
Les transmissions intergénérationnelles en situation migratoire : le cas des Maghrébins

Ahmed Mohamed

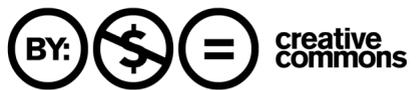
Citer ce document / Cite this document :

Mohamed AhmedMohamed Ahmed. Les transmissions intergénérationnelles en situation migratoire : le cas des Maghrébins. In: VEI enjeux, n°120, 2000. La transmission. Des pères aux pairs. pp. 68-98;

doi : <https://doi.org/10.3406/diver.2000.1096>

https://www.persee.fr/doc/diver_1299-085x_2000_num_120_1_1096

Fichier pdf généré le 16/03/2023



LES TRANSMISSIONS INTERGÉNÉRATIONNELLES EN SITUATION MIGRATOIRE

Le cas des Maghrébins en France

Ahmed MOHAMED (*)

La famille maghrébine migrante reste un fort lieu de transmission des valeurs familiales et dans une certaine mesure religieuses.

Chez les jeunes générations, malgré des comportements qui peuvent sembler parfois en rupture générationnelle, les valeurs perdurent. Mais le référent en est autre, plus pensé en terme d'adaptation sociale. La part de l'affectif y est fort.

La revendication de l'héritage culturel est pour les parents un moyen de lutter contre l'acculturation, et pour les jeunes une manière de réagir au regard stigmatisant dont ils sont ou s'estiment victimes.

Les données empiriques sur lesquelles se fonde cette étude s'actualisent en milieu maghrébin installé en France et plus particulièrement en Île-de-France. Le choix de ce milieu répond à l'intérêt que présente la psychologie sociale interculturelle et s'inscrit dans le cadre de nos axes de recherche qui visent à mettre en lumière les effets de l'exil et de l'acculturation sur les modes de transmission intergénérationnelle.

(*) Psychologue clinicien et psychosociologue. Chercheur au laboratoire PRIS de l'université de Rouen. Chargé de cours à l'université de Paris-Nord XIII - 99, av. J.-B.-Clément - 93430 Villetaneuse.

Le cadre de la recherche

Nos travaux (1) de recherche sont centrés sur deux thèmes principaux :

- la transmission de la langue et de la culture d'origine en situation migratoire, c'est-à-dire hors contexte ;
- la construction de l'identité sociale et culturelle chez les jeunes issus de l'immigration maghrébine, sous le point de vue dominant de la psychologie sociale clinique interculturelle : ce qui nous a conduit à retenir les dimensions subjectives et collectives des phénomènes appréhendés.

Une première dimension d'analyse nous est, rapidement, apparue centrale. Il y a équilibre du sujet, entre autres choses, quand les représentations et valeurs auxquelles il s'identifie, par lesquelles il signifie son être, ce que C. Camilleri (2) appelle le pôle « ontologique » d'une part et, d'autre part, celles qui lui permettent de s'adapter à son environnement sont les mêmes ou, tout au moins, homologues, c'est-à-dire relevant du même modèle de cohérence, le pôle « pragmatique ». Une culture permet normalement cet équilibre.

Mais les familles maghrébines installées en France et vivant dans un contexte caractérisé par l'acculturation ont à affronter un nouveau code de conduite et de nouvelles valeurs et à gérer la disparité culturelle.

Problématique

On peut donc se demander comment s'opère la transmission de l'héritage culturel originel en situation d'exil. La transmission au sein de la famille maghrébine s'opère-t-elle sous le mode de la continuité, de la composition, de la discontinuité, du bricolage ou de la rupture ? Qu'est-ce qui est véritablement transmis par les parents migrants ? Quel héritage reçoivent donc les enfants de leurs parents ?

Quels sont les enjeux quotidiens autour du « noyau dur » de la culture maghrébine autour de codes tels que l'honneur familial, la virginité des filles, le respect des aînés et surtout des parents, les rapports entre les sexes, le comportement linguistique et les croyances et les pratiques religieuses ? Comment la transmission des appartenances familiales avec ses points sombres et ses ruptures s'incarne-t-elle dans les conduites des enfants ? En définitive, comment se passe la transmission entre parents et enfants ?

La mise en cause, interne ou externe à la famille, de la transmission de l'héritage culturel peut-elle entraîner une mise en cause de la fiabilité des repères internes et raviver des angoisses archaïques ? Ces

angoisses peuvent-elles réactiver les résistances à l'intégration ? et leur dépassement permet-il à une tradition de changer de cap et aux jeunes issus de l'immigration maghrébine de créer leur propre univers culturel métissé et d'accéder à une culture synthétique ?

Cadre théorique

Le concept de transmission intergénérationnelle représente une des données fondamentales des liens entre le bébé et sa mère. La transmission intergénérationnelle a été étudiée d'une part par le modèle freudien, avec les cures analytiques de patients adultes, les psychothérapies parents-bébé et le monde représentation du petit enfant, et d'autre part par le modèle de l'attachement de J. Bowlby (3). Un troisième modèle vient des travaux sociologiques de P. Bourdieu (4) et plus particulièrement les concepts d'« *habitus* de classe » et d'« *ethos* ».

• Le paradigme psychanalytique

a) La cure analytique

En 1919, dans son article intitulé « L'inquiétante étrangeté », Freud écrivait : « *Des processus psychiques se transmettent de l'une à l'autre de ces personnes – ce que nous appellerions télépathie – de sorte que l'une d'elles participe à ce que l'autre sait, pense et éprouve ; nous y trouvons une personne identifiée avec une autre, au point qu'elle est troublée dans le sentiment de son propre moi, ou met le moi étranger à la place du sien propre. Ainsi, redoublement du moi, scission du moi, substitution du moi, – enfin, constatant retour du semblable, répétition des mêmes traits, caractères, destinées, actes criminels, voire des mêmes noms dans plusieurs générations successives* » (5). Freud venait d'ouvrir ou du moins d'anticiper d'une phrase la réflexion sur l'étude transgénérationnelle (c'est-à-dire diachronique) des processus psychiques et de la pathologie mentale.

Le rôle des problématiques de deuil et des identifications inconscientes par rapport aux générations précédentes a été approfondi à partir des mouvements transférentiels et du matériel rétrospectif des cures analytiques. Les caractéristiques métapsychologiques des transmissions intergénérationnelles ont été précisées. L'accent s'est porté sur les défauts de la transmission (encryptage, rejet et déni) qui soulignent le rôle de la faute cachée, du secret, de la non-symbolisation et du travail du négatif dans l'acte de transmettre.

Le sujet est-il pris dans le tissu de la transmission, « *maillon d'une chaîne à laquelle il est assujéti contre sa volonté ou du moins sans la participation de celle-ci* » (Freud, *Pour introduire le narcissisme*) ? Ou bien, les objets et les processus de la transmission sont-ils partie constituante et constitutive de la psyché individuelle ? C'est la question du passage, de l'articulation et de la transformation ou non des éléments transmis d'un sujet à l'autre, d'une génération à une autre, dans l'écart des liens, et dans l'espace transsubjectif aliénant. La transmission psychique définit la notion de lien ; elle est constitutive du groupement et des rapports du sujet au groupe. En effet, l'ancrage narcissique du sujet se fonde sur ce qui lui est transmis par l'intermédiaire des parents et par les voies des processus d'identification, l'inscrivant du même coup dans une filiation et dans un groupe. Le sujet est donc à la fois agent, acteur et moteur de la transmission.

Si transmettre c'est faire passer quelque chose d'un pôle à un autre, en matière de transmission psychique, « *toute transmission implique transformation de ce qui est transmis* » (R. Kaës). Le groupe, et le groupe familial en particulier, en tant qu'appareil de liaison et appareil de transformation, est aussi un appareil de transmission. Ce qui entraîne que la transmission intergénérationnelle est aussi une transmission intra-groupe. Il s'agit donc avant tout d'un processus groupal, dont les modalités et les effets sont accessibles au niveau du groupe.

Par contre, la question de la filiation est celle qui se pose à chaque sujet sur son appartenance au groupe, à une généalogie, comme le montre admirablement B. Cyrulnik (6) : « [...] *Lorsqu'on ne s'inscrit pas dans un circuit d'appartenance, le sentiment d'être soi reste flou : l'univers ne se structure pas, on n'acquiert pas la notion du temps, ni l'idée que les générations se succèdent. Pour se construire, on a besoin de points de repère identitaires, de codes culturels. C'est là que la langue maternelle, celle du groupe, du pays dont on est issu, prend toute son importance [...]* ».

Rappelons que ce qui différencie le groupe familial de tout autre groupe est la présence simultanée de liens de filiation et de liens d'affiliation (d'alliance). Dans tout autre groupe ne se trouvent que des liens d'affiliation. Ces deux processus, filiation et affiliation, sont fondamentalement différents et même opposés, puisque c'est sur les défauts de sa filiation que le sujet va instaurer ses liens d'affiliation, d'alliance, ses choix groupaux, tentant en quelque sorte de remettre en œuvre dans d'autres groupes les ratages de ce qui lui a été transmis en famille. Tout cela nous amène à envisager la transmission psychique non seulement

d'une génération à l'autre, mais aussi dans son devenir individuel et familial par l'intermédiaire de la conjugaison qu'implique l'alliance.

Qu'en est-il des processus de la transmission psychique, puis des objets de la transmission psychique ? On peut retenir deux hypothèses centrales :

1) Tout d'abord, la transmission est un processus qui apparaît comme obligatoire et en rapport avec la succession des générations : « on ne peut pas ne pas transmettre », pourrait-on dire – si cette phrase nous est autorisée – et il est urgent, voire impératif, de transmettre. Mais transmettre ne s'entend pas uniquement dans le sens génération et implique aussi la trame synchronique du groupe (R. Kaës) (7).

2) « *Transmettre implique transformation* », nous propose R. Kaës. C'est-à-dire que tout processus de transmission entraîne non seulement la modification des objets transmis, mais aussi rupture, écart et liens entre le « transmetteur » et le « récepteur », entre les générations, entre les membres du groupe. Cela nous amène à considérer deux types de processus : des processus de transmission avec transformation, concernant des « objets transformables », et des processus de transmission sans transformation concernant alors des « objets non transformables » qui viennent se manifester dans le « négatif ».

Ces deux modalités de transmission sont qualifiées l'une de transmission psychique intergénérationnelle (le préfixe *inter* venant signifier l'espace de reprise et de transformation) et l'autre de transmission psychique transgénérationnelle (ici le préfixe *trans*, à travers, traduit le défaut voire l'impossible transformation, l'absence d'écart et de liens). Ce sont les deux aspects essentiels et nécessaires de la transmission psychique.

Les objets transmis seront donc le roman de la famille, son histoire, ses légendes et ses mythes. Ces objets psychiques sont transformables par étayage sur un déjà-dit et un acceptable, et peuvent s'inscrire dans l'intrapsychique et l'intra-groupe familial (transmission intergénérationnelle) par l'intermédiaire du tissu groupal familial, des liens objectifs et des investissements et instances psychiques familiales.

Ils favorisent l'élaboration et la circulation fantasmatiques, ainsi que les processus d'identification nécessaires à l'individuation et à l'autonomie psychique.

Pendant la grossesse et dès la naissance, les liens établis entre l'enfant et la mère sont essentiels. Dès les premières heures de la vie, les échanges, les contacts, les séparations vont rythmer la relation. R. Spitz

en 1946 met en évidence l'importance décisive de l'entourage affectif en brossant le tableau de la dépression anaclitique. Il décrit ainsi les effets nocifs, des carences affectives chez les bébés privés provisoirement ou définitivement des soins maternels. Une des originalités de la psychopathologie du nourrisson est son interdépendance avec le fonctionnement psychique de la mère. A. Freud est l'une des premières à psychanalyser de jeunes enfants et M. Klein pose les bases conceptuelles de la psychanalyse du nourrisson. D. W. Winnicott, quant à lui, nie l'existence du bébé en dehors de l'ensemble formé avec sa mère et les soins qu'elle lui prodigue.

Les psychanalystes anglo-saxons, pionniers en la matière, ont cherché à savoir ce que peut ressentir un bébé au moment de la naissance. L'enfant vit pendant ces instants des angoisses inimaginables et, au moment de se séparer du placenta, le nouveau-né est « décontenancé ». C'est la mère qui fournit à son bébé, par ses regards, ses caresses, une deuxième peau ou « peau psychique » (D. Anzieu). À l'intérieur de celle-ci circule tout un réseau intense d'interactions réelles ou fantasmatiques allant de la mère au nouveau-né et inversement. Dans une situation de détresse comme le visage gelé de la mère, c'est souvent le nourrisson qui déclenche la plupart des échanges.

L'impact de la période prénatale, la signification de la naissance, l'inscription dans une histoire familiale, les conséquences relationnelles d'une carence affective maternelle sont autant de facteurs qui permettent de comprendre les évolutions ultérieures du nouveau-né. L'adaptation progressive de l'enfant rêvé à l'enfant qui naît permet l'émergence d'une nouvelle existence psychique. La mère a physiquement et psychiquement les possibilités pour satisfaire naturellement les besoins vitaux de son enfant qui passera d'un monde interne aquatique à un monde externe aérien dans lequel, sans elle, il risque de ne pas se retrouver. Le bébé nouera avec elle un lien d'amour et d'attachement au cours de ses premières années de vie. Ce lien constitue pour J. Bowlby « *le socle sur lequel se construit toute vie affective, sociale, physique et intellectuelle* ».

b) Les psychothérapies parents-bébé

Lebovici (1987) (8) et Cramer (1993) (9) ont bien montré que les psychothérapies parents-bébé sont un terrain de prédilection pour l'étude des transmissions intergénérationnelles, en tenant compte de la vie fantasmatique des partenaires et des traces de la génération des grands-parents dans la vie psychique de l'enfant.

Lebovici a attiré l'attention sur l'interpénétration des soins parentaux et des interactions fantasmatiques qui influencent les comportements et les symptômes du nourrisson. Dans le cadre de consultations thérapeutiques, l'étude de « l'arbre de vie » ou génogramme met en évidence le « mandat transgénérationnel » imposant des obligations impérieuses qui s'inscrivent dans le destin de l'enfant. Selon cet auteur, « l'arbre de vie » ou « l'arbre généalogique » renvoie à quatre types d'enfants élaborés dans le psychisme parental :

- l'enfant imaginé, essentiellement préconscient, élaboré pendant la grossesse ;
- l'enfant fantasmatique, essentiellement inconscient, renvoyant aux racines infantiles du désir d'enfant ;
- l'enfant mythique, porteur du passé et de la culture de la famille ;
- l'enfant narcissique, porteur des idéaux parentaux.

Ces quatre types d'enfants dans le psychisme parental interviennent dans la transmission intergénérationnelle fondée sur le « maillage » du narcissisme parental et de la construction du soi de l'enfant.

c) Le monde représentationnel du nourrisson

L'apport de D. Stern (1989) (10) à la question de la transmission intergénérationnelle se fonde sur sa conceptualisation de l'accordage affectif. Cet auteur s'efforce depuis plusieurs années d'apporter un éclairage original sur le phénomène mystérieux qui permet aux fantasmes parentaux d'influer sur le comportement de leur nourrisson et finalement de modeler ses proto-fantasmes. Stern insiste sur le rôle déterminant du partage des vécus subjectifs entre les partenaires qui permet à chacun de savoir ce que l'autre vit subjectivement (empathie, contagion affective). L'accordage affectif est un support essentiel de la relation intersubjective par laquelle le nourrisson constitue ses représentations internes dont le sentiment de soi et son monde objectal.

• *Le paradigme de Bowlby*

L'apport essentiel de la théorie de l'attachement à l'égard de la problématique de la transmission intergénérationnelle est de proposer une hypothèse originale – et surtout accessible à l'observation répétée – sur le mécanisme de cette transmission.

La théorie de l'attachement se réfère à la conceptualisation de Bowlby (1973) (11), marquant une convergence historique entre psychanalyse et

éthologie. Bowlby suggère l'existence d'une complémentarité adaptative entre divers systèmes de comportement, tels les comportements parentaux de soins et les comportements d'attachement du jeune au parent.

Ces deux systèmes serviraient une double fonction du point de vue de l'adaptation : la protection du jeune et sa socialisation.

Les caractéristiques particulières des interactions précoces entre la mère et l'enfant influenceraient qualitativement la construction du système de comportements d'attachement. Celui-ci à son tour influencerait le développement des autres fonctions mentales.

Mary Ainsworth (Ainsworth et Wittig, 1969) (12) décrit – d'un point de vue éthologique – ces caractéristiques particulières des comportements d'attachement – ou *patterns* d'attachement – au travers d'un dispositif expérimental : *la situation étrange*.

Son objectif est avant tout d'observer les interactions du système de comportements d'attachement avec un autre système de comportements adaptatifs, également décrit par Bowlby, le système des comportements d'exploration. L'élargissement de la théorie de l'attachement vers l'âge adulte et vers les représentations a permis l'ouverture de la théorie vers une réelle perspective intergénérationnelle.

Aux trois *patterns* de base : *secure*, évitant, ambivalent (pour la situation étrange), ou : autonomie, détaché, préoccupé (pour le *Adult Attachment Interview*) vient s'ajouter un *pattern* supplémentaire de comportements du bébé dans la situation étrange, appelé désorganisé-désorienté : l'enfant se fige dans la recherche de proximité, comme si le parent lui-même était source de peur. Il ne peut se rassurer auprès d'une personne qui l'angoisse. Cette conduite est fréquente chez les enfants maltraités, ainsi que chez les enfants de mères ayant elles-mêmes subi de mauvais traitements. Chez les adultes, dans le *Adult Attachment Interview*, ce *pattern* correspond au modèle « *unresolved* », impliquant un trouble de la pensée, des ruptures du raisonnement, généralement associés à un traumatisme ou à un deuil non résolu (Zeanah et Zeanah, 1989) (13). Ce qui se transmettrait, en effet, ce seraient ces *patterns* ou modèles, qui sont à la fois pour l'individu une grille d'interprétation et un guide des comportements sociaux. La régularité des comportements des figures de l'entourage permettrait en effet à l'enfant d'organiser ses attentes sous forme de modèles opérants qui porteront à la fois sur les personnes de l'entourage proche (les figures de l'attachement) et sur l'enfant lui-même, en interaction avec ces personnes. Ces modèles se construiraient progressivement dès la première année de la vie et seraient ensuite susceptibles de ré-élaboration.

Dans l'enfance et durant l'âge adulte, ces modèles permettraient ainsi d'interpréter et d'anticiper les comportements des partenaires sociaux, et de guider les attitudes de l'individu dans les relations.

• *Le paradigme sociologique* (« *habitus* » et « *ethos* » de P. Bourdieu)

Le premier courant explicatif représenté par P. Bourdieu (associé un temps à J.-C. Passeron) s'exprime en terme d'héritage culturel, d'« *habitus* de classe » (manière de penser, goûts, valeurs et surtout langage). Face à des socialisations familiales différentielles, l'école propose un mode unique de socialisation qui est proche, notamment par ses codes linguistiques, de celui de la bourgeoisie et des couches moyennes. Pour les enfants des couches populaires, ce qui est le cas des enfants de migrants, dont le modèle familial est très éloigné du modèle scolaire, l'école devient un espace-temps auquel il faut s'adapter par désapprentissage, et se soumettre. Pour ces catégories sociales, les conséquences en sont un entrecroisement de conflits entre parents, enfants et école, lié à l'application des normes et des modèles culturels scolaires.

Méthodologie

Pour aborder notre objet d'étude, le choix de la population s'est arrêté sur les familles maghrébines et leurs enfants.

L'enquête empirique a porté sur une quarantaine de familles maghrébines installées en banlieue parisienne (Alfortville, Maisons-Alfort, Créteil, Bondy, Massy, Gennevilliers et Villetaneuse). Le contact avec ces familles a été facile.

Notre enquête a porté sur certains thèmes pertinents quant à l'éducation des enfants, la pratique religieuse, les rapports parents-enfants et les modes de transmission de la langue et de la culture d'origine.

La majorité des parents est d'origine ouvrière. Ce sont surtout les pères qui travaillent, mais quelques mères (14 sur 40) travaillent elles aussi.

Les parents sont majoritairement d'origine rurale. Pères et mères sont souvent de la même région.

Les parents sont dans la majorité d'anciens immigrés ayant autour de 50 ans, installés en France depuis longtemps ; vingt ans en moyenne pour les pères et quinze ans pour les mères.

Les familles habitent des HLM (F3 ou F4) dans des cités ouvrières de la banlieue parisienne. Près des deux tiers des pères et mères manient l'arabe et le français.

Pour mener à bien les entretiens avec les parents, il était nécessaire que chaque membre du couple se prête intentionnellement à l'investigation, ce qui était le cas ; cela a été facilité par la confiance qui régnait entre eux et nous. Dans le questionnaire par interview, les parents étaient soumis à un champ d'investigation standardisé.

La connaissance du milieu, la situation d'observation continue ont déterminé le choix de la méthode d'investigation : la méthode d'interviews par entretiens semi-directifs, des enquêtes par questionnaires et des tests projectifs (test des historiettes, Qui suis-je ?). Cette méthode nous a permis de situer nos interlocuteurs dans leur environnement culturel et social.

Les entretiens ont porté sur la négociation entre les jeunes et leur milieu familial des décisions relatives à leur trajectoire de vie. Les entretiens avec les parents portaient sur les mêmes thèmes et avaient pour but de vérifier les propos des jeunes quant aux attitudes qu'ils attribuaient à leurs parents.

Normes familiales et identité

Notre tâche consiste au terme de ce travail à formuler les conclusions les plus importantes de cette recherche, à en déduire, chemin faisant, quelques enseignements relatifs aux transmissions intergénérationnelles et plus particulièrement le rôle et les effets de l'apprentissage de la langue et de la culture « d'origine » sur les jeunes issus de l'immigration maghrébine ; et à conduire sur cette base une discussion sur les transmissions en situation d'exil et de déculturation.

Le rôle des parents dans la transmission des valeurs

De nombreuses études psychologiques et sociologiques ont été réalisées en France sur ce sujet. Toutes montrent qu'il est très malaisé de distinguer ce qu'il en est à ce propos du rôle du père et de celui de la mère et que la complexité des facteurs interférants en rend l'analyse très difficile.

En effet, « *la transmission des valeurs n'obéit ni à une simple logique de reproduction linéaire dans la succession des générations, ni à la seule volonté de ceux qui ont quelque chose à transmettre, ni non plus d'ailleurs à la seule réceptivité de ceux à qui l'on transmet. Elle résulte d'une série de négociations entre présent et passé, identité individuelle et familiale, entre l'intentionnalité d'un projet et le poids des contingences personnelles et sociales, entre un souci d'adaptation et une*

volonté de dépassement ou de promotion, contenus dans les valeurs à transmettre [...] » (I. Bertaux-Viamé et A. Muxel).

De plus, il y a lieu de distinguer schématiquement deux modes de transmission des valeurs : une transmission implicite, par socialisation diffuse et imprégnation, sorte d'inculcation des dispositions culturelles par familiarisation et une transmission explicite par enculturation et apprentissage des normes et valeurs.

Nous avons été surpris de constater, par exemple, que nos enquêtés sont en accord avec leurs parents sur certains principes et valeurs. Ainsi, à de nombreux égards, ils adhèrent à l'idée de la primauté de la famille sur l'individu. De plus, ils se voient très différents des jeunes français dits de « souche » en ce qui concerne la vie et les normes familiales, particulièrement le « respect », thème qui revient constamment dans le discours de ces jeunes maghrébins.

Le principe de l'aide que l'on doit aux parents est plus souvent accepté que contesté, même quand on trouve que cette responsabilité est lourde à porter.

La cohabitation des enfants avec leurs parents jusqu'au mariage semble la norme. Certains jeunes considèrent, tout comme leurs parents, que le mariage représente le « vrai » passage à la vie adulte et qu'avant le jeune n'a ni le statut ni les ressources pour vivre seul.

Quant à l'idée de cohabiter en dehors du mariage, plusieurs (surtout des filles) y sont opposés pour des raisons morales et religieuses invoquées également par leurs parents, en particulier les mères.

La plupart des filles et des garçons acceptent de vivre chez leurs parents, bien qu'ils aimeraient mieux s'installer ailleurs. Ils restent, disent-ils, parce qu'ils ne veulent pas blesser ou offenser leurs parents. De nombreuses filles s'accordent sur une même valeur : « *la préservation de la virginité* ». « *Il faut que je fasse attention. Je ne veux pas faire quoi que ce soit...* » Naïma, 16,3 ans.

Ces jeunes filles jugent pour la plupart que la virginité est importante pour la fille dans la plupart des cas. Elles invoquent à cet égard soit les valeurs familiales, soit la religion, soit les attitudes de leurs proches maghrébins.

La préférence pour l'endogamie ethnique, qui est la norme chez les Maghrébins, fait l'objet d'un consensus assez général entre les générations. Il faut noter que le raisonnement des jeunes n'est pas forcément le même que celui des parents. Tandis que pour les parents c'est une question de valeurs, de religion, pour les jeunes l'endogamie est le plus souvent privilégiée pour des raisons d'ordre social et familial.

Ces derniers tendent à invoquer l'importance de l'harmonie entre les deux familles. Ils soutiennent que non seulement un mariage à l'intérieur du groupe plairait aux parents et bénéficierait donc de leur approbation et de leur appui, mais aussi qu'un tel mariage faciliterait la communication entre les partenaires et leurs parents et entre les deux familles concernées, puisqu'ils parleraient la même langue et utiliseraient le même code et les mêmes rituels. Tout compte fait, les deux générations s'accordent sur des valeurs fondamentales, puisque les jeunes comme les parents conçoivent le mariage comme l'union de deux familles et pas seulement comme l'union de deux individus.

Bien qu'il puisse exister un écart entre les attitudes exprimées par les jeunes et les choix réels qu'ils feront dans l'avenir (par exemple en matière d'endogamie), le consensus entre les jeunes et leurs parents semble contredire les nombreuses études qui mettent l'accent sur le conflit entre les générations, censé être « *bien plus grave dans les familles immigrées* » (Malewska et Gachon, 1988).

Nous ne voulons nullement minimiser les désaccords qui peuvent exister entre les migrants et leurs enfants. Mais il faut préciser que les divergences de vues entre jeunes et parents maghrébins quant aux fréquentations se manifestent surtout au niveau des comportements (par exemple, les sorties, les heures de rentrée imposées aux filles) plutôt qu'au niveau des principes (importance de la virginité, de la bonne réputation des filles et de la préservation de l'honneur familial, etc.).

Beaucoup de jeunes avouent que leurs parents ont du mal à accepter les fréquentations plurielles avant le mariage. Plusieurs filles évitent de présenter à leurs parents leurs copains sauf si elles envisagent le mariage. La plupart des jeunes affirment que la communication avec leurs parents laisse à désirer. Pour certains, elle est trop superficielle tandis que d'autres affirment que certains sujets sont tabous parce qu'ils engendrent des conflits.

Dans la mesure où les jeunes s'accordent avec leurs parents sur les valeurs familiales, on doit se demander si un tel consensus ne serait pas surtout une stratégie identitaire pour s'adapter et éviter les ruptures douloureuses.

En situation migratoire, l'espace privé a une dimension particulière : il devient le lieu de la transmission des valeurs et des modèles d'éducation du pays d'origine. En effet, c'est au sein de la famille maghrébine que se transmettent les modèles d'origine avec ce qu'ils ont, à la fois, de concret et de symbolique, et la morale arabo-musulmane dans ce qu'elle a de plus fondamental et de plus quotidien.

Pour illustrer ces modalités de transmission en situation migratoire, on peut évoquer trois thèmes essentiels : les rapports parents-enfants, la transmission de la religion et l'apprentissage de la langue d'origine (l'arabe).

Les rapports parents-enfants

Les études portant sur la relation famille-apprentissage-éducation se préoccupent, en général, avant tout de savoir dans quelle mesure les familles préparent leurs enfants au système éducatif, le plus souvent en associant les variables relatives à la classe sociale avec les résultats scolaires des enfants dans le cadre de ce système. Plus récemment, certains auteurs ont reconnu l'ampleur de l'apprentissage qui a lieu dans le contexte de la famille.

La vie quotidienne : très tôt, l'enfant maghrébin participe pleinement à la vie des adultes. Son alimentation est identique. Sa vie quotidienne se déroule dans la salle commune, espace socialement plein, puisqu'on y mange, on y rencontre les voisins, les camarades et les parents. L'exercice de l'autorité parentale est teinté d'autoritarisme mais la femme a dans l'éducation une part appréciable, surtout pour les filles dont la formation lui est réservée. Le père ne répugne pas en principe à exprimer son affection à l'égard de ses enfants mais son comportement se durcit dès qu'il y a incompréhension. L'analyse des réponses faites par les filles relatives à leurs relations parentales traduit le même phénomène : interaction positive avec la mère et réservée avec le père sous tous les aspects. « *Je communique bien avec ma mère, mais avec mon père, nos relations sont strictes* » (Fatiha, 12,6 ans).

La relation avec le père est souvent fonctionnelle et instrumentale. « *Mon père, je lui sers souvent son café ou je lui apporte quelque chose.* » Pour un certain nombre de jeunes, le père est le chef de la famille, il est presque intouchable et inaccessible. Cette forme de communication *a minima* ou à distance est déterminée par le code culturel d'origine. À force de vivre au quotidien cette relation paternelle, les filles intériorisent l'existence de certains traits de la culture parentale. Elles doivent les admettre et les appliquer, même si elles leur paraissent décontextualisés par rapport à la culture du pays d'accueil.

Cette forme de relation distante et instrumentale, sur le plan affectif et sur celui de la communication, est médiatisée par la notion du respect ou de la pudeur. Cette dernière englobe l'ensemble des manifestations quelle que soit leur nature : gestuelle, visuelle, sentimentale ou verbale. Toute manifestation ou exhibition du moi et des sentiments intimes est réprimée

quand elle sort du cadre relationnel établi par la tradition ; celui du « non-dit » et du silence de la fille. Face au père, elle se doit de garder la plus grande réserve et retenue. C'est pourquoi certaines filles développent des stratégies de dichotomie intérieur/extérieur et de « bricolage culturel » qui prennent des formes très diverses selon l'attitude des familles, et adoptent la stratégie d'alternance des conduites face au « noyau dur » de la culture. À la maison, elles font semblant d'accepter les règles et les normes ; à l'extérieur, hors du cadre familial et hors de l'espace des compatriotes, elles se livrent à des conduites de libertinage et transgressent le code de conduite originel. Le choix des camarades n'est pas laissé au hasard des rencontres. Le respect du formalisme se maintient dans une certaine mesure mais le ton des relations entre membres âgés et enfants est beaucoup plus détendu. On peut parler d'une certaine intimité de la famille mais une vigilance attentive la maintient dans certaines limites.

Avec une femme qui travaille et qui est libre de ses mouvements à l'extérieur, le ton des relations familiales ne saurait ressembler à celui du milieu d'origine. L'idée de contrainte n'est pas absente. Certaines familles se trouvent libérées des servitudes du milieu d'origine, mais la libération est rarement totale. Certaines familles se trouvent en pleine solitude face aux exigences de la vie moderne. À mesure qu'elles prennent contact avec elle, elles la redoutent davantage pour leurs enfants. D'où leur retour en arrière pour justifier leurs défenses par tel ou tel aspect des traditions et des valeurs de la culture originelle (14).

L'instinct d'imitation, le conformisme, des aspirations nouvelles, des besoins nouveaux inspirent leurs conduites et les poussent à des conduites « instrumentales ». Le code « ontologique », celui qui guide et donne du sens est présent, mais seulement pour assurer la cohérence interne et éviter les conflits intrapsychiques.

L'entrée des masses-médias dans les foyers est par ailleurs un élément perturbateur et gênant, surtout la télévision. Cette intrusion augmente la non-communicabilité à l'intérieur de la famille et accentue le processus d'acculturation des enfants. Certains parents, pour s'en défendre, achètent les paraboles pour capter les programmes en arabe des pays d'origine.

Les rares revues qui traînent à la maison sont les périodiques pour adolescents sur la vie des chanteurs connus ou les programmes de la télévision. Quelques jeunes prennent des livres arabes et écoutent de la musique arabe surtout le raï.

On peut dire que la famille en situation migratoire présente beaucoup plus de caractéristiques de la famille traditionnelle mais sans les avan-

tages que cette dernière possède : la famille est passée de la situation large, patriarcale, à celle de la famille conjugale moderne. Le père détient toujours les pouvoirs. Il a gardé une certaine autorité au sein de la famille, mais commence à perdre son statut de garant de la tradition et de la loi face à des enfants scolarisés ici et qui adoptent souvent des conduites jugées transgressives et vexatoires. Malgré tout, la culture arabo-musulmane des parents a laissé des traces chez les enfants, comme la transmission des noms, des pratiques culinaires, des traditions et des coutumes. Les traits communs qui puisent leur origine dans la famille maghrébine les unissent. C'est d'ailleurs autour de ce tronc commun que les conflits internes se cristallisent le plus souvent. Les parents interviewés sont, comme le montre A. Begag (15) : « *Des êtres socio-économiquement d'ici et psychobiographiquement d'ailleurs* ». Les parents vivent la culture d'origine comme une histoire. Elle est la mémoire, le stock de sens à partir duquel ils déchiffrent et comprennent le monde actuel, y compris celui de leur exil.

Qu'est-ce qui est véritablement transmis aux jeunes par les parents ? D'abord un style de vie, une manière d'être, un « *habitus* » et un « *ethos* », selon les expressions de P. Bourdieu. Ensuite un nombre de traits ou de contenus culturels. La transmission de ce style se fait chez certaines familles d'une manière cohérente et structurée, répondant par là à une stratégie défensive face à toute acculturation. Les parents essaient de garder leur style de vie premier, originel, tout en tentant de s'adapter souplement à la nouvelle réalité sociale et culturelle. Il s'agit d'une adaptation à la modernité par une utilisation intelligente des valeurs traditionnelles (solidarité, respect des parents, réputation et honneur).

La transmission de la religion

La religion occupe une place essentielle dans l'éducation des enfants dans la tradition maghrébine. En situation migratoire, elle est confinée à l'espace domestique et familial.

Une connaissance floue

L'enquête effectuée auprès des jeunes et de leurs parents n'a en aucun cas l'ambition d'aboutir à des données quantitatives, mais elle nous permet d'estimer qualitativement certains indicateurs sur la socialisation religieuse. L'enquête repose sur une grille de question rédigées en questions ouvertes de manière à inciter les jeunes à répondre spontanément

aux questions posées. Parmi ces questions, on peut citer :

- Qu'est-ce que l'islam ?
- Qu'est-ce qu'être musulman ?
- Quelles sont les principales règles de l'islam ?
- Êtes-vous pratiquants et pourquoi ?

À toutes ces questions, voici quelques réponses types : « *L'islam est un ensemble de pays islamiques qui croient à la religion du prophète Mohamed* », « *l'islam est une religion de notre pays* » ; « *l'islam, c'est aller à l'église* » ; « *l'islam, c'est des pays musulmans* » ; « *l'islam est une religion des Arabes* » ; « *l'islam est un pays où les Arabes vivent en quelque sorte* » ; « *l'islam est une bonne religion* » ; « *l'islam, c'est l'Arabie, c'est les musulmans dans le monde* » ; « *l'islam, c'est la religion pour les musulmans* », etc.

On remarque donc que plusieurs réponses sont imprécises et floues et dénotent une certaine ignorance de l'islam.

Concernant les croyances, les positions de ces jeunes sont en majorité ambivalentes. Les indices de l'ambivalence sont perceptibles dans le « flou » ou l'ambiguïté de certaines attitudes qui, replacées dans une perspective dynamique, sont signalétiques d'un conflit de normes latent, plus ou moins contenu au prix de réaménagements successifs et de « manipulations » des valeurs utilisées.

En effet, de l'islam, ils ne connaissent que les interdits (boissons alcoolisées, viande de porc, etc.). La majeure partie de ces jeunes ne pratiquent pas l'islam et ne font pas la prière. Ceux qui sont décidés à demeurer en France sont fortement portés à rejeter les valeurs islamomaghrébines traditionnelles ; mais paradoxalement, ils ne sont pas opposés à la perpétuation de ces valeurs. Quelques exemples extraits d'opinions vont nous permettre d'étayer ce qui précède. La pratique religieuse, bien souvent sélective, ne devient indicielle d'ambivalence que lorsqu'elle s'accompagne de commentaires typiques à vocation psychologique de déculpabilisation.

Il s'agit de jeunes qui, par exemple, exprimeront des regrets quant à leur pratique religieuse jugée honteuse ou insatisfaisante, mais dont ils rendent responsable, pour se justifier, un environnement social qualifié de contraignant, hostile. Tel jeune dira qu'il est « *incroyant* », « *laïc* », et en même temps aspire à une pratique religieuse mais ne peut encore s'y soumettre en raison d'impératifs « *scolaires* » ou « *professionnels* » qui ne lui laissent pas le temps. Tel autre, lui-même sélectif dans sa pratique religieuse, fera à propos de la sélectivité d'autrui un commentaire

virulent de type : « *je ne vais pas à la mosquée et je ne pratique pas la prière car je ne connais pas l'arabe* ».

Les rapports à la religion sont également ambigus quand certains jeunes, par ailleurs favorables au maintien, voire à la consolidation des valeurs arabo-musulmanes, optent, simultanément, pour une meilleure souplesse de la religion afin que celle-ci puisse s'adapter « *aux exigences de la vie moderne* ».

Ces attitudes, toutes aussi bien mitigées, sont le produit d'un flou motivationnel évident et l'indice d'une dissociation culturelle. En effet, la majorité des jeunes interviewés ignorent l'essentiel de la religion (ne connaissent ni les fondements, ni les principes, ni l'histoire de la religion islamique). Ils sont pour la plupart d'entre eux dans flou total et font des « bricolages ». La déclaration d'Ali est plus que significative de la majorité du groupe : « *De l'islam, je connais pas grand-chose. J'ignore vraiment tout.* »

L'ambivalence est toujours à l'œuvre dans le discours de ces jeunes au point qu'elle apparaît constituer « la toile de fond » affective de ces jeunes. Leurs vocabulaires sont en tout cas fortement teintés.

Le ramadan : 60 jeunes sur 180 déclarent faire le ramadan. Pour 4 garçons, il est imposé par le père. « *Je fais le ramadan parce que mon père l'exige.* » « *Moi, je ne sais pas l'arabe mais je fais le ramadan depuis maintenant deux ans.* » « *On fête le ramadan par respect de mon père qui est lui musulman, on fête le carême.* »

Pour la plupart, l'éducation religieuse est assurée oralement et, par exemple, uniquement au sein de la famille, la mère apprenant très tôt aux enfants à prononcer le nom d'Allah avant chaque repas et le soir au coucher ; le père leur apprenant quelques brefs versets du Coran.

La valorisation de la culture d'origine par des parents qui adhèrent pleinement à leur système de représentations et de valeurs et qui ne ratent pas une occasion pour mettre en garde contre les apparences trompeuses du milieu d'accueil permet l'intériorisation précoce d'une image positive de soi.

En effet, si les cas de structuration défectueuse de l'identité sont fréquents chez des jeunes soumis à la domination culturelle et économique d'une autre culture, ils ne constituent pas la règle.

La majorité d'entre eux semble puiser dans le modèle de la culture d'origine les mécanismes de défense qui leur permettent de rejeter cette image – ou de ne pas y adhérer totalement –, certains mettent sur le compte du racisme ou de la jalousie l'image négative que les Français se font d'eux.

Entre sphère publique et sphère privée

En transférant le sentiment religieux dans la sphère privée, la culture laïque pose de sérieux problèmes aux parents d'origine maghrébine.

En l'absence d'instances de socialisation religieuse, les parents tentent de combler ce handicap religieux eux-mêmes, dans l'espace domestique. Cette prise en charge de l'éducation religieuse des enfants constitue à la fois un avantage et un inconvénient. Un avantage dans la mesure où les parents arrivent à transmettre quelques bribes de la culture originelle, des valeurs et des traditions, et en même temps un handicap, dans la mesure où cette transmission se fait sans le concours des autres institutions de socialisation et sans le groupe des pairs, ce qui risque de la vider de son sens originel et d'entraîner des incompréhensions voire dans certains cas des durcissements.

L'attachement affectif et symbolique à la religion conduit à une sorte de traditionalisme de défense contre l'absorption de leur identité d'origine. Pour certaines familles, il s'explique en partie par le mythe du retour au pays d'origine.

La transmission de la religion se fait par les parents à travers une stratégie qui conjugue à la fois des pressions morales, mais aussi une sorte d'embellissement de ces pratiques pour éviter à l'enfant d'en percevoir l'aspect contraignant (célébration des fêtes religieuses, rituels de la culture originelle).

La transmission différentielle de la notion du licite et de l'interdit alimentaire se fait dès le plus jeune âge. Le discours des jeunes fait ressortir des justifications. Les parents refusent de les voir franchir les interdits alimentaires fixés par la religion, tels que la consommation du porc et même de la viande non préparée rituellement.

L'éducation morale est basée sur le respect des frontières sexuelles. Les relations mère-fille sont une occasion pour apprendre la morale sexuelle et les sanctions qu'entraîne la transgression de certaines valeurs et de certains principes. Le point nodal de ces interdits sociaux et des valeurs morales est le respect des normes qui règlent les relations, les contacts et les échanges entre les sexes.

Aussi, dans un espace dit ouvert qui est celui de la société d'accueil, où la culture dominante se fonde sur la mixité et en constitue une règle essentielle, « *la problématique des parents maghrébins est d'essayer de maintenir les règles fondamentales du marché matrimonial traditionnel* » (16). Ce dernier exige que la fille n'épouse pas un

homme qui ne partage pas sa religion ; parfois la variable nationale joue dans les choix parentaux du futur conjoint de la fille.

L'aménagement de l'espace domestique témoigne d'un effort des parents pour transmettre aux enfants leur culture d'origine (meubles maghrébins, calligraphies arabes, sourates du Coran, etc.). L'éducation des filles est soumise au respect des règles familiales et à la tradition des parents. Elles vivent dans les limites préfixées par la culture d'origine transmise par les parents.

La plupart des jeunes du groupe revendiquent pour eux-mêmes la qualité de musulman. Ils affirment croire en l'islam d'une façon majoritaire. Les liens avec l'islam, l'appartenance à la communauté des Maghrébins continuent à être revendiqués. L'islam demeure pour eux un héritage avec lequel on ne saurait rompre sans se montrer « infidèle » ou « traître ». Interrogés sur la musique qu'ils aiment, les jeunes répondent massivement la musique occidentale et aussi arabe et plus particulièrement le raï. Selon eux, la musique arabe est bonne et mérite d'être écoutée.

Les relations des jeunes avec leurs parents sont en pleine mutation. Le rôle de la mère est perçu par les jeunes, garçons et filles, comme essentiellement un rôle d'affection, alors que le rôle du père reste essentiellement un rôle d'autorité. De l'analyse, il s'est dégagé une tendance à la diminution de l'emprise de la famille sur les jeunes qui s'ouvrent de plus en plus sur d'autres milieux comme celui de l'école, de la vie professionnelle et des amis, surtout pour les garçons. Par contre, cette ouverture n'est pas manifestée chez beaucoup de familles interviewées en tant que groupe, car les préoccupations de ces familles restent avant tout des préoccupations internes tels les projets d'avenir, les problèmes économiques.

La scolarisation des enfants constitue la préoccupation majeure pour tous les parents, et surtout le mariage des filles. Il est apparu dans notre analyse que les jeunes tendent effectivement à revendiquer leur autonomie vis-à-vis de leurs parents.

Ils échappent ainsi à l'autorité familiale et changent par là-même le type des relations qui existent dans la famille. Ils revendiquent plus de démocratie et cela en faveur des jeunes en général et des jeunes filles en particulier.

La transmission de la langue (l'arabe)

La langue est, de toute évidence, l'un des traits fondamentaux de l'identité culturelle. C'est avant tout par son moyen, et dans ses cadres, que s'exprime et se transmet la pensée, tout au moins la pensée discursive, la seule à pouvoir être appréhendée collectivement. De même qu'elle différencie, la langue est facteur d'union pour le groupe qui la possède en commun.

Le groupe se reconnaît par sa langue, et, par elle, s'oppose à ceux qui ne la pratiquent pas. On peut considérer la communauté de langue comme un facteur nécessaire d'identité culturelle collective. De toute façon, la fonction d'une langue ne peut être considérée séparément des individus qui l'utilisent et de la société dans laquelle vivent ces individus à un moment donné.

Selon B. Cyrulnik (17) : « [...] *Pour se construire, on a besoin de points de repère identitaires, de codes culturels. C'est là que la langue maternelle, celle du groupe, du pays dont on est issu, prend toute son importance. [...] La langue, les gestes, les attitudes sont autant d'éléments identificatoires : grâce à eux, on se reconnaît, on sait comment se comporter. Mais la transmission du nom propre, celle des biens familiaux – l'héritage – permettent également de se sentir issu d'une lignée, d'un clan, d'un peuple, d'une culture [...]* » Les points névralgiques de la construction identitaire nécessitent donc des opérations complexes, comme le note C. Camilleri, rendues encore plus difficiles pour les jeunes de la deuxième génération, étant donné la façon dont ils intériorisent des codes culturels antagonistes. Les risques d'achoppement de la « négociation identitaire » sont donc plus nombreux pour eux, et par là-même ceux d'une marginalisation qui peut aboutir, entre autres conséquences, selon le même auteur, aux crises identitaires.

Certains jeunes font de la rupture avec le code culturel originel le départ d'un repli sur eux-mêmes, perdent les repères d'ici et de là-bas et chutent sous la pression de désirs en contradiction et d'appels inquiétants : se laisser pénétrer par la modernité, changer ou rester les mêmes.

Trois langues se partagent le champ de la communication familiale : le français, l'arabe littéraire, langue écrite, et la langue parlée ou dialecte (*darja*). Ce partage, soulignons-le, est inégal d'une famille à une autre. Il se pose aussi en termes de revendication par référence à l'histoire, à l'origine et au projet familial.

L'hypothèse que nous formulons est que les pressions exercées par le milieu extérieur et la scolarisation des enfants entraînent chez les jeunes

issus de l'immigration maghrébine en France :

- un rejet voire un abandon de la langue d'origine ;
- une consolidation du statut du français comme langue dominante ;
- une consolidation d'une forme de dépendance voire de domination culturelle et par conséquent une perte de la langue et la culture originelles.

Qu'est-ce qui pousse les jeunes à un comportement discriminatoire vis-à-vis de la langue d'origine ?

Des phénomènes tels que le conditionnement culturel (à savoir la honte de sa langue d'origine, pour des raisons de différences sociales ou de nationalités), la perte de l'identité culturelle, la volonté de promotion sociale ou le prestige particulier d'une variété linguistique sont autant de facteurs susceptibles d'expliquer l'abandon ou l'adoption d'une langue, d'un dialecte, etc.

En effet, nous nous apercevons que des variables extralinguistiques (entre autres sociales et psychosociales) jouent un rôle prépondérant dans les choix linguistiques de l'individu. La relation que nous venons d'établir entre facteurs sociaux et psychosociaux d'une part, et comportement linguistique d'autre part, avait déjà été signalée par Grimshaw (18) dans une étude réalisée sur les situations de contact linguistique à propos de créoles et de pidgins.

Selon lui, dans tout contact multilingue, tout choix linguistique obéit à des considérations de prestige et à des règles d'interaction sociale. Lorsque Grimshaw examine les rapports entre structure sociale et structure linguistique, il constate que, dans de nombreux cas, la langue sert tantôt comme mécanisme pour acquérir le prestige tantôt comme outil de contrôle social, et que, souvent, elle devient une arme dans les conflits sociaux.

Ces constatations, en raison des problèmes qu'elles soulèvent, sous-entendent que la langue n'est pas une entité fermée sur elle-même, mais qu'au contraire elle doit compter avec les réalités extérieures, en l'occurrence les faits sociaux.

Fishman (20) partage le point de vue de Grimshaw au sujet de la corrélation entre comportement linguistique et comportement social. Dans un article consacré à l'étude du statut de la langue maternelle au sein de la seconde génération d'immigrés aux États-Unis, il signale que deux facteurs entrent en jeu dans le maintien d'une langue : le prestige de la langue maternelle et la mobilité sociale expérimentée par la deuxième génération.

Voyons comment les familles maghrébines procèdent pour transmettre la langue arabe à leurs enfants dans le contexte français.

Pour la plupart des travailleurs migrants, l'exil inaugure l'itinéraire de la marginalisation politique, socioculturelle et professionnelle et de la « privation linguistique » (pour reprendre le terme de T. Di Fonzo (19) : « *La situation du travailleur, encore une fois, est toute différente : elle intéresse les études sur la privation linguistique, elle est de ces situations qui conduisent au non-parler le plus absolu.* »

Le profil socioculturel de notre population est extrêmement bas.

Le degré d'instruction oscille entre l'analphabétisme et au mieux le niveau primaire. Le statut professionnel, quant à lui, couvre les catégories de travail reconnues comme subalternes, peu rémunératrices. Faute de moyens intellectuels suffisants pour comprendre leur position, il s'ensuivra chez ces familles une situation culturelle de type anomique, caractérisée par la perte d'identité. En outre, l'attitude discriminante de la population autochtone engendrera un sentiment d'infériorité culturelle et aboutira à la formation des ghettos et des quartiers d'exil. La situation linguistique relève de l'oppression et de la déprivation et se caractérise par une forte dialectophonie.

De plus, la variété standard étant ignorée, des difficultés supplémentaires surgiront dans le mécanisme d'apprentissage de la langue étrangère et dans les contacts officiels (administration, école). Les enfants de ces familles perdent de plus en plus la langue maternelle. Selon Bernstein, la langue des classes sociales subalternes est plus limitée syntaxiquement, lexicalement et sémantiquement que la langue des classes sociales les plus aisées. Le statut social subalterne du migrant rejaillit sur la valeur symbolique de sa langue. Chez les jeunes, on a remarqué deux types d'attitudes face à la langue maternelle : le rejet volontaire ou involontaire du système linguistique jugé inférieur ou, au contraire, une tentative de maintien de son idiome d'origine. Ce dernier comportement est presque toujours dicté par une réaction contre l'attitude discriminatoire de la société d'accueil vis-à-vis de la variété d'origine de l'immigré. Le résultat, dans la majorité des cas, est assez précaire et finit par s'apparenter aux mécanismes de l'abandon involontaire. L'idiome d'origine est maintenu dans des circonstances bien particulières et, dans les autres cas, le comportement témoigne en fait de l'abandon progressif involontaire présent chez d'autres jeunes. Intéressons-nous aux cas d'abandon. Le refus conscient témoigne de la volonté de se couler dans le système linguistique d'accueil et donc de

passer sous silence ses propres origines. Ce comportement se rencontre, mais il représente cependant un phénomène minoritaire, à tel point que les sujets qui l'adoptent sont généralement connus dans le quartier et considérés comme ridicules. L'abandon quasi spontané de la variété linguistique d'origine (l'arabe) provient, quant à lui, de mécanismes de défense peu développés dus au manque de motivations et à la démission des parents.

D'autres facteurs interviennent dans l'évolution linguistique des jeunes. La perte de l'identité favorise l'abandon d'une langue. Ces jeunes, se sentant en apparence en égalité avec les autochtones, n'éprouvent plus la nécessité de parler leur propre langue, du moins dans des circonstances publiques.

La langue maternelle ne sert plus de véhicule de communication que dans les relations privées (en famille, entre amis) et s'éteint avec la disparition de ces circonstances elles-mêmes. Dans ce processus d'acculturation linguistique, l'école et le travail jouent, eux aussi, un rôle déterminant.

L'apprentissage du français est perçu comme un moyen d'intégration, un instrument de mobilité sociale. Cette volonté d'identification ethnique, sociale et culturelle se voit parfois neutralisée par le moyen même qu'elle désire utiliser : l'apprentissage de la langue. Ce dernier rencontrera d'autant plus de difficultés que la maîtrise du système linguistique d'origine sera rudimentaire.

En ce qui concerne le système linguistique d'origine, nous avons déjà précisé que les variables linguistiques les plus usitées dans le contexte familial (famille, amis) étaient le dialecte. Par conséquent, ces jeunes n'auront pas été mis en contact avec la langue arabe littéraire ou classique, sauf pour ceux qui ont suivi des cours d'arabe à l'école, souvent sous la pression des parents.

Cependant, cette période de scolarisation est parfois tellement brève que la langue savante n'a pas été suffisamment maîtrisée. La capacité de s'exprimer dans la langue des parents est réduite. En effet, l'arabe tend à disparaître même dans les relations familiales, au profit du français. Le dialecte constitue encore un instrument de communication avec les parents. Dans la majorité des cas, le jeune comprend le dialecte familial mais est incapable de le parler en dehors des circonstances limitées, ou ne veut pas le parler. L'emploi de la variété dialectale ne concerne que les réalités de la petite cellule familiale. Le français s'infiltré de façon absolue dans l'usage linguistique du jeune migrant : dans les réalités quotidiennes qui le concernent personnellement (l'école, le travail) mais aussi, progressivement, dans les relations familiales. La

capacité linguistique se réduit parfois à la reproduction d'énoncés entendus ; l'aptitude à la création linguistique en langue maternelle s'avère très réduite.

L'usage linguistique des jeunes laisse entrevoir une érosion du système d'origine qui s'avèrera au cours des générations suivantes. Pour la seconde génération, l'usage du dialecte s'éteindra avec la disparition des parents. La tendance va donc vers un monolinguisme constitué par la langue française.

En situation migratoire, notamment chez ces jeunes nés pour la plupart d'entre eux en France, la déclaration d'appartenance peut très bien s'accompagner d'une conscience lucide de l'incompétence linguistique : « *Ma langue c'est l'arabe, mais je ne la parle pas.* »

Pour ces jeunes et leurs parents, l'espoir d'un emploi futur est suspendu à la maîtrise du français, bien souvent au détriment de l'arabe ; la scolarité se poursuit pour eux bien souvent au prix de la perte de la langue maternelle, au prix d'un semi-linguisme où la langue du pays d'origine se verrait rapidement discréditée comme parlée seulement dans le cercle familial et le plus souvent refoulée. Une publication de l'INSEE (20) sur les étrangers en France et l'emploi des langues montre que : « [...] *Plus de la moitié des parents immigrés ne parlent pas leur langue maternelle avec leurs enfants.* »

Ainsi, 55 % des personnes de langue maternelle portugaise ont perdu l'habitude de parler cette langue à leurs enfants. Ce taux est de 50 % chez les arabophones et atteint 70 % chez les personnes de langue maternelle kabyle.

Conclusions générales

Il n'existe aucune étude poussée sur la manière dont la transmission des valeurs s'effectue lorsque les trajectoires sont brouillées, notamment lorsqu'il y a eu séparation des parents ou rupture brutale des trajectoires sociales (comme c'est le cas, en particulier, pour les familles immigrées).

La question du père est une des questions clés pour la transmission ; c'est-à-dire pour la définition de l'identité. Cette question est mise au jour par la psychanalyse surtout lacanienne (la forclusion du nom du père) et elle s'ajoute aux questions qu'un anthropologue peut reprendre à son tour en approchant les éléments qui permettent à une société de se structurer et de se distinguer comme quelque chose d'unique. La transmission de la loi est souvent mise en parallèle ou supposée à la question du père, non pas en tant qu'individu mais en tant que symbole dans une société.

En partant de Freud et de la psychanalyse actuelle (lacanienne), on peut voir comment le personnage du père peut se représenter dans la culture arabo-musulmane et plus particulièrement dans la culture maghrébine. L'hypothèse de départ est celle de la transmission en général (nom, prénom, langue, valeurs, etc.). On peut distinguer deux modèles du père. Un premier modèle est celui du père par rapport auquel on s'identifie, auquel on est identique et qui se répète, c'est-à-dire à la limite ce qui serait représenté dans certaines généalogies arabes. Le père dans ce modèle apparaît comme parfait et tout le monde est défini par rapport à cet ancêtre (le prophète). L'idéal est donc de reproduire l'ancêtre, l'aïeul. L'autre type ou modèle de paternité est le père conçu comme limité. On essaie donc de se définir non seulement par rapport à ce qui est (par rapport aux ancêtres du passé), mais encore par rapport à ce qu'on fait dans le présent. On voit donc que si le père, qui est l'origine, est parfait, il n'y a rien à ajouter, et les successions des générations ne peuvent que le maintenir. On peut dire la même chose d'une langue parfaite, l'arabe, celle du Coran : on ne peut que la conserver.

Qu'il s'agisse donc de la langue ou du père, on peut faire l'hypothèse d'un modèle de transmission sans progrès parce que tout y serait considéré comme parfait dès l'origine. Que peut-on opposer à un modèle comme celui-là ? Ce serait bien sûr le modèle changeant dans lequel le père ou la langue ne sont pas considérés comme monuments intangibles mais comme réalisations limitées. Les fils peuvent et doivent donc y ajouter quelque chose ; c'est ainsi qu'on laisse une place pour les générations suivantes, pour que le changement et le progrès s'opèrent et que le dynamisme se manifeste. Ce modèle, qui est possible dans toute société se reconnaissant comme limitée, laisse une place pour la filiation mais laisse également la place pour l'autre en général. Il permet à celui qui a pris conscience de ses limites dans le temps et dans l'espace d'échanger pour exister pleinement, de vivre non pas comme être absolu et plein mais comme être relatif.

Un très grand nombre de publications accréditent l'idée que les pères sont « défaillants », qu'ils ne transmettent plus de « principes » à leurs enfants, qu'ils ne représentent plus la loi, qu'ils ne constituent plus pour eux un « modèle ». À l'appui de ces dires, on évoque le subjectivisme ou le relativisme (les valeurs sont perçues comme personnelles et difficiles à partager, même avec ses propres enfants), le malaise, voire le laxisme éducatifs, et plus souvent encore la fragilité de la stature du père, lui-même incertain de son statut social.

D'ailleurs, l'ensemble des valeurs « morales » serait aujourd'hui sapé par le culte d'une pseudo-liberté, la valorisation du confort matériel, l'individualisme, l'esprit de « débrouillardise » et une certaine perte du sens de l'honnêteté.

Ces présentations négatives ne reposent sur aucune recherche sociologique rigoureusement conduite. Et l'on peut leur opposer d'autres assertions qui tendent à montrer que nombre de valeurs sont implicitement transmises dans le cadre familial : respect mutuel, politesse, entraide et solidarité, partage des responsabilités, etc.

Une seule observation paraît confirmée : la transmission des valeurs est de moins en moins référée à la loi, et de plus en plus à l'affectivité. De ce fait, les valeurs perdent leur caractère social et sont de plus en plus relatives à la sphère du privé.

S'agissant de l'image du père ou du modèle transmis par le père, diverses études récentes conduisent à mettre en évidence deux facteurs qui contribuent à « troubler » la figure paternelle : d'une part, la non-reproduction professionnelle entre père et fils et la disparité des savoirs entre parents et enfants, ce qui est le cas pour les migrants ; d'autre part, le fait que les enfants sont amenés à bénéficier de connaissances que ne possèdent pas leurs parents, et à devenir en quelque sorte les « instituteurs » de leurs père et mère, quand ils ne jouent pas un véritable rôle de « protecteurs » de leurs parents, avec qui ils partagent d'ailleurs de plus en plus de responsabilités.

L'exil de la langue et du père

Dans l'immigration, alors que l'organisation familiale reste à peu près inchangée, la mère et les enfants d'un côté et le père de l'autre, quelque chose affecte cependant les liens du père, de la mère et des enfants, et crée entre eux tous une sensation d'étrangeté réciproque, qui les asservit mutuellement dans une sorte de fascination souffrante.

La famille maghrébine en France est le lieu de cristallisation de fortes tensions.

La famille immigrée a été définie comme une famille « en souffrance », soumise à de nombreuses pressions contradictoires. Le migrant, bien souvent, par la remise en question de ses repères d'identification, est placé en situation de rupture d'équilibre.

Le père doit faire face, et ce d'autant plus qu'il est en contact depuis longtemps avec la société d'accueil, à l'image dévalorisée qu'il donne de lui-même et que la société d'accueil lui renvoie. Selon C. Lacoste-

Dujardin (21) : « [...] *Maints comportements réactionnels des pères peuvent être très schématiquement regroupés sous trois grands types, – sans exclure leurs interférences possibles –, à savoir :*

– *une crispation paternelle sur les valeurs et comportements représentés comme “traditionnels”, parfois alors exacerbés, sous forme d’excès d’autoritarisme et de violence ;*

– *une démission paternelle dans l’alcool, le jeu, etc., qui entraîne le discrédit et la perte définitive de l’autorité paternelle ;*

– *ou, au mieux, une adaptation du père aux changements, ceci étant le plus souvent le propre d’hommes de milieux sociaux point trop défavorisés qui admettent les échanges entre les générations en dépassant les trop strictes observations des règles de ségrégation » (pp. 79-80).*

Les pères maghrébins disqualifiés

Dans son rapport, le juge A. Bruel insiste sur les difficultés particulières rencontrées par les pères immigrés, notamment les pères maghrébins. Pour leurs enfants, constate-t-il, « *la demande de transmission des valeurs est particulièrement forte : comme s’ils avaient besoin de repères fondamentaux pour faire ensuite la synthèse de leur double appartenance* ». Dans un ouvrage paru sous la direction de A. Yahyaoui, *De la Place du père* (22), des chercheurs apportent un éclairage sur la position du père dans le contexte de l’exil et s’interrogent sur les effets des ruptures géographique et culturelle. Ainsi dans la culture maghrébine la figure du père est-elle omniprésente et trouve-t-elle son origine dans la tradition, combinant l’affection et l’autorité. L’homme a un rôle en tant que tel et il est aussi bien responsable de sa femme qu’il le sera de ses enfants. Certes, les choses ne sont pas si tranchées et les rapports hommes-femmes évoluent vers plus d’altérité, mais il n’en reste pas moins que, ainsi que le souligne A. Bouhdiba, « *c’est bien l’image du père régisseur absolu de toute la chose familiale qui s’est, avec persistance, imposée* ». Or, cette image est aujourd’hui en train de changer ; les raisons en sont multiples mais le résultat est le même partout : « *[cette image] n’est plus ni centrale ni toujours majestueuse et elle n’est plus à coup sûr la clé du social* ». Cela, pour les jeunes issus de l’immigration, se traduit par une grave perturbation du système de références. La faute en est à l’accélération de l’histoire, mais, pour le sociologue, les pères ont leur part de responsabilité : celle d’avoir conquis la souveraineté politique mais sans avoir été au fond des choses.

Il faut considérer, ajoute A. Eiguier, que « *l’adaptation du migrant, aussi réussie et enrichissante soit-elle, comporte un bouleversement radi-*

cal le déconnectant de son être intime ». Confronté à l'adolescence de son fils, le père migrant ne peut s'appuyer sur la langue, les rituels d'initiation, les traditions, les ancêtres. A. Ben Geloune évoque cette crise de l'adolescence à laquelle les pères ne peuvent faire face, n'ayant alors pour « *ultime recours [que] la religion pour faire tenir quelque chose ; ou alors, pour se restaurer, aller de temps à autre construire "sa maison" au pays* » remarquant que « *c'est là qu'il est souvent rappelé à l'ordre par le symptôme ou le passage à l'acte de l'enfant, comme s'il s'agissait de le mettre en demeure de construire une autre demeure, et pas si loin* ». Pour autant, le père trop bien « adapté » ne sera pas rassurant pour son fils, lequel lui reprochera d'avoir abandonné ses références culturelles.

J. Streiff-Fenart a étudié les choix parentaux des prénoms dans les foyers mixtes et montré qu'ils résultaient d'une lutte d'influence et d'un arbitrage en faveur d'une lignée au détriment de l'autre. Les dimensions psychologique et sociale sont profondément intriquées, car la disqualification de l'ordre paternel et le processus de désidentification qui l'accompagne, s'ils résultent d'un rapport de forces dans la famille et dans la société, sont en même temps cause et effet d'une fragilité affective. Le désarroi s'approfondit quand s'ajoutent abandon paternel et stigmatisme du nom, car ces deux formes de délégitimation induisent une double dévalorisation. Celle-ci se mue alors en rejet de l'origine maghrébine et en refus de tous les signes qui la trahissent, non seulement le patronyme, mais aussi éventuellement les traits physiques, particulièrement pour les femmes.

Promu comme mesure humanitaire, « le regroupement familial » qui s'est développé au cours des années soixante-dix et quatre-vingt est également perçu comme un devenir perturbateur et inquiétant du point de vue de la famille maghrébine traditionnelle. Comme l'a justement souligné l'ethnologue C. Lacoste-Dujardin (23), « *l'émigration des femmes cumule, en chaîne, bien des transgressions culturelles, puisque à leur transplantation réprouvée en milieu social et culturel étranger, viennent s'ajouter non seulement la naissance d'enfants sur ce même sol étranger ; mais enfin et surtout l'éducation des filles et leur croissance, leur adolescence, hors milieu maghrébin, hors contrôle social traditionnel, à la merci de toutes les influences étrangères, de tous les écarts, de toutes les transgressions, jusqu'à l'ultime et inacceptable éventualité qui prend forme de comble du déshonneur : le risque de violation de cet interdit exogamique qui exclut le mariage d'une fille hors communauté* » (p. 7). Ce qui est susceptible de rendre plus difficile l'ancrage des jeunes issus de migrants dans leur groupe originel, c'est leur familiarisation avec la

société d'accueil et ses systèmes de références, supérieure à celle de leurs parents, qui entraîne une distanciation, une attitude jugeante. Il n'en résulte pas seulement une capacité accrue de comparaison et d'évaluation des cultures en présence, mais quelque chose de plus général : c'est à partir de ce point de vue distancié qu'ils appréhendent la manière dont se présente à eux cette famille, ce qu'elle veut leur transmettre, en particulier son code culturel. Or certains caractères, dans cette transmission, la rendent susceptible d'être mal vécue :

- le système culturel originel est souvent déformé de diverses manières. La cause la plus générale est facile à repérer : dans la situation d'émigration en Occident, une dose variable d'individualisme s'insinue chez les sujets, pouvant aboutir à détourner les codes traditionnels de leur orientation foncièrement communautaire. Ces manipulations corruptrices, selon C. Camilleri, entraînent des distorsions dans l'ancien système souvent perçues par le jeune comme des abus : par exemple, quand le père utilise à des fins personnelles les pouvoirs qui lui sont accordés traditionnellement pour le bien familial ;

- les anciennes représentations et valeurs sont ordinairement présentées sous un aspect répressif et sans justification. Aux demandes du jeune devenu plus instruit que les parents, à qui l'école a appris des réalités nouvelles, on se contente de répondre : « *c'est comme ça chez nous* », « *c'est la religion* », « *on n'est pas des Français* » ;

- tant que l'enfant est petit (et même plus tard), la constatation du très bas statut socio-économique et d'instruction des parents est souvent très infériorisante, et cette dévalorisation a tendance à envelopper la perception de tout ce qu'ils transmettent.

En conséquence, ces jeunes vont déployer – ce que C. Camilleri a admirablement montré – une série de conduites pour répondre aux problèmes suscités par cette distanciation : l'écart à modérer n'est plus entre des sous-cultures d'un même ensemble social, mais entre des cultures. Parmi les nombreuses conséquences, on observe l'opposition manifeste. Elle répond à une situation simple, de conflit ouvert. Une seconde conduite est l'instauration de relations ambiguës d'attraction-répulsion, d'amour-haine, et de conduites elles-mêmes ambiguës, donc oscillantes et labiles.

En conclusion, on peut dire que la famille, lieu électif d'émergence des processus groupaux, est particulièrement concernée par l'opération de transmission entre générations ; les rapports de filiation illustrent l'inscription singulière d'un sujet, de la vie à la mort. Cette inscription

s'imaginarise à travers le corps, qui nous sépare et fait limite, et qui cependant révèle à l'homme la possibilité de se transmettre.

Mais la transmission peut opérer en négatif : ce sont ses points de butée constitués par ce qui est caché, encrypté, par les lacunes laissées en nous par les secrets des autres. Si la transmission peut être traumatique, l'acte de transmettre entraîne avant tout le don, mais aussi la dette. Il signifie permettre et rendre accessible le processus de symbolisation.

On ne peut pas donc ne pas transmettre. On transmet même à notre insu.

Ahmed MOHAMED

NOTES

(1) MOHAMED (A.) (1993), *Langue et culture d'origine : rôle et effets de leur apprentissage chez des jeunes d'origine maghrébine en France*, thèse de doctorat, nouveau régime, sous la direction du Pr. CAMILLERI (C.), université Paris V-Sorbonne, 1993, département des sciences de l'éducation, T1 et T2, 819 p. + annexes.

(2) CAMILLERI (C.) (1985), *Anthropologie culturelle et éducation*, Paris, Unesco, Lausanne, Delachaux et Niestlé ; CAMILLERI (C.) & VINSONNEAU (G.) (1996), *Psychologie et culture : concepts et méthodes*, Paris, Armand Colin.

(3) BOWLBY (J.) (1973), *Attachment and Loss*, New York, Basic.

(4) BOURDIEU (P.) et PASSERON (J.-C.) (1964), *Les Héritiers*, Paris, Minuit ; BOURDIEU (P.) (1970), *La Reproduction*, Paris, Minuit.

(5) FREUD (S.) (1919), « L'inquiétante étrangeté », in *Essais de psychanalyse appliquée*, Paris, Gallimard, « Idées », 1978.

(6) CYRULNIK (B.) (1993), *Les Nourritures affectives*, Paris, Odile Jacob.

(7) KAËS (R.) (1976), *L'Appareil psychique groupal*, Paris, Dunod ; KAËS (R.) (1985), « Filiation et affiliation », in *Gruppo*, n° 1, Paris, Clancier-Guénard ; KAËS (R.) (1986), « Objets et processus de la transmission », in *Généalogie et transmission*, Paris, Le Centurion.

(8) LEOVICI (S.) (1987), « Consultation thérapeutique mère-nourrisson », *Journal de la psychanalyse de l'enfant*, 3, 172-190.

(9) CRAMER (B.) et PALACIO-ESPASA (F.) (1993), *La Pratique des psychothérapies mères-bébés. Études cliniques et techniques*, Paris, PUF, « Le fil rouge ».

(10) STERN (D.) (1989), *Le Monde interpersonnel du nourrisson : une perspective psychanalytique et développementale*, Paris, PUF.

(11) *Op. cit.*

(12) AINSWORTH (M. D.) et WITTIG (B. A.), (1989), *Attachment and exploratory behavior of one-year-olds in a strange situation*, in FOSS (B. M.) (éd.), *Determinants of infant behavior* (vol. 4), London, Methuen, 111-136.

(13) ZEANA (C. H.) et ZEANA (P. D.) (1989), « Intergenerational transmission of maltreatment : insights from attachment theory and research », *Psychiatry*, 52, 177-196.

(14) MOHAMED (A.) (1997), « La problématique de la langue et la culture d'origine chez des jeunes maghrébins en France », in *Les Situations plurilingues et leurs enjeux*, sous la dir. de LEFEBRE (M.-L.) et HILY (M.-A.). Paris, Montréal, L'Harmattan, pp. 231-247.

(15) BEGAG (A.) et CHAOUITE (M.) (1990), *Écart d'identité*, Paris, Le Seuil.

(16) HASSINI (M.) (1997), *L'École : une chance pour les filles de parents maghrébins*, Paris, L'Harmattan.

(17) CYRULNIK (B.), *op. cit.*

(18) GRIMSHAW (A. D.) (1974), « Some social forces and some social function of pidgin and creole language, » in HYMNES (D.), *Pidginization and creolization of languages*, London, pp. 427-445.

(19) DI FONZO (T.) (1976), *L'Émigrée sicilienne et le Français. Typologie des écarts de prononciation et de morpho-syntaxe*, 3 vol., Leuven, p. 21.

(20) « Les étrangers en France » ; collection Contours et Caractères, publiée par l'INSEE, distribuée par Hachette. In *Le Monde* du vendredi 10 juin 1994.

(21) LACOSTE-DUJARDIN (C.) (1994), « Fonctionnement familial en immigration maghrébine », in *Migrations-Santé*, n° 80, pp. 43-58.

(22) YAHYAOUÏ (A.) sous la dir. de, (1998), *De la place du père*, Grenoble, La Pensée sauvage.

(23) LACOSTE-DUJARDIN (C.) (1992), *Yasmina et les autres de Nanterre et d'ailleurs. Filles de parents maghrébins en France*, Paris, La Découverte, 1992.