

ACTES DU COLLOQUE

TRAVAILLER AVEC DES ENFANTS ET DES PARENTS VENUS D'AILLEURS

Grenoble - 5 Mars 2008

TRAJECTOIRES FAMILIALES ET EXPERIENCES MIGRATOIRES : TRANSMISSION ET RECOMPOSITIONS IDENTITAIRES

**Claire AUTANT DORIER Maître de Conférences à
l'Université de St Etienne**

Dans un premier temps nous examinerons en quoi les projets migratoires et les parcours familiaux multiples impliquent différents sens de « l'être ici ». Puis nous aborderons la question de la transmission culturelle et celle de la reconnaissance. Cela nous conduira à insister sur la multiplicité des attachements nécessaires à chacun pour se construire comme sujet et à examiner quelles en sont les conditions de possibilités.

I – Projets et parcours migratoires

Dans le travail avec des enfants et des parents venus d'ailleurs c'est bien souvent la dimension culturelle qui est mise en question et qui semble problématique. Comment La Culture française (institutionnelle) et La Culture du nouvel arrivant peuvent-elles se rencontrer ? Comment les nouveaux venus peuvent-ils s'appropriier les nouveaux référents qui leur sont proposés ? Mais il convient d'abord d'interroger ce qui est à l'origine de cette présence : à savoir le fait migratoire lui-même. Cette désignation recouvre de fait des réalités et des trajectoires très diverses qu'il est important de bien identifier avant de plonger « tête baissée » sur le « problème » culturel. Deux séries de distinctions peuvent être faites : d'une part quant au type de mobilité dont il s'agit, d'autre part quant aux situations et itinéraires familiaux. Cela va conditionner les différents sens de l'être ici.

1) Diverses formes de mobilités et de projets

1- Migrants riches/migrants pauvres -> de cette situation économique dépend la

plus ou moins grande facilité de l'insertion, la reconnaissance sociale : le statut socio-économique implique une place plus ou moins privilégiée ou délicate dans l'espace d'installation. La réversibilité de la présence en migration, liée aux ressources disponibles est aussi en jeu.

2- Migrations professionnelle-économique/ migration politique (asile)/ migration pour études -> Ces différents statuts et motifs de migrations conditionnent l'accès à des droits divers en terme de durée de séjour et d'accès au travail, en terme également de possibilité de retour (le statut de réfugié politique rend le plus souvent le retour impossible). Cela engage aussi un niveau de qualification et d'alphabétisation initial différents, et des modes de participation à la société spécifique : il n'est pas équivalent de venir pour travailler dans les secteurs dévalorisés du marché du travail ou d'accéder à l'université. Il faut surtout souligner que ces parcours ne supposent pas majoritairement un projet d'intégration. Du moins celui-ci n'est pas à l'origine de la migration.

3- Migrations issues d'anciennes colonies ou pas-> Cela renvoie à la question de la connaissance antérieure du système social du pays d'installation, de la langue, du fonctionnement institutionnel et administratif, mais aussi, de façon plus douloureuse à la question de l'estime de soi, de la mémoire plus ou moins conflictuelle, des rapports de domination,... Trouver sa place ne revêt de ce point de vue pas la même portée symbolique.

4- Migration temporaire/ migration d'installation -> Il s'agit de considérer ici ce qu'on appelle l'orientation du séjour qui va conditionner la façon dont les migrants vont organiser leurs économies, dont ils vont penser leur rapport au système éducatif. Cette orientation du séjour subit des révisions au fil du temps, les projets sont amenés à être réévalués, le retour repoussé, parfois au prix de renoncement douloureux.

5- Migration inscrite dans un courant migratoire important / migration isolée -> Migrer parmi des milliers d'autres du même pays, avec des compatriotes auprès desquels on partage une même expérience, avec lesquels on peut entretenir le souvenir des lieux quittés, ou auprès desquels on va trouver des ressources matériels et symboliques permet de faire face à la l'épreuve de la migration. Le migrant isolé doit reconstruire seul son univers. Mais inversement celui qui fait partie d'une vague migratoire importante en subit les conséquences en termes de rejet, de stigmatisation, d'amalgame. Etre immigré maghrébin en France n'a pas le même sens qu'au Canada, ou qu'être un américain à Paris.

Le sens que prend alors la présence ici, la possibilité de se sentir accepté ou pas, les chances de s'y faire une place etc. diffèrent singulièrement on le voit selon les cas de figure. Le rapport que les personnes vont avoir aux institutions et aux normes que celles-ci leur proposent sont fortement influencées par ces facteurs.

2) Divers itinéraires et situations familiales

A un niveau plus microsociologique il semble important d'être attentif à ce qui s'est joué pour chaque famille dans l'expérience migratoire.

1- Une première interrogation apparaît : Qui est le moteur de la migration ? Homme, Femme, fils aîné ou cadet, homme marié ou célibataire ? Quelles ont été les circonstances personnelles de la migration : s'agit-il d'un projet familial ou individuel ? Dans quelle mesure la migration renvoie-t-elle à des enjeux de réussite ? Y a-t-il des situations problématiques ou conflictuelles qui sont à l'origine du départ ?

2- Les recompositions familiales : Il s'agit ici de considérer la façon dont la famille s'est décomposée puis recomposée dans le temps de la migration. Quelles sont les dates de venue respectives des membres de la famille ? Les écarts sont parfois extrêmement importants entre la venue du chef de famille, le regroupement familial de certains enfants ou de la mère, d'autres plus jeunes, etc. Les séparations familiales pendant la migration (Père/mère/enfant) et après celle-ci (travail à distance, divorce...) viennent ajouter aux difficultés de l'adaptation à un nouvel environnement social. La reconstitution d'un équilibre familial doit s'effectuer dans un univers nouveau, méconnu.

3- Rôle à jouer par rapport au pays d'origine / circulation : La migration ne suppose pas une coupure avec le pays d'origine. Le migrant reste membre d'une famille, d'un réseau de parenté et de proches envers lesquels par sa migration même et le projet qu'il porte il a contracté des dettes. Il est bien souvent dans une position de redevabilité vis à vis de nombreuses personnes, des enjeux de réussite pèsent sur lui qui contraignent fortement les modalités de l'organisation de sa vie (notamment économique) ici.

4- en écho au dernier point évoqué ci-dessus : le migrant est-il inscrit dans des réseaux d'entraide communautaire, des réseaux professionnels, associatifs ou pas. Est-il soutenu par des proches dans l'espace d'installation ? Quel est l'environnement social dans lequel il évolue : contrôle social plus ou moins fort, conflits internes, etc. ...

Ces différentes configurations familiales infléchissent la manière de recomposer des repères dans un nouvel environnement, de donner du sens à ce qui est vécu,

la façon de se projeter dans cet espace.

Au vu de cela il est clair que les enfants et les parents venus d'ailleurs ne sont pas seulement des représentants de cet ailleurs, ils sont les porteurs d'une expérience singulière de la migration. Le processus de transmission de la culture subit ici une épreuve particulière.

II - La question de la transmission de la culture et de la construction des attachements.

Les enjeux de la transmission sont d'une acuité toute particulière en situation migratoire et dans les sociétés multiculturelles liées à ces histoires migratoires. Les contacts interculturels et la position le plus souvent minoritaire et dominée du migrant viennent remettre en cause tant les modalités de la transmission que l'évidence même de ce qui est transmis. De façon complémentaire (mais non symétrique) la présence de migrants dans nos sociétés vient remettre en cause nos valeurs, modèles et pratiques, notamment celle des institutions éducatives. Celle-ci est confrontée à la pluralité des normes et des références.

Je voudrais montrer ici que la culture par définition fait l'objet d'une action de transmission plus ou moins consciente et volontaire. Les processus de transmission tendent à constituer, à cristalliser ou encore à inventer les traditions faisant de la culture une matière dynamique prise dans des usages sociaux.

1- Qu'est ce que la culture ?

Le postulat anthropologique est de considérer que tout groupe ou personne est porteuse de culture. Le plus souvent on définit la culture comme l'ensemble des représentations, des pratiques, des savoirs-faire et modes de vie *d'un groupe humain*. **Une critique fondamentale de la notion de culture ainsi définie doit être faite.** Le terme tel qu'il est défini et utilisé couramment met en correspondance l'idée de groupe et celle de culture. On parle des représentations, des pratiques, etc « d'un groupe » ou « d'une société ». Il y a toujours sous-entendue l'idée d'un recoupement entre l'unité de la culture et l'unité du groupe.

Cette conception, longtemps défendue par les anthropologues eux-mêmes et par certains théoriciens actuels de l'interculturel, comporte l'idée d'une pureté originelle de chacune des différentes cultures et l'existence absolue de groupes bien définis :

« Georges Condominas propose de substituer la notion « d'espace social » à celle de culture qu'il juge inadéquate. L'idée de culture pour l'auteur de *l'exotique est quotidien*, correspond en effet d'une certaine manière à celle d'isolat, laquelle est utilisée par les généticiens et qui charrie avec elle toute une série de

présupposés. Or un groupe est traversé par une pluralité de réseaux – écologiques, économiques, linguistiques, parentaux, politiques- qui l'insèrent dans des espaces sociaux concentriques ou partiellement sécants. » In JL Amselle (2001) Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures, Flammarion, p 39.

Ainsi l'image d'une confrontation duale entre les cultures est-elle en grande partie erronée.

La seconde critique, faite depuis plus longtemps par les anthropologues, notamment s'inspirant des approches marxistes dans les années 70, et dans le contexte de la décolonisation, c'est la nécessité de comprendre la dimension historique et politique des phénomènes culturels. Les pratiques et représentations d'un groupe doivent être resituées dans leur réalité sociale : l'analyse des sociétés dites traditionnelles ne doit pas ignorer les phénomènes de colonisation puis de nationalisme, les situations migratoires et de diaspora et les phénomènes de mondialisation, de même que la culture populaire ne peut être examinée sans prendre en compte la tension dans laquelle elle se trouve par rapport à la culture dominante¹.

L'enjeu ici est donc moins de parler de Culture avec un grand C que des objets culturels qui nous relient, que nous fabriquons, que nous transmettons, ou que nous opposons aux autres. Il convient sans doute de penser davantage en termes de « branchement » ainsi que le propose Jean-Loup Amselle pour rendre compte de la façon dont les flux culturels sont mis en lien, réappropriés, recomposés.

Dans cette perspective vouloir comprendre les différences culturelles ne suppose pas seulement de s'intéresser à l'Autre comme à un « sujet mystérieux », cela pourrait conduire à le penser comme radicalement différent. Il importe au contraire dans une perspective compréhensive d'être conscient des passerelles nombreuses empruntables pour le comprendre. La première consistant à se regarder soi-même comme un autre : c'est à dire à avoir conscience de nos propres attachements culturels.

2 – Les enjeux de la transmission culturelle

Les phénomènes culturels se caractérisent par leur durabilité dans le temps. Ils sont inscrits dans des processus de transmission : ils supposent un mouvement

¹ Cf. Frédéric Barth sur la construction des identités en Afrique (1969), Cf Strieff-Fénart et Poutignat, Théories de l'ethnicité, PUF, 1995. Son analyse montre le caractère situationnel des définitions de l'ethnicité.

du passé vers le présent. La transmission s'opère entre les générations, au sein de petits groupes de pairs, dans la transmission volontaire orale ou écrite, mais aussi au travers des gestes et des pratiques, elle s'inscrit aussi dans les cadres sociaux de la mémoire que sont les modes d'agencement des lieux et des espaces. Mais la question de la transmission n'est pas si simple : qu'est ce qui est transmis de génération en génération ? Comment se fait cette transmission ? Et comment ce qui est transmis acquiert la légitimité de l'être et pour qui (à quelle échelle est-ce légitime : familiale, communautaire, de la classe sociale, de la nation ?) ?

La question des limites du groupe partageant à une culture je l'ai souligné n'est pas simple : la violence avec laquelle les Etats-nations ont eu à imposer des cultures nationales montre combien l'unité culturelle ne va pas de soi².

Que transmet-on donc en matière de culture ? Au sens propre : de la tradition, c'est à dire ce qui est transmis, issu du passé ou immémorial.

Gérard Lenclud (« La tradition n'est plus ce qu'elle était » ,in *Terrain*, N° 9, 1994) met en évidence trois dimensions de la tradition.

1° elle serait de l'ancien persistant dans du nouveau, c'est à dire que la tradition s'inscrit dans un mouvement dans le temps.

2° Il s'agit d'un dépôt culturel sélectionné, la tradition apparaît comme un travail de filtrage d'une partie du passé qui promeut des symbolisateurs nodaux, c'est à dire des éléments centraux d'un réseau symbolique où se trouvent rassemblés et articulés les significations les plus valorisés du groupe.

3° la tradition selon l'étymologie du mot « traditio » consisterait moins dans l'objet transmis que dans l'acte de transmettre lui-même. Il faut souligner ici l'insistance sur l'acte plutôt que sur l'essence. La tradition n'est pas contrairement aux apparences le pur produit du passé, autrement dit un ensemble de pratiques d'un autre âge que les contemporains recevraient et reproduiraient passivement. Elle est plutôt une relecture, et parfois une recréation du passé conduite en fonction des intérêts et des critères rigoureusement actuels. Ceci ne signifie pas que les individus aient le choix absolu de piocher ce qu'ils veulent tout à fait consciemment mais ce qu'ils croient hériter naturellement est en fait une construction actuelle. La caractéristique de nos sociétés occidentales modernes est de s'être fondées sur l'idée qu'elles s'étaient détachées de la tradition au bénéfice de l'individu libre de ses choix et de la raison. C'est d'une part ignorer ce que cette idée même emprunte aux traditions antérieures et d'autre part masquer le fait que cette idéologie fait office de nouveau fondement à la tradition moderne

² Cornélius Castoriadis (1990) « pouvoir, politique, autonomie » in *Le monde morcelé. Les carrefours de labyrinthe*, Seuil, p.130.

: nous ne sommes pas détachés de tout (Cf. Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes, Essai d'anthropologie symétrique*, Ed. La découverte, 1991).

L'éclairage que l'on peut faire de la tradition et de la question de la transmission de la culture ne va alors pas du passé vers le présent, mais suit le trajet qui va du présent vers le passé : celui par lequel on constitue sa tradition ou on l'invente parfois (E. Hobsbawm, *The invention of tradition*, Cambridge University Press, 1995).

Cela conduit à faire une nouvelle **distinction entre tradition et traditionalisme** qui nous intéresse particulièrement dans le cadre de la migration.

La tradition serait « ce qui va sans dire » qui est de l'ordre du sens commun, l'ordre ainsi constitué par la tradition n'est pas perceptible pour celui qui est inscrit complètement dedans. Sa consistance tient au fait qu'il est saisi non seulement comme la meilleure possible mais aussi comme le seul possible. La tradition signifie que la question de la légitimité de la tradition ne sera pas posée. Les individus sont fabriqués de sorte que cette question reste pour eux mentalement et psychiquement impossible. Cette perspective n'empêche de dire que la tradition est une reconstruction qui opère des sélections et des choix dans le passé et qu'elle n'est pas pure mais ces opérations ne seraient pas perçues comme telles.

De ce point de vue on ne peut pas dire que la société d'origine des migrants soit une société complètement traditionnelle, sinon l'hypothèse même de la migration ne serait pas apparue dans l'horizon des possibles. Et dans le cas de la migration il apparaît clairement que le rapport à la tradition change pour se situer plutôt du côté du traditionalisme, défini comme suit :

Le traditionalisme consiste quant à lui en une affirmation du choix de la tradition. Ce choix s'opère dans les situations où la tradition ne va plus sans dire, c'est à dire dans les situations de changement social important, ou dans les espaces frontières, là où la rencontre avec l'autre amène à interroger sa propre culture et à la reconnaître comme relative. « A partir de là, lorsque la société ou l'individu confronté à cette rencontre a décidé de défendre sa culture coûte que coûte, lorsqu'il veut rester fidèle à la tradition légué par ses pères, alors s'opère après la passage de la tradition vécue sans distance à la tradition reconnue comme telle, le passage de cette dernière à la tradition revendiquée, c'est à dire au traditionalisme en tant qu'idéologie. Ce traditionalisme proprement dit apparaît le jour où, de l'intérieur même de la tradition, est effectué un choix conscient en faveur de celle-ci. »³

³ Jean-Pierre Sylvestre « Penser la tradition » Séminaire de DEA et de l' Ecole doctorale. Sociologie et sciences sociales, Mardi 17 février 1998.

Alors que les parents primo-arrivants auraient pu adopter en partie (et en petite partie seulement) dans le pays d'origine une tradition sans y penser ils transmettent en migration la tradition volontairement, c'est ainsi le sens même de celle-ci qui est bouleversé, et le principe même de la transmission. Quant aux enfants, la tradition culturelle est pour eux d'emblée relative puisqu'ils sont confrontés à la multiplicité des références. Relativité qui est accentuée par le fait que leur culture est en plus l'objet fréquent d'une dévalorisation dans l'espace social où ils se trouvent.

Georges Balandier distingue trois figures principales : le *traditionalisme fondamental*, qui est au service d'une permanence, le *traditionalisme formel* qui utilise des formes maintenues mais dont le contenu est modifié, il accompagne le mouvement tout en entretenant une relation avec le passé, et le *pseudo traditionalisme* qui correspond à une tradition refaçonnée, liée à des grands bouleversements, qui consiste à réinterpréter les formes et contenus nouveaux dans des termes déjà connus, rassurants.

La migration parce qu'elle multiplie les effets d'entre-deux par la mise en présence des normes et des codes différents opère un processus de transformation des catégories d'interprétation elles-mêmes. Les migrants, et à plus forte raison leurs enfants n'ont pas seulement vécu un déplacement à travers les frontières, ils contribuent à déplacer ces frontières entre le même et l'autre. A. Sayad montre bien dans les paradoxes de l'immigration comment le migrant reconnaît dans ses enfants, dans ce qui devrait découler de sa propre identité, l'altérité qui de ce fait ne peut –être rejetée. (« Les enfants illégitimes » in *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, De Boeck, 1991).

III-Recompositions des attachements et enjeux de reconnaissance

Dans le travail auprès des parents et enfants venus d'ailleurs il est essentiel de comprendre ce qui se joue dans ces recompositions à l'œuvre du fait de ces bouleversements dans les mécanismes de transmission culturelle. Avec Bruno Latour il me semble important de penser les choses en termes d'attachements : il désigne par là les réseaux affectifs, matériels, symboliques, qui relie les individus et qui les font agir tout autant qu'ils les font agir. Selon lui personne ne saurait être détaché. La question est alors de travailler à reconnaître ses attachements pour les rendre positifs et permettre que de nouveaux attachements soient possibles et compatibles.

1- A quelle condition peut-on reconnaître la culture de l'autre ? L'enjeu nous

semble être de permettre de reconnaître la culture de l'autre sans le renvoyer à une différence radicale.

Il faut souligner que contrairement à ce qui est souvent imaginé et dit par les migrants eux-mêmes la remise en cause de sa propre tradition et de sa culture a commencé souvent bien avant la migration elle-même. Ainsi, les discours tenus sur « ce qui se fait au pays » tiennent en partie de ce que Denys Cuche a appelé « une idéologie de la compensation ». La représentation de la différence entre le lieu d'origine et le lieu d'arrivée apparaît comme une construction caricaturale : une façon de penser et de dire les choses qui viserait à gommer les conflits et les doutes intérieurs. Celle-ci a pour fonction d'entretenir une continuité culturelle plus symbolique que réelle.

L'effacement des divisions internes se concrétise aussi dans le fonctionnement communautaire où l'on revendique une solidarité entre gens de même origine. L'affichage d'une appartenance commune ou d'une identité collective qui suffirait à justifier une solidarité résiste mal à l'analyse, dans les faits on soutient ses proches, pas ses compatriotes ni ses coreligionnaires, sauf à être inscrit dans des réseaux politiques militants particuliers. Le recours à l'identité collective apparaît comme une attitude réactive dans une situation de confrontation à l'altérité et de stigmatisation.

Reconnaître directement cette identité revendiquée peut ainsi conduire à une logique d'enfermement dans une représentation figée de soi.

Connaitre le pays d'origine des migrants, y être allé ou se donner les moyens de documenter concrètement leur culture permet à la fois de répondre au besoin de reconnaissance qui se manifeste À travers cette idéologie de la compensation tout en permettant d'ouvrir à d'autres visions de cette culture.

2- La famille comme espace de recomposition des attachements qui doit être valorisé

Dans un environnement culturel et social différent de celui des lieux d'origine, qui impose ses propres référents, la famille ou la communauté paraît souvent être le dernier rempart, la dernière sphère au sein de laquelle peut-être préservée une identité spécifique. Les attachements dans cette sphère sont effectivement les seuls qui perdurent quand l'espace matériel du lieu de vie, de l'environnement social plus large ont disparu. Ce que Halbwachs appelle les cadres de la mémoire ne sont pas accessibles ici. Il y a donc nécessité de transmettre ce qui d'ordinaire est immédiatement présent et qui sert d'appui : le mode d'habitat, la topographie, le calendrier des moments ritualisés partagés par l'ensemble de la société, etc....L'espace relationnel familial est pourtant mis à mal par la migration elle-même: il se sent bien souvent menacé par un environnement dont il n'a pas

les clés.

Ce dont la famille est porteuse : la langue, le rapport au corps mobilisé dans les soins à l'enfant, son histoire, etc.... sont souvent l'objet d'une ignorance ou au pire d'une véritable disqualification dans le rapport à la société française. On reproche aux parents de ne pas parler français aux enfants, on critique les pratiques alimentaires et de soin, on ne donne pas les moyens aux parents de faire entendre leur point de vue (absence de médiateur et d'interprète permettant de leur donner la parole). Comme si la seule option possible était de rompre avec ce qui serait de l'ordre de la tradition aliénante pour marcher vers l'émancipation libératrice. Mais ce qui aliène c'est d'être justement traité comme des individus incapables : n'ayant pas une langue entendable, ne sachant pas élever leurs enfants et n'étant pas en mesure de dialoguer d'égal à égal.

Lorsque l'on se donne les moyens de faire entendre ces voix (cf. expérience agents de développement à l'intégration, ethnopsychiatrie) on redonne aux personnes des ressources et des ressorts pour agir, pour avoir prise sur leur parcours.

Conclusion :

Le vivre ensemble ne passe pas par l'abandon par les uns des valeurs qui diffèrent de celles des autres mais par la reconnaissance que chacun est Sujet des compositions particulières qui s'opèrent et qu'il opère en lui. Si la question des attachements nécessaires et équilibrés se pose, selon Alain Touraine⁴ il faut alors penser le dialogue avec l'autre et l'énonciation des conditions de coexistence des sujets à partir du besoin de légitimation et du vécu de chaque sujet particulier, plutôt qu'en référence à des normes collectives abstraites ou à des valeurs présentées comme universelles.

⁴ Touraine (1997), *Pourrons-nous vivre ensemble ? Egaux et différents*. Livre de poche, Fayard, 538 p.