ce «*l'aire de la patrie*» qui vient à faire défaut, ou encore ne sont-ce pas des causes physiques, par exemple une «*question de pression atmosphérique différente, qui détériorent la santé y compris morale des victimes*» ?

Une autre façon de dire l'indéterminé de ce tourment consiste à remarquer que son expression déborde les mots et s'ajuste davantage au chant qui libère le sentiment et le fait vibrer dans la voix. La mélodie se donne d'une manière singulière à la nostalgie : libre à

chacun d'y trouver un «signe mémoratif», c'est-à-dire «une présence partielle qui nous fait éprouver, avec douleur et délice, l'imminence et l'impossibilité de la restitution complète de l'univers familier qui émerge fugitivement hors de l'oubli» (Starobinski).

La forme objective minimale que présente ce là-bas de l'évocation nostalgique paraît dans l'opposition du plein et du vide. Notons qu'elle ne soumet en l'état aucune connotation politique ou religieuse. Elle se place, d'un côté, dans l'intensité de l'éprouvé, soit dans un espace habité, un lieu plein de prises, offert au toucher continu de la main, mobilisant et sensible à la fois. Ce lieu contraste avec le vide qui sépare l'ici du là-bas, ce vide qui éloigne et met hors de portée, cet «inhabitable abîme», ce «désert», ce «lieu du rien», peut-être «l'angoisse que porte la mer» (Desanti, 1997). S'il jaillit de ce plein une constellation de souvenirs, ceux-ci ont la trace d'un regret : tel est le mécanisme de la nostalgie. Le regret déplace à son tour une structure évaluative ; il suppose une préférence. Etant donné que le plein de l'objet regretté est principalement un univers familier, et puisque la familiarité donne l'illusion de la propriété, alors nous pouvons mesurer cet «objet approprié» à l'aune d'une loi économique fondamentale : toute propriété suppose une mise en valeur d'elle-même, la valeur étant rapportée à un espace de comparaison. Le vide est dévalorisé au regard du plein. Et l'objet du regret surgit potentiellement de deux manières différentes. Soit il est regret du passé intime ; il demeure accroché à la dimension strictement personnelle de celui qui l'énonce ; soit il est regret d'une chose idéale que l'on n'a pas eue, et alors il transcende la singularité du souvenir pour l'articuler à une opinion (publique) ; il suggère l'extension du lieu de l'habiter à des domaines où vivent des communautés plus larges.

L'origine pensée comme territoire

Envisageons désormais comment ce qui paraît en premier lieu dans les conversations sur les origines, à savoir l'expérience corporelle d'un monde familier et habité, peut trouver à s'étendre dans un discours agencé à l'échelle plus vaste de la communauté des hommes. Qu'est-ce qui, de cette expérience, trouve à se dire dans la représentation de la société native, dans l'expression du sentiment national, dans la référence à la communauté religieuse, puis pourquoi des brèches s'ouvrent-elles dans des postures plus radicales : la vision ethnocentrée, l'engagement patriotique ou la conviction fondamentaliste ?

Le mécanisme induit par le sentiment nostalgique délimite, tout en suggérant l'ancrage corporel dans un espace habité, un objet du regret mis en avant dans sa grandeur. Cette grandeur prendra la forme qui nous intéresse, celle où le regret se fixe sur une dimension communautaire, à partir du moment où l'habiter sera rendu par sa fonction de refuge qui englobe et exclut simultanément. Ce qui protège et rassemble à la fois c'est cet espace clos qui peut recouvrir un ensemble notionnel identique, selon qu'il dérive de la maison familiale ou de la communauté politique ou religieuse. Pour entrevoir cette association comme une extension qui part de la plus simple expérience corporelle habitante vers des ensembles collectifs de large portée, il nous faut nous placer au ras des conversations ordinaires décrivant le fonctionnement de la maisonnée. Or, la conception de la communauté peut se deviner au travers du contraste qui divise l'intérieur serein de la maison (convivial et prévisible grâce au règne des traditions) et son extérieur (indéterminé et menaçant, prenant couramment la figure de l'inquiétant étranger). L'intérieur représente ce territoire auquel on appartient et que l'on défend des corps étrangers en s'unifiant. Voilà aussi comment se constituerait le sol national.

Dans les conversations, la mise en valeur de l'origine se fait en deux mouvements. L'un reflète un *nous* et sa mise en tension face aux éléments qui lui sont extérieurs et qui le circonscrivent en mettant à l'épreuve sa frontière propre. L'autre esquisse le dessin de l'espace commun des origines en tant qu'il est vu de l'intérieur, à partir de la description des pratiques qui s'y inscrivent. Le premier s'indique dans une énonciation «narrativiste» de l'identité personnelle, qui passe par une phénoménologie de l'étrangéité préalable à l'ouverture de la conscience de la question de l'altérité ; la seconde se traduit dans une version non «narrativiste» de l'identité et s'exprime, sur le mode de la passivité, par la restitution de l'expérience quotidienne sur fond d'un sentiment d'authenticité et de stabilité rituelle.

Le sentiment communautaire du convivial et de l'authentique

Il y a deux éléments qui, d'une manière récurrente, donnent une réalité au transport nostalgique : la convivialité et la tradition. Ils s'évoquent comme des qualités, c'est-à-dire à la fois comme des propriétés générales (qualifiant le *nous* communautaire et ses manières d'être) et comme un moyen de fournir une considération sur la nature du bien commun. Le thème de la convivialité paraît dès

l'échelle de l'habiter, notamment à travers l'image des portes ouvertes, qui étend la maisonnée à son voisinage, voire au quartier (élément que reflète le terme arabe *El-Hara*). De manière concomitante, le constant rappel d'un socle de traditions est lui-même tangible dans la maisonnée où s'exerce, en particulier, l'essentiel des célébrations religieuses.

Le passé intime vient s'accoler à des valeurs générales qui se présentent comme des normes morales et s'établissent comme le contenu nécessaire de la conscience collective pour que les individus puissent composer une communauté solidaire. Pour cette raison, le discours des jeunes gens bascule rapidement dans l'énonciation de règles comportementales formant une déontologie pour l'action individuelle. Simultanément, ces derniers rapatrient aussi les vertus morales coïncidentes, valorisant ce qui, des personnes, s'apparente à leur authenticité et à leur sincérité. Il se dégage une unité profonde de cette portion d'éléments conversationnels qui semble clore sur elle-même l'identité collective de ces jeunes adultes. Cette unité tient à leur manière de décrire leurs activités pratiques en les rattachant à des normes morales, ce qui leur permet, du même coup et en passant par le détour de la ritualité (religieuse), de mettre en avant des valeurs culturelles. Le *je* phénoménal doit être entendu comme un *nous* de la conscience collective ; et l'identité personnelle, dirait Paul Ricœur, ne paraît que dans la dimension de sa mêmeité, c'est-à-dire figée dans sa ressemblance à l'autre et dans sa permanence à travers le temps. C'est pour cela, au moins, que cette identité personnelle s'énonce verbalement sur le mode du passif : l'agent est mû par ses convictions et poursuit une chronologie linéaire qu'aucune césure ne viendra briser. L'apprentissage ne figure pas même comme un lieu troublé de l'expérience personnelle ; il souscrit au schéma de la transmission qui, invariablement, actualise le passé dans le présent sans faire peser d'ombre critique sur la valeur des règles léguées. Ce mode de mise en valeur de l'espace commun des origines nous éclaire sur les prémisses d'une orientation communautariste au sens strict. Ce qui la caractérise et se trouve par la même occasion dans certaines discussions, c'est une position d'intolérance au regard des figures différenciées du bien commun que chaque communauté revendique. Cette position confine à une lecture de la prédominance des valeurs propres sur celles des autres où, pour ainsi dire, «là-bas est toujours mieux qu'ici» ; «Là-bas, c'est plus convivial, plus chaleureux ; ici c'est chacun pour soi». Et il n'y a

pas de «domaine public», pas d'«espace public institué» pour envisager un compromis entre ces figures du bien commun (Tassin, 1999). Cette absence d'espace public et de rencontre tient en partie à la posture adoptée par cette catégorie de jeunes adultes, qui se soumettent passivement à des normes morales qu'ils identifient comme étant celles de leur groupe d'appartenance, et qui conçoivent le bien commun sans justification nécessaire, comme l'expression naturelle des composants et des besoins de leur communauté. Leur nostalgie et l'ancrage exclusif de leur identité dans la mêmeté les auraient comme privés d'une capacité critique, tandis que leur adhésion confessionnelle et culturelle, vécue comme le refuge du chez-soi et marquée par le sceau du traditionalisme, l'emporte sur une démarche exposant, et donc politisant, les figures du bien qu'ils revendiquent.

Le miroir de l'étrangéité

Il nous reste désormais à estimer le second niveau de délimitation du *nous* communautaire qui, cette fois, rapporté dans une phénoménologie de l'étrangéité, n'est pas tout entier tourné vers son intérieur même, ni d'emblée défini par des usages déterministes, mais joue son identité dans la confrontation à ce qui s'oppose à lui. L'enquête livre que cette confrontation suggérée provient de situations qui ont personnellement mis à l'épreuve le sentiment identitaire. De fait, et contrairement au cas précédent, où le *je* se mettait en scène dans le registre passif d'une activité subordonnée à une règle déontologique, il intervient ici comme faisant face à des défis et à des mises à l'épreuve qui l'engagent à se (re)positionner par rapport à ses propres croyances, sentiments et jugements. Par conséquent, ce *je*, qui met en jeu l'identité désormais comme ipséité, s'affirme comme volonté propre à déterminer le bon dans l'horizon d'un plan de vie (Ricoeur). Et c'est dans la rencontre d'une altérité, puis dans la considération de ce qu'elle représente, que le *je* reconsidère l'échelle de valeur qui fonde le bien et délimite les bornes morales de la communauté. Si, précédemment, les valeurs identitaires tournaient autour des notions de tradition et de convivialité et dérivait de l'expérience positive du chez-soi, ici, c'est celle de sécurité qui se dégage de l'expérience négative d'un «frottement rugueux» aux représentants des autres communautés et sous-tend, en creux, l'image sécurisante de la maison-refuge.

La valorisation des origines peut aussi s'établir sur le mode actif du sujet capable d'une volonté autorégulatrice à décréter le bon. Elle

emprunte toutefois une logique particulière qui fait valoir l'exclusivité mutuelle des communautés (au sens où les formes du bien qu'elles proposent s'excluent, sont littéralement incompatibles). En quelque sorte, le *je* identitaire vient se frotter aux particularités des autres identités ; il en fait une épreuve évaluatrice, mais il s'en retourne persuadé de l'impossibilité d'une rencontre. On le voit, cette logique exclut à nouveau la possibilité d'un horizon partagé entre les espaces communautaires. L'opposition n'est jamais pensée ici comme le terrain où pourrait s'édifier un espace légitimant la critique, et a fortiori s'établir une conciliation sous la forme d'un compromis. Les différends n'ont donc pas vocation à être atténués et gardent la fonction de redessiner continûment la frontière qui rend exclusives l'une de l'autre les communautés en présence.

La narration d'un sentiment de différence, «politisé» en confrontation, voire en rapport de force entre deux espaces communautaires, suggère ainsi un espace de comparaison totalement arbitraire puisqu'il n'exclut rien qui ne soit vraiment comparable, uniquement des particularismes (culturels, religieux ou raciaux). C'est pourquoi la confrontation ne peut jamais aboutir sur l'« agir concerté » qui cherche les compromis des biens communs (Hannah Arendt), mais sur le repli de chaque partie sur ses propres valeurs communautaires.

Portons un dernier regard sur le fond sensible dans lequel viennent puiser ces énoncés sur l'attachement aux origines, dont la teneur, nous le voyons, peut se charger d'une passion exclusive, et oscille entre ferveur, grandiloquence et virulence. Si, comme nous venons de le montrer, la pensée d'une confrontation des espaces communautaires commandée par des principes d'exclusion aboutit, selon l'endroit où l'on se place, à leur mise en valeur ou à leur déconsidération, elle conforte par ailleurs l'idée d'une frontière qui doit séparer pour mieux protéger. Cette frontière délimite l'espace communautaire comme un tout organique autour duquel se dresse une véritable obsession sécuritaire. Celle-ci n'est autre qu'une modalité privilégiée pour aborder la question du mal et de la menace pour la communauté. Dans cette construction idéologique, le mal perce depuis ce qui est hors de ce tout organique et, symétriquement, le bien s'incarne dans ce qui est dedans, avec moi : le proche, le semblable, celui qui habite à ma façon. Le sol de la maison, ce refuge protégeant des atteintes du dehors, y est donc étendu à un territoire dont l'ampleur couvre un collectif tout entier ; il est pris pour l'espace communautaire ou inversement.

Doit-on voir dans ces positions qui relatent une mise en valeur des origines communautaires sur la base d'une extension des propriétés et des fonctions de la maisonnée un frein ou une limite au déploiement d'un espace commun ouvert à tous les *qui* de l'identité ? N'est-ce pas là une manière d'affirmer une identité risquant d'absorber les figures de l'autre, de n'éveiller des responsabilités que pour le même, ou, enfin, de toujours s'estimer hors d'une commune humanité et d'une égale dignité ? La conviction certaine qui anime cette parole de l'attachement tend à se replier sur le particularisme culturel, se refusant alors à la possible rencontre d'une pluralité de jugements publics.

Eviter une sociologie du soupçon

Reprenons notre question initiale : quelle est cette affectivité dont font preuve les jeunes adultes de parents maghrébins auprès de qui nous avons enquêté, et qu'en dire ? On peut souligner, à propos de la vaste question de l'identité, une position couramment adoptée par ces jeunes, consistant à se situer hors d'un espace commun d'évaluation et de ses critères objectifs de comparaison. Ils se refusent par là à une reconnaissance qui finirait par les identifier entre eux. Indépendamment de critères collectifs identitaires, ils mentionnent l'existence d'un monde proximal fait de dépendances relationnelles et d'ancrages affectifs. Ce monde est partiellement l'espace habité de la terre d'origine de leurs parents. Lorsqu'est évoquée, cette mise en valeur de l'espace habité des origines, son esthétique ne s'offre à aucun horizon de partage ; il ne doit donc pas être assimilé à une revendication d'appartenance à un territoire communautaire, à l'emphase partielle du chauvinisme ou même à la moindre prédilection culturelle.

Mais lorsque la mise en valeur se teinte d'un sentiment nostalgique, il y va d'un autre niveau d'engagement du discours, car le manque et la séparation viennent à être thématiques, alors que se dessine le contour idéalisé de ces attaches. C'est, en quelque sorte, concernant le discours valorisant les origines, un premier pas qui s'effectue dans le sens d'un rapprochement avec la dimension communautaire. Car, puisant dans les concepts de sécurité, de convivialité ou de tradition, la nostalgie peut trouver à déployer des sentiments ancrés dans la maison sur l'échelle plus vaste de la collectivité. Dans ce cas, elle porte avec elle une position sur la nature du bien commun. Mais, empruntant cette dynamique de la nostalgie (qui peut plier spontanément une

mémoire intime sur des qualités générales), la question du bien semble surgir comme une évidence partagée, s'évoquant de manière a- problématique, de sorte qu'au niveau le plus politisé du discours tenu par ces jeunes gens cette figure du bien commun peut apparaître, certes doublement, mais d'une manière qui n'encourage pas vraiment le débat public : elle impose à la communauté comme l'obligation d'une norme morale ou bien elle suscite, chez certains autres, une conviction radicale. Dès lors, le propos risque nécessairement d'échapper à la pluralité des justifications (source de l'agir politique) et de se figer dans un état sans admettre de confrontations critiques, d'alternatives ou de compromis. C'est là que pointent, chez certains de ces enfants d'immigrés, les positions les plus traditionalistes, les adhésions culturelles ou culturelles changées en passions exclusives, la figure du chauvinisme. L'ironie, alors, est que cette voix, portée à son extrême, rejoint le discours nationaliste et gonflé d'idées réactionnaires de ceux qui, en France, ont réservé un âpre accueil aux parents de ces enfants et qu'elle lui fait écho.

Marc Breviglieri, GSPM/EHESS et IUT de Paris V.

Notes :

1. Mes remerciements, pour l'attention qu'ils ont su porter à ce texte, vont à M. Hachimi, L. Pattaroni et J. Stavo-Debauge.

2. La population enquêtée se compose de 18 personnes de sexe féminin et de 14 de sexe masculin dont l'âge varie de 16 à 23 ans. En totalité urbaine, elle dispose d'un niveau d'étude hétérogène (du BEP à Bac +4). Bien que ces variables aient leur importance, nous ne recoupons pas nos données avec la nationalité d'origine, ni avec les causes de l'émigration des parents.

3. Un habitat «de type arabe» s'immisce très fréquemment dans la résidence française des enquêtés, que cela soit un référent islamique, un ustensile ou une simple décoration artisanale sans connotation religieuse. On peut, à cet égard, se reporter à l'article de D. Pinson à la réserve près que, contrairement à l'auteur, nous n'assimilerons pas d'emblée ce type de pratiques à un «repli communautaire» (Pinson, 1995). Pour user d'une telle qualification, il nous semble nécessaire, au préalable, de spécifier quand et comment cet attachement à un monde habité de «manière orientale» s'articule à un discours conservateur (ce qui, loin d'être toujours le cas, justifierait alors l'usage du terme repli).