Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie = Revue suisse de sociologie = Swiss journal of sociology

Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Soziologie

Band: 10 (1984)

Heft: 2

Artikel: L'emigré portugais ou l'homme multidimensionnel

Autor: Oriol, Michel

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-814588

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Schweiz. Z. Soziol. / Rev. suisse sociol. 2 (1984) 541–562

L'EMIGRE PORTUGAIS

OU L'HOMME MULTIDIMENSIONNEL

Michel Oriol
Institut d'Etudes et de Recherches Interethniques et
Interculturelles (I.D.E.R.I.C.) (C.N.R.S.)
Université de Nice
33, Bvd de la Madeleine
F–06000 Nice

INTRODUCTION: Y A–T–IL DES IMMIGRES SANS HISTOIRE ?

L'immigré n'est décidément pas un bon objet sociologique. D'un côté, vers ses origines, des sociétés si diverses qu'elles ne peuvent relever que des vues éclatées de l'ethnologie. La notion éculée de "tradition" ne suffit pas à déguiser qu'on ne peut unifier tout cela que par les présupposés et les pratiques de l'économie, c'est-à-dire l'indifférence aux spécificités culturelles (Oriol, 1979 b). De l'autre côté, un sujet qui ne se prête à l'observation et à l'analyse qu'au fur et à mesure qu'il est situé – on le situe, il se situe – dans le cadre adéquat aux opérations du sociologue, c'est-à-dire qu'il exprime des opinions individuelles qui permettent d'indiquer jusqu'à quel point il intériorise les valeurs instituées dans son nouvel environnement (Oriol & al., 1975). Dès lors, fût-il marginalisé qu'il ne fait rien d'autre que prendre l'une des figures possibles de l'intégration, qui est moins le terme "optimal" de son parcours culturel que l'effet incontournable de sa présence dans un champ unifié par le genre de regard qu'on porte désormais sur lui.

L'étude des migrations, si elle ne fait que retracer la marche convergente de groupes originellement divers vers l'homogénéisation croissante de leur condition sociale, peut-elle échapper à la banalité que lui assigne son objet même ? Sans entrer dans une polémique qui, de toute façon, n'aurait

guère de valeur heuristique, force est de constater que la Grande Bretagne a renoncé à donner suite aux beaux travaux ethnologiques publiés, dans les années 50 (Little, 1942; Richmond, 1954; Banton, 1955), et qu'ailleurs beaucoup d'ouvrages ne soutiennent d'autre thèse que la négation de la spécificité du migrant, tantôt au nom du fonctionnalisme tantôt à celui du marxisme, tantôt en combinant les deux qui, après tout, ne font parfois pas si mauvais ménage.

On songe alors à reprendre les accents de la protestation marcusienne: si l'on se met à décrire des conduites sociales en n'invoquant que des traits situés dans la pure actualité du "monde moderne", ce n'est pas qu'on se livre à un constat neutre, c'est qu'on met ce langage "fonctionnel", prétendument objectif, au service d'un projet de production de l'homme unidimensionnel. "Si la rationalité en progrès de la société industrielle avancée tend à liquider, en tant que "résidu irrationnel", ces éléments gênants que sont le Temps et la Mémoire, elle tend aussi à liquider la rationalité gênante que contient ce résidu irrationnel" (Marcuse, 1964, 99, trad. M. Oriol). Marcuse pensait ainsi qu'un groupe dominé capable de disposer du souvenir de sa propre histoire conserve la capacité de concevoir et de promouvoir un autre avenir que celui qu'on lui assigne à partir d'une rationalité dominante. "Se rappeler le passé et s'y référer comme à quelque chose de présent, c'est agir contre la fonctionnalisation de la pensée par et au sein de la réalité instituée (established)".

Si on applique une telle formule aux communautés immigrées en Europe, on peut y lire une certaine anticipation des mouvements marqués par la volonté d'assumer des identités aliénées: développement des revendications d'un espace accru pour des expressions culturelles spécifiques, surdétermination des conflits dans l'entreprise ou la ville par la défense d'un pluralisme situé à l'opposé d'une demande d'assimilation, refus de couper les liens avec le pays d'origine. Proclamer une identité n'est rien d'autre que se réclamer d'une certaine épaisseur d'histoire, et réintroduire par là une multidimensionnalité dans sa position en tant que sujet social. Aussi ces proclamations ne se sont-elles relativement généralisées que lorsque les indépendances ou les révolutions ont pourvu toutes les histoires des pays d'origine d'une légitimité inaltérable.

Et pourtant, alors que le Mouvement de Mai 68 a tout de suite été rapporté à des thèses marcusiennes – quand bien même ses animateurs ont reconnu a posteriori qu'ils n'avaient pas lu une ligne de leur inspirateur supposé – personne ne songe à prendre l'immigré pour la figure nouvelle de la résistance à cette unidimensionnalité dont, à l'occasion de "l'année ORWELL", on a pourtant diffusé largement les figures menaçantes.

Il y a à cela, selon nous, une raison principale: les immigrés n'attestent pas de la possibilité qu'ont les dominés d'ouvrir une autre Histoire (au singulier). Ils montrent seulement la capacité qu'ils préservent plus ou moins dans leurs différents groupes de s'organiser et d'agir en référence à *des* histoires bien spécifiques, sans qu'un ordre synchronique permette assurément de passer de l'une à l'autre sans distorsion. L'unité spatiale de la société – la cohabitation – cesse d'apparaître comme un principe de régulation par les échanges qu'elle rend possible à partir du moment où se projettent sur l'espace partagé des structures diverses de représentation et d'action qui confèrent des sens et des usages distincts aux mêmes objets de l'environnement (Borgogno, 1982).

Contre l'unité menaçante d'un monde aplati par la rationalité technologique et administrative, Marcuse croyait pouvoir mobiliser l'unité positive d'une raison dialectique. Bien qu'il lui arrivât d'évoquer au pluriel "les alternatives" au développement actuellement dominant (Marcuse, 1964, "3ème partie: The chance of the alternatives"), il postulait que tout ce qui échappait à l'emprise de cette domination comportait potentiellement un seul et même sens, celui qui se découvre quand on prend sur l'histoire et la société le point de vue de la totalité. Mais c'était arrêter trop vite la dialectique, car il y a autant d'histoires et de sociétés que de groupes capables de construire à leur usage un cadre autonome de représentation collective, d'effectuer une totalisation pour leur propre compte. Au non-sens de l'analyse positiviste, qui ne connaît que des variables et ignore tout univers culturellement significatif, ce n'est plus dès lors le sens de la raison historique, constituée comme seule et unique, qu'il y ait à opposer, mais un trop plein de significations où se perd la belle unité de la théorie et de la pratique. De là les embarras du progressisme – voire du libéralisme – devant les revendications d'identité: s'il faut reconnaître la spécificité et l'authenticité d'une tradition musulmane, que faire alors à propos du statut inférieur de la femme ? Si tel groupe méditerranéen parvient à transférer en exil un mode d'organisation communautaire, que penser de l'usage qu'il en fait pour des solidarités inavouables – économie souterraine, réseaux de délinquance ?

Marcuse n'a pu éviter ce genre de questions gênantes qu'en supposant que la revendication du dominé ne fait pas éclater l'unité de la société qu'elle concerne mais, au contraire, la renforce en y promouvant la paix et l'harmonie. L'histoire a tellement démenti son propos qu'on a oublié aujourd'hui les vertus de ses dénonciations, en ne voyant en lui que le dernier tenant d'un certain type d'optimisme subjectiviste, de "wishful thinking", formé à la lecture de la partie la plus prophétique du marxisme. Mais ses remises en question butent aussi sur un obstacle plus épistémologique: sa dialectique jouait de l'opposition entre attributs de la société – réelle ou potentielle,

aliénée ou humaine – sans poser radicalement le problème de la production de la société en tant qu'unité non seulement formelle, mais aussi vécue concrètement par des sujets (Touraine, 1973).

Je serais tenté d'attribuer cette limitation de sa dialectique à l'intériorisation de son expérience américaine. L'Europe, me semble-t-il, a de plus en plus à se définir comme lieu dont l'unité est partout problématique, alors que l'Amérique vit plutôt sa reproduction culturelle dans l'évidence d'une unité définitivement constituée: historique, territoriale, politique; une unité que les minorités diversifient mais ne menacent pas. Le seul groupe qui puisse éventuellement déranger cette assurance, ce sont les Chicanos, dont l'histoire peut se structurer *avant* celle des Yankees – qu'ils ont précédés dans le sud et à l'ouest – et *ailleurs* – parce qu'elle se branche sur l'apport constamment renouvelé de peuples qui peuvent partager par delà les frontières, avec leur langue, des expériences d'organisation et de domination culturelles (Gamio, 1971).

Ce sont les seuls que cette "étrangeté" ait pu, du coup, exposer, dans les années 30, et puisse exposer encore à l'expulsion massive que même la citoyenneté n'a pas parfois suffi à empêcher (Ludwig & Santibanez, 1972, 2–3). Aussi avais-je été très surpris, en 1973, lorsque j'ai pu rencontrer Marcuse à San Diego, de constater qu'il méconnaissait le développement des organisations et des actions des Chicanos, alors qu'il avait, sur les mouvements des Noirs une information abondante et précise. Sa dialectique s'arrêtait ainsi au seuil des problèmes posés par une altérité plus radicale que celle que crée l'oppression séculaire: l'appartenance originelle à une histoire foncièrement distincte.

A quelle sorte de dialectique déroutante sommes-nous donc invités à recourir pour mieux comprendre l'hétérogénéité culturelle persistante des groupes irréversiblement installés dans les sociétés industrielles de l'Europe, dont ils partagent désormais le destin, tout en gardant, ouvertement ou discrètement, dans la pratique ou dans l'imaginaire, leurs références à des histoires centrées ailleurs ?

S'il n'est pas de réponses inscrites dans "l'Histoire", il y a, en revanche, des questions historiquement incontourables. Faute de réponses à celle que nous venons de formuler, l'Europe vivra dans le fantasme de l'expulsion généralisée, cette forme actualisée de la "clôture de l'univers politique" que Marcuse dénonçait comme un moyen essentiel de produire l'homme unidimensionnel: quoi de plus conforme à ce profil aplati que celui du travailleur jugé "acceptable" à la seule condition qu'il corresponde aux besoins économiques de la société dominante, et à son "système de valeurs", c'est-à-dire à l'image réifiée de l'histoire officielle ?

Comment donc se pose et peut se faire reconnaître la pluridimensionnalité de l'immigré ? Formulation encore insatisfaisante, "l'immigré" n'existe comme tel que dans le discours homogénéisant du dominant (Sayad, 1975). Il faut partir de la spécificité. Qu'en est-il des Portugais en France et des dimensions historiques de leur existence ?

LA DISCRETE OBJECTIVITE DES RESSOURCES IDENTITAIRES

En regard de notre propos, ces Portugais se présentent comme une sorte de groupe expérimental, ayant à peu près autant de raisons de se référer à son histoire que de s'en détacher pour changer radicalement d'appartenance. D'un côté, le passé national représente un capital symbolique incontesté et prestigieux. De l'autre, la société française n'invite pas tellement à le mobiliser, du fait qu'elle dirige plutôt le racisme et la discrimination sur d'autres cibles. Bref les Portugais sont venus chargés de ressources symboliques qu'ils n'ont à exhiber ni pour se défendre, ni pour être acceptés.

Au premier abord, cette histoire s'efface dans la situation d'exil, comme d'ailleurs toutes les autres marques symboliques de la différence. L'invisibilité des Portugais en France est d'autant plus étonnante que, de toutes les minorités étrangères, ils constituent la plus nombreuse. Si l'on invoque, pour en rendre compte, l'impossibilité de les identifier en tant que phénotype, et leur proximité culturelle de la société française. Il suffit de les comparer aux Italiens pour voir que cette explication tourne court: trois fois moins nombreux et souvent en voie d'assimilation, les Italiens sont beaucoup plus visibles, avec leurs réseaux de commerce et de restaurants, leurs lieux de culte affichés, leur participation sans déguisement à la vie publique: culturelle, syndicale, voire, politique.

L'invisibilité des Portugais doit, principalement, être donc rapportée à une stratégie culturelle: un reproche fréquent que, au sein de leur communauté, l'on adresse au déviant n'est ni l'immoralité, ni l'individualisme, mais le risque de "faire remarquer" le groupe. Après tout, dans la langue populaire, on reconnaît bien cet élément de stratégie que peut comporter l'unidimensionnalité: "s'aplatir", "s'écraser" . . . Mais encore cette référence risque-t-elle d'être abusivement malveillante: même si les Portugais ont été souvent recrutés, en particulier dans l'industrie automobile, à cause d'un stéréotype de docilité que des employeurs associaient à leur catholicisme, et, jusqu'en

1974, aux vertus acquises sous un régime autoritaire, ils échappent suffisamment au racisme pour ne pas garder une assez large marge d'autonomie dans la définition de l'image qu'ils proposent aux Français.

Il s'agit donc bien plutôt pour eux de garder son histoire pour soi, entre soi. Tous les locaux associatifs où, assez discrètement, beaucoup de Portugais se retrouvent chaque semaine – ces lieux se comptent par centaines – sont abondamment décorés par les emblèmes rituels de l'histoire nationale: la caravelle, les grands monuments du siècle d'or, le coq de Barcelos, l'effigie du Président. Les commémorations y attirent la foule: le 25 avril, bien sur, mais aussi les fêtes déjà instituées du temps de Salazar (c'est ainsi que le jour de la Race, le 10 juin, est devenu récemment le jour des Communautés), en même temps que des cérémonies qui, en principe religieuses, comme la Saint-Martin, n'en deviennent pas moins des rituels identitaires auxquels les militants communistes participent de bon cœur (Martinho, 1984).

On arrive ainsi à ce paradoxe apparent d'une histoire assumée plutôt de façon privée que politique, plutôt comme un ensemble de rites culturels préservant le consensus identitaire que comme une idéologie politique.

Marcuse minimisait sans doute l'aptitude du sujet moderne à préserver des espaces qui échappent à l'ensemble des dominations qu'il peut subir. "En un sens spécifique, la culture industrielle avancée est plus idéologique que celle qui la précédait . . . L'appareil productif, les biens et les services qu'il produit "vendent" ou imposent le système social comme un tout. Les moyens de transport et de communication de masse, les produits qui servent au logement, à l'alimentation et à l'habillement, tout ce que propose, de façon irrésistible, l'industrie des loisirs et de l'information entraînent des réactions intellectuelles et émotionnelles qui lient le consommateur plus ou moins agréablement aux producteurs et, à travers eux, à la société globale." (Marcuse, 1964, 12). Il est tout à fait remarquable que les associations portugaises proposent, à l'inverse de ce que décrit Marcuse, des biens recherchés au loin par les consommateurs, qui les connotent délibérément par leurs pratiques symboliques, sans intérioriser insidieusement quelque message alinéant. Ils boivent, par exemple, la bière SAGRES, beaucoup plus chère que les bières françaises, et même que bien des bières des pays du nord. Mais SAGRES est le port de l'Algarve d'où sont parties, pour les découvertes, la plupart des caravelles. Consommer n'est pas, dès lors, le contraire de commémorer.

On comprend pourquoi il faut, pour ces effets négentropiques, des lieux structurés par des histoires spécifiques. Marcuse relevait lui-même que la publicité et la propagande se ressemblent de plus en plus (Marcuse,

1964, 90): on voit mal comment y échapper si le marché des échanges, économiques comme politiques, s'étend en homogénéisant les attitudes et goûts. En revanche, on voit la multidimensionnalité se cultiver comme un jardin un peu secret. On retrouve ici, en un sens, l'inspiration des sociologues de la quotidienneté, qui mettent d'autant plus d'ardeur à décrire minutieusement le sens des actes privés qu'ils abandonnent la société globale au désenchantement. Mais nos observations sont à l'opposé de ceux qui, comme Kosik, parlent de l'ahistoricité du quotidien (Kosik, 1978). Nos sujets ne s'affirment sûrement pas tout le temps Portugais dans la vie de tous les jours. Mais quand ils le font, c'est qu'ils ont préservé toute une épaisseur de sens historique dans les ressources dont ils peuvent disposer pour organiser les actes les plus simples: s'habiller, boire, manger, danser, rire, . . .

En qualifiant cette sphère de "privée" nous commettons pourtant un abus de langage ou, autrement dit, nous tombons dans un défaut d'analyse dialectique. Car ces ressources ne se maintiennent pas par le seul effet de décisions existentielles prises par une collection d'individus. Si d'ailleurs elles n'étaient que des objets de croyances radicalement subjectives, d'où viendrait le pouvoir euphorisant, que chaque banquet, chaque fête permet d'éprouver à nouveau ? Ce que chacun vient retrouver, à l'association, c'est la participation à des signifiants qui attestent, par leur objectivité, que l'identité commune n'est pas illusoire. Les Portugais ont même réussi cet exploit culturel qui consiste à vitaliser la nostalgie elle-même: en faisant du thème de la "saudade" la base indéfiniment répétée de chansons de deuil, ils démentent la perte de la patrie, des grandes époques, du "bon objet" que clame le chanteur, dans le fait même que tous se retrouvent pour le refrain rituellement partagé. La forme symbolique, collectivement transmise et diffusée, dément le contenu centré sur la désespérance individuelle.

DE LA GESTION DE L'IDENTITE, OU LA DIFFICULTE DE NATIONALISER LES ESPRITS A DISTANCE

Cela ne veut pas dire qu'on trouve là une "bonne mémoire", populaire et authentique, que menaceraient d'aliénation, en permanence, les institutions modernes. Le Secrétariat d'Etat à l'Emigration, l'Eglise catholique, les partis politiques, les journaux de la capitale et des régions d'émigration sont partie prenante dans la diffusion du capital symbolique à proposer

aux émigrés. Les textes, les images, les films, les disques que les uns ou les autres font circuler s'efforcent de capter, au bénéfice de stratégies d'appareil, le sens identitaire qui, à travers la récurrence de quelques grands thèmes, vient organiser les messages. Les mentions des Découvertes, emblématisées par la Caravelle, répètent aussi toujours un même signifié: "vous avez raison d'être fiers d'être Portugais", à la fois constat et norme, comme toute expression identitaire (Oriol, 1979a). Mais l'énoncé est chaque fois figuré autrement pour s'ajuster aux circonstances et s'intégrer à des stratégies indissolublement politiques et culturelles: votre foi vous sauvera des périls de votre nouvel environnement, comme elle a sauvé les navigateurs; vous n'oublierez pas votre loyauté civique même au bout du monde; vous témoignerez de l'apport spécifique du Portugal à l'histoire universelle par cette aptitude à la rencontre de l'Autre, qu'aujourd'hui vous pouvez faire dans le cadre de l'Europe ou du mouvement ouvrier, etc. etc. . . . (Prista, 1984).

Nous avons déjà relevé les signes de l'efficacité de ces messages, qui sont reformulés dans les discours rituels et dans l'emblématisation du décor au sein des associations d'émigrés. Si naïves que puissent paraître la répétition et l'exploitation de ces signifiants, on est conduit à penser que, sans eux, les expressions d'identité perdraient leur consistance. Sinon, pourquoi seraient-ils si généralement repris lorsque les groupes ou les individus se définissent en tant que sujets nationaux? Les théoriciens de l'aliénation lorsqu' ils dénonçaient le pouvoir symbolique des institutions, leur accordaient en un sens trop peu puisqu'on en vient à constater qu'un groupe historiquement constitué ne peut se définir sans trouver dans les discours formalisés de quoi structurer son discours d'identité. Mais, à l'opposé, c'est abusivement qu'ils ont conféré au "pouvoir symbolique" une sorte de force irrésistible de persuasion, dans la mesure même où ils ont confondu champ symbolique et dogme idéologique. En fait, nous l'avons vu, tel signifiant de l'identité portugaise est commun au prêtre et au militant athée, au conservateur et au progressiste. C'est qu'il ne fait que baliser le champ du discours et des actions à entreprendre dans le cadre de l'appartenance commune, sans comporter en lui-même de normes définies de vérité ni d'erreur. Chaque fête d'une association est ainsi l'occasion de tentatives conflictuelles de réappropriation du paradigme commun. Bien sûr, la croix est plutôt d'un côté et les œillets de l'autre. Mais la première peut fort bien décorer un tract politique et les seconds une église.

Ce qui a pu conduire des sociologues à surestimer le pouvoir symbolique de l'Etat, ce sont les cas où il a le monopole absolu du discours légitime. Mais la gestion de l'identité collective, telle qu'elle s'exerce en URSS, et qui a si légitimement inquiété Marcuse et les théoriciens de l'aliénation, ne présente heureusement que le cas limite, où le sens et la vérité ne font plus qu'un

dans l'affirmation d'une histoire officielle complètement unidimensionnelle. Dès que l'identité se pose dans le champ du pluralisme comme unité partagée par des porteurs d'opinions contraires, elle laisse place aux stratégies dialectiquement liées, des institutions d'une part, des sujets d'autre part. La totalisation institutionnelle se donne à intérioriser – mais rien n'assure que les sujets s'y prêteront; l'échec de la propagande salazariste dirigée vers les émigrés avant 1974 l'illustre clairement. Inversement, la totalisation existentielle ne peut se confirmer que par une objectivation symbolique et pratique. Nous avons rappelé plus haut la construction acharnée d'un réseau associatif par les immigrés portugais, exemple même de cette objectivation qui arrache les sujets à leur soumission aux régularités quotidiennes sans les livrer à l'évasion onirique.

Il n'est pas dit que l'institution dispose forcément, dans cette liaison dialectique, d'une marge d'arbitraire supérieure à celle de l'individu. On méconnaît trop, en dépit du développement de la sémiologie, que le symbolisme comporte un ordre, c'est-à-dire quelque chose qui restreint les possibilités combinatoires. Ce qu'on peut appeler l'histoire récente de l'historicité portugaise nous fournit sur ce point des paradoxes éclairants.

Après la Révolution des Œillets, nombre d'enseignants ont cessé d'enseigner l'histoire des Découvertes (Oriol, 1984). Ils pensaient ainsi éviter de perpétuer les relents de l'idéologie salazariste. Leur échec s'affirma rapidement. L'héritage du siècle d'or est partout revendiqué, aujourd'hui, avec plus de force que jamais. En revanche, les emblèmes prônés par Salazar, longtemps boudés ou ignorés en milieu populaire, tel le coq de Barcelos, ont été repris par les émigrés en quête de signes d'une identité nationale que l'exil et ses brassages renforçaient aux dépens des identités locales.

Ce récit très schématique montre assez clairement les limites, les unes générales, les autres spécifiques, des jeux symboliques auxquels on puisse se livrer au nom de l'Etat National. D'abord, celui-ci doit partout situer son discours de légitimité entre deux propositions contradictoires. D'une part, s'il peut prétendre, à bon droit, unifier le peuple, faire coïncider totalisation institutionnelle et totalisation historique concrète, c'est qu'il incarne un devenir collectif qui le précède. C'est pourquoi les récits nationaux partent d'aussi loin qu'ils peuvent. Mais en même temps, toute phase de restauration ou de renouvellement d'un ordre politique légitime se fonde sur la proclamation d'une identité enfin authentiquement consacrée et annonce au peuple qu'il est enfin promu à une existence historique indiscutable. L'inévitable embarras où cette contradiction place l'entreprise de totalisation institutionnelle laisse du champ aux "libres" interprétations des sujets: lorsque les émigrés portugais se sont finalement réapproprié les emblèmes du salazarisme,

ils leur ont fait *signifier* une identité culturelle et ont effacé le message idéologique originaire, la *vérité* de l'impérialisme et de l'autoritarisme (Oriol, 1983).

Il faut bien marquer, en même temps, que l'Etat ne peut refondre à sa guise la structure même du récit national dans sa singularité. Le discours officiel que le Portugal tient sur lui-même se présente d'abord comme un ensemble d'invocations rhétoriques d'un passé prestigieux démesuré en regard d'un territoire trop réduit. Aussi justifie-t-il qu'on puisse quitter celui-ci non seulement sans renier l'identité, mais même pour mieux l'assumer. L'histoire sert ainsi à fonder une catégorisation très spécifique de l'émigration, qui échappe au registre maudit où l'enferme la plupart des folklores méditerranéens. Mais cette histoire qu'on peut mobiliser pour fonder le discours identitaire couvre à peine deux siècles. Dès la fin du XVIème, les Portugais parlaient souvent d'eux-mêmes comme d'un peuple en décadence (Baroja, 1975). Depuis, ni la Restauration, ni l'œuvre du Marquis de Pombal, ni la République de 1910, ni la Révolution des Œillets n'ont pu changer les thèmes de base de cette rhétorique pessimiste. Celle-ci n'a qu'un rapport lointain, bien sûr, avec une histoire objective. Mais la permanence de ces paradigmes suffit à restreindre la marge d'arbitraire où déployer le discours officiel.

LES DECISIONS D'APPARTENANCE: L'ORDRE OBJECTIF DES CHOIX SUBJECTIFS

Il n'apparaît donc pas si paradoxal de soutenir que, en revanche, le discours individuel échappe plus aisément à ces contraintes. Sauf s'il est soumis à la pression directe d'une institution, le sujet ne peut-il "librement" se contredire, se réclamant tantôt d'une identité, tantôt d'une autre? (Catani, 1983). Ne peut-il assumer telle modalité d'appartenance et récuser telle autre ? Après tout, si l'identité nationale est la seule forme d'appartenance qui se diffuse et se renforce avec la modernité, n'est-ce pas qu'elle est non seulement compatible avec l'individualisme, mais qu'elle peut se subordonner à des stratégies où les critères d'appartenance puissent ne relever que de l'opportunisme ?

On ne saurait trouver population mieux désignée que la deuxième génération pour vérifier ces hypothèses. Elle fait partie d'une jeunesse où l'on

observe la diffusion croissante de l'anomie, d'un rapport cynique aux institutions, qu'on dépouille de toute signification tant soit peu transcendante à l'ordre du désir. L'expérience qu'elle fait de la domination économique et culturelle ne va-t-elle pas renforcer une référence purement instrumentale à l'identité ?

Nous avons donc écouté et observé de jeunes Portugais nés ou installés en France. Comment, dans leur discours et leurs pratiques, se situent-ils en regard des deux nations dont ils peuvent se réclamer ? Plus précisément, comment effectuent-ils leurs décisions d'appartenance ? Nous entendons par là les choix existentiels susceptibles de lier durablement la signification du destin individuel avec celui d'un groupe dont on se réclame. A l'observation ethnologique et aux discussions de groupe, nous avons associé un questionnaire qui, entre autres rubriques, portait donc sur les choix communautaires essentiels: celui de la communauté linguistique (pour soi et, potentiellement, pour ses enfants), celui de la communauté économique (avec qui, pour qui et donc où travailler?), celui de la communauté endogamique, celui de la communauté civique (faut-il se naturaliser? Ou refuser, à l'inverse, l'acquisition automatique de la nouvelle citoyenneté ? Ou revendiquer le double passeport?).

La première conclusion qui s'est dégagée de cette étude, c'est la rareté relative des expressions et des décisions anomiques. Plus précisément, c'est l'adoption de la nouvelle appartenance qui est évoquée ou justifiée par des arguments purement pragmatiques. N'est-ce pas vérifier un truisme, à savoir que seule la société de résidence est en mesure d'exercer des pressions contraignantes: par l'école, le marché de l'emploi, l'ordre judiciaire ? Mais il est tout de même surprenant que l'on se fasse français sans automatiquement se référer avec force au capital symbolique qui est glorieusement attaché à une telle appartenance. Cette banalisation de la société dominante mérite donc interrogation. Sans doute faut-il accorder une place à l'hypothèse marcusienne de l'aplatissement de l'univers culturel (nos jeunes Portugais ont un parcours culturel qui les familiarise, du côté français, plutôt avec Guy Lux qu'avec Rimbaud). Mais en même temps, nous retrouvons cette fonction négentropique de l'identité dont, du coup, la précarité n'est pas un défaut: en l'absence même de racisme, l'identité dominée est mobilisatrice parce qu'elle donne au sujet le sentiment qu'elle ne s'impose pas à lui, mais au contraire ne peut subsister que par ses engagements.

Ajoutons que, sans doute, cette attitude eût été plus rare avant 1974. Les peuples dominants depuis le début de l'ère industrielle ont du mal à percevoir la réhabilitation ou l'émergence de la légende historique des autres. Il n'y a plus d'appartenance honteuse. Même si la majorité des Portugais en France reste conservatrice, il ne désavouent pratiquement jamais la façon dont leur pays est entré à sa manière dans le champ du progrès mondial.

Les options entre attitudes conservatrices et attitudes émancipatrices en matière de pratiques sexuelles sont d'ailleurs sans corrélation significative avec les décisions d'appartenance. Parmi les jeunes les plus détachés du Portugal, surtout ceux dont les options en faveur de la France sont corrélées avec une intégration au milieu ouvrier, les attitudes à l'égard de la sexualité sont souvent très hostiles au libéralisme. Leur faible niveau de scolarisation ne leur a pas donné la possibilité d'un recul critique à l'égard des normes du milieu rural d'origine, prônées et contrôlées par une Eglise vigilante. Plusieurs auteurs ont bien montré, en outre, que le monde ouvrier se prête souvent à une valorisation de la "virilité" (Willis, 1980). Le "nouveau" milieu peut sans doute renforcer certains traits acquis dans la famille. A l'opposé, on trouve des jeunes gens et des jeunes filles qui veulent mettre au service du Portugal, où ils conçoivent de s'installer même s'ils y ont jusqu'alors très peu vécu, des compétences qu'ils pensent favorables à une modernisation nécessaire. Sans doute pensera-t-on qu'il est plus facile de conjoindre destin collectif et destin individuel lorsque ce dernier peut être garanti par des titres plus rares au Portugal qu'en France: technicien, infirmière, licencié d'enseignement . . . Mais il serait difficile de ramener à un simple calcul la perspective d'un retour que ces jeunes savent incertain, difficile, risqué. Nombre d'entre eux désavouent d'ailleurs l'émigré qui laisse ses économies à l'étranger – ce qui pourtant correspond à la rationalité économique la plus élémentaire – et invoquent explicitement la nécessité du sacrifice.

En comparant ces deux types de sujet, nous ne présentons que ceux dont l'existence est tout à fait improbable si l'on part des présupposés, des théories de l'intégration, qui dominent encore notre champ d'études. Il faut compter bien sûr avec les deux autres types, un peu plus nombreux, qui se trouvent conformes à leurs attentes: garçons et filles qui choisissent plutôt la France en s'émancipant; garçons et filles qui choisissent plutôt le Portugal en faisant l'éloge de la vertu.

Lorsque nous analysions la totalisation institutionnelle, nous avons insisté sur les contraintes liées aux structures symboliques. Lorsque nous regardons maintenant comment se distribuent les choix d'appartenance dans notre population, c'est un tout autre ordre de détermination qui peut être mis en évidence, celui qui dépend des combinaisons relativement contingentes de facteurs sociologiques distincts. De nombreuses variables indépendantes (sexe, âge, durée du séjour en France, type et lieu de scolarisation et/ou d'emploi, rang dans la famille, durée de séjour et type d'emploi de la mère,. . .) permettant de rendre compte de la distribution des sujets selon les deux axes que nous avons mentionnés (pôles d'appartenance et attitudes à l'égard de la sexualité, prise comme indicateur de "modernité" privée). Comme ces deux axes ne sont pas corrélés de façon significative, il est exclu d'entreprendre ici le commentaire minutieux qu'appelle la distribution globale des réponses. Nous ne ré-

fèrerons donc nos analyses qu'à la façon dont les réponses s'organisent sur le premier axe. Cela suffit à un propos déjà suffisamment complexe. Comment pouvons-nous comprendre, en effet, que les énoncés identitaires relèvent à la fois de contraintes intrinsèques et de variables extrinsèques ? Comment peuvent-ils être produits en même temps en tant qu'expression d'une structure sémiologique et en tant qu'effets de facteurs sociaux ?

Les décisions d'appartenance qu'effectuent les sujets de notre échantillon se distribuent selon une relation d'ordre rigoureuse, dont les critères statistiques montrent qu'il est fort peu probable qu'elle soit due au hasard (coefficient de reproductibilité = 0,85) (Matalon).

Elle se présente ainsi (selon les relations d'implication qui caractérisent toute structure hiérarchique):

Classe I	Décision d'appartenir à la communauté linguistique et / ou économique
Classe II	Décision d'appartenir à la communauté endogamique
Classe III	Décision d'appartenir à la communauté civique
Classe IV	Décision d'appartenance "indéterminée" au Portugal
Classe V	Rejet de toute appartenance au Portugal

Cet ordre illustre bien le fait que la bilatéralité des affiliations est l'option de loin la plus fréquente (la classe I ne représente que 10 % de l'échantillon, la classe V, 20 %); si l'on se renonce à parler portugais, on conserve l'idée de "se marier portugais"; si cela aussi est abandonné, on peut vouloir garder son passeport; et, même décidé à se naturaliser, on peut conserver un niveau d'intérêt pour le devenir du pays d'origine qui ne conduise pas à formuler un projet précis mais qui, néanmoins, corresponde à une capacité de réponse identitaire (projet professionnel, mariage, . . .) si l'occasion s'en présente. C'est ce type de disponibilité que nous avons qualifié "d'appartenance indéterminée".

Mais on voit, du même coup, que cette bilatéralité n'est pas de l'ordre d'une combinatoire livrée à l'arbitraire du désir subjectif. La gamme des choix qui s'organise en fonction d'elle est linéairement ordonnée, c'est-à-dire qu'elle met en évidence l'influence d'un facteur dominant (Matalon). Il s'agit, pensons-nous, *du degré objectif d'accessibilité, pour les sujets, des ressources identitaires.*

Reprenons en effet l'ordre des choix. Au premier abord, nous étions surpris que la décision d'appartenance à la communauté linguistique fut si peu fréquente, alors que la défense de la langue est à la fois une priorité politique pour la plupart des associations et un thème des discussions de groupe entre jeunes Portugais. Mais on retrouve ici le concept de négentropie: la valorisation d'une dimension d'identité est à la mesure même de la résistance qu'elle appelle contre la pression du milieu. Ce qui veut dire qu'on tient d'autant plus à la langue qu'on sait qu'on aura du mal à la préserver, et non pas qu'elle constitue une sorte d'acquis irréversible. On voit alors comment la notion d'engagement existentiel ne contredit pas à la linéarité de la distribution des réponses: si chacun ne se sent pas en mesure de formuler avec assurance le projet de parler sa langue, c'est aussi que cette capacité inégale n'échappe pas à certaines déterminations objectives. D'ailleurs, les réponses des sujets qui se situent au rang inférieur à celui de la classe la plus profondément portugaise confirment explicitement cette interprétation: elles énoncent l'incertitude d'un engagement proprement personnel, et insistent corrélativement sur l'impérieuse nécessité d'une politique linguistique plus énergique de la part de l'Etat Portugais. Cette inégale entropie des réponses est encore plus facile à mettre en évidence s'il est question de la relation à la communauté économique, qui ne peut ici se définir que comme structure permettant de résister aux pressions du marché français de l'emploi.

A l'autre pôle, on trouve la citoyenneté, qui est vécue par beaucoup de jeunes comme une détermination "superficielle", quelque chose qui ne mérite pas qu'on se mobilise. L'appartenance politique peut être ainsi main-

tenue moins par la profondeur des loyautés qu'en raison du fait qu'on ne veut pas s'imposer les démarches nécessaires pour en changer. Elle est conservée par les moins résolus en raison même de son insignifiance. D'ailleurs, dans l'échelle hiérarchique des choix, ce qui vient après, c'est l'abandon complet du Portugal, qui se trouve aussi souvent justifié par l'indifférence à toute espèce d'affiliation que par la volonté résolue d'en changer. Reste cependant, entre cette citoyenneté "molle" et la naturalisation souvent anomique, la classe des réponses où ne s'exprime que l'appartenance indéterminée. Elles correspondent à une volonté de n'avoir pas à choisir (conserver la double nationalité) ou encore à l'idée que le choix sera imposé par le cours des choses ("s'il y a une guerre, je dois défendre mon pays"), ou encore à l'incapacité de tracer clairement son destin personnel à cause d'ambivalences durables ("Je souhaiterais travailler en France; mes parents veulent que j'apprenne le portugais pour retourner au Portugal" . . .). Même les sujets caractéristiques de ce niveau inférieur d'appartenance, fortement ébranlés dans leur engagement, restent pourtant capables de s'intéresser à l'avenir de leur pays d'origine. Au moins sous forme de projet, l'histoire nationale n'apparaît donc pas comme une des ressources culturelles les plus menacées. Il est vrai que la vie quotidienne offre peu d'occasions de s'y référer explicitement. La plupart des enquêtes en concluent hâtivement qu'elle s'efface de l'horizon des conduites. Nous sommes tentés par la proposition inverse: il demeure tellement évident que le destin personnel n'est pas séparable de celui "du pays" qu'on n'explicite cette relation étroite que dans les cas exceptionnels où elle est contestée, ou lorsqu'elle est nécessaire au retablissement d'un consensus.

Il convient maintenant d'examiner si les variables indépendantes qui rendent compte de la façon dont se distribuent linéairement nos sujets confirment nos interprétations. Pour certaines d'entre elles, cela semble assez clair: avoir fréquenté l'école primaire au Portugal, n'être arrivé en France qu'après l'âge de 7 ans, être lycéen (plutôt que jeune travailleur), tout cela va dans le sens d'une plus grande capacité (et d'une meilleure compétence) pour accéder aux ressources symboliques qui marquent l'identité d'origine. Ces variables renforcent effectivement la probabilité que les sujets se situent du côté de la portugalité la plus profonde.

Mais pourquoi est-ce aussi le cas des variables caractérisant, d'une part, le lieu de résidence et, d'autre part, le sexe en relation avec la famille? Les sujets de notre échantillon étaient pour moitié situés dans la banlieue parisienne, pour moitié à Pau, dans le sud-ouest de la France. Quand bien même, pour des raisons géographiques évidentes, le va et vient entre le pays d'origine et la communauté émigrée est relativement plus fréquent dans le cas de Pau, la probabilité de faire des choix d'appartenance orientés vers le Portugal caractérise les sujets de la région parisienne (différence significative au

seuil .05). Il est difficile, pour rendre compte de cette différence quelque peu paradoxale, d'invoquer des facteurs de concentration urbaine dans un cas, de dispersion dans l'autre: s'il est vrai que l'habitat des Portugais à Pau est moins regroupé, il demeure que certains quartiers de la ville les hébergent en grande nombre dans des logements sociaux; et, de toute façon, la petite ville concentre plus les lieux de rencontre que les banlieues. Ce sera plutôt l'histoire comparée de la vie associative qui peut éclairer notre interprétation. A Saint-Denis, elle est partie du bidonville et l'environnement français n'y a joué longtemps qu'un rôle réduit; à Pau, c'est la communauté française, écclésiastique et militante, qui a aidé les Portugais à s'organiser. Dans le premier cas, on peut penser que les interactions entre Portugais continuent à jouer un rôle plus déterminant pour baliser l'espace des choix personnels que l'insertion dans les lieux où le contrôle social est, de façon dominante, exercé par les Français.

Nous sommes donc amenés à nuancer sensiblement la formulation que nous donnions du facteur que nous proposons pour expliquer principalement l'ordre constaté: si l'on invoque "le degré *objectif* d'accessibilité des ressources identitaires", il convient de rapporter cette mesure objective à l'intensité des interactions symboliques entre sujets qui se réclament du même groupe, et au degré de contrôle qu'ils exercent sur le champ de ces interactions. En d'autres termes, on ne peut juger de l'accessibilité d'une ressource symbolique à partir de critères purement physiques: proximité, densité. Nous sommes ainsi renvoyés d'une variable élémentaire à la prise en compte de la façon dont les sujets assument des structures symboliques: un peu d'analyse factorielle peut éloigner de la dialectique, mais beaucoup peut y ramener.

Le recours à un facteur élémentaire comme la densité nous ramenait au premier abord dans le champ des paradigmes mécanistes que Durkheim a posés à partir de "La Division du Travail Social" (Durkheim, 1930, 238). L'identité serait alors une sorte d'individualisme *collectif* qui relèverait du même mode d'explication que l'individualisme proprement dit, strictement corrélé avec la division du travail: "La division du travail progresse donc d'autant plus qu'il y a plus d'individus qui sont suffisamment en contact pour pouvoir agir et réagir les uns sur les autres. Si nous convenons d'appeler densité dynamique ou morale ce rapprochement et le commerce actif qui en résulte, nous pourrons dire que les progrès de la division du travail sont en raison directe de la densité morale ou dynamique de la société. Mais ce rapprochement moral ne peut produire son effet que si la distance réelle entre les individus a elle-même diminué, de quelque manière que ce soit. La densité morale ne peut donc s'accroître sans que la densité matérielle s'accroisse en même temps, et celle-ci peut servir à mesurer celle-là."

La dernière proposition de cette citation (dont Durkheim a d'ailleurs été conduit à relativiser la validité) correspond justement à ce dont nous venons de montrer le caractère erroné. La "distance réelle" ne détermine rien, en elle-même, mais facilite ou fait obstacle à des rapports "moraux" (on dirait aujourd'hui: symboliques) qui sont eux-mêmes inégalement "actifs" ou "dynamiques", c'est-à-dire contrôlés et développés par les acteurs sociaux eux-mêmes.

Si on interprète maintenant le rôle des variables qui tiennent à la famille et au sexe, on retrouve la même nécessité de dialectiser la lecture factorielle. C'est ainsi que les aînés ont plus de chances de se situer du côté de la portugalité la plus profonde que leurs cadets. En même temps, on trouve des membres de la même phratrie placés aux pôles opposés de l'échelle. La famille ne peut donc être tenue comme un facteur explicatif en soi – ce qui, signalons-le en passant affaiblit beaucoup la thèse de ceux qui veulent situer l'identité natinale dans le prolongement direct de l'identité primaire (Abou, 1981). Mais elle intervient en tant que lieu d'interactions qui sont plus ou moins propices à l'identification nationale, notamment à l'adoption ou au refus de l'appartenance des parents.

C'est l'identification à la mère qui joue, dans notre échantillon, le rôle déterminant (aucune variable caractéristique du père n'est significative, ce qui ne laisse pas d'être un peu surprenant). Deux variables permettent de mettre ce rôle en évidence: la durée de séjour de la mère en France, qui favorise la "portugalité" si elle est inférieure à dix ans, et son insertion professionnelle (les choix s'orientent vers la France si elle est inoccupée ou femme de ménage, à la différence de l'emploi industriel ou commercial). On manque encore ici des comparaisons internationales nécessaires à une interprétation rigoureuse. Il est possible que jouent des modes de socialisation assez spécifiques au Portugal où le rôle de la mère est particulièrement accentué et prolongé (Dias, 1971, 36). Le fait que les filles ont plus de chances d'être situées vers le pôle de la portugalité la plus profonde confirme, dans une certaine mesure, cette interprétation. Le rôle de "gardienne de l'identité" qui, nous l'avons vu, ne correspond pas forcément à celui de "gardienne de la tradition" est, au premier abord, un peu surprenant dans un groupe où les hommes ont eu, depuis la Renaissance au moins, une propension marquée à épouser librement des étrangères (Dias, 1971, 44). Aussi peut-on interpréter la position moyenne de la communauté endogamique dans l'échelle des choix comme une sorte de compromis entre ces deux stratégies identitaires: célébrer l'image marquante de la femme portugaise, dont l'invocation est toujours reprise dans les expressions lyriques de la "saudade", mais aussi accepter de diffuser l'identité à travers les conquêtes sexuelles des hommes. L'équilibre est, ici encore, nullement mécanique. Il suppose l'intervention

bien organisée des acteurs sociaux: tel Portugais libertin qui fait étalage ailleurs de ses succès auprès des Françaises veille farouchement, au bal de l'association, sur le choix de leurs partenaires par les jeunes filles portugaises.

*

* *

CONCLUSIONS: COMMENT PRODUIRE UNE IDENTITE CONSISTANTE DANS DES CONDITIONS PRECAIRES ?

Ces observations et leurs commentaires appellent, en conclusion, trois ordres de réflexions: que permettent-elles de prédire de l'évolution des identités en situation d'exil ? Sont-elles transposables à d'autres groupes ? Le modèle théorique qui a guidé la collecte et l'analyse des faits a-t-il une validité générale ?

C'est cette dernière question qui commande en partie la réponse aux deux autres. L'induction et l'extrapolation ne valent d'abord que par leur fondement théorique.

Les approches utilisées peuvent paraître purement éclectiques. Elles combinent formalisation et analyse qualitative, analyse factorielle, analyse structurale, analyse dialectique.

Cette diversité n'est pas sans raisons fondamentales. L'étude des immigrés est à la charnière des modèles structuraux et des modèles statistiques, de telle sorte qu'elle interdit de s'accommoder de la distinction radicale que C. Levi-Strauss posait entre ethnologie et sociologie (Levi-Strauss, 1958; Oriol, 1981, 116). Tous les champs de décision des jeunes Portugais sont, en un sens plus ou moins marqué, des *marchés,* donc des lieux de régulation statistique. Mais en même temps, les ressources qui interviennent dans la motivation des choix et l'organisation des conduites participent de structures symboliques.

Il nous a semblé que c'est en considérant celles-ci comme principes de négentropie qu'on peut parvenir à surmonter l'opposition initiale des

points de vue. C'est parce que les dimensions de l'identité permettent d'effectuer des choix relativement improbables dans le contexte des déterminismes dominants qu'elles font l'objet de stratégies de consolidation, de diffusion et, plus profondément, d'engagements existentiels. (Travaillant sur une population jeune, nous n'avons pas exploré la relation de la mort à l'appartenance: elle a joué pourtant un rôle décisif dans l'organisation des communautés, d'abord rassemblées pour assurer – difficilement – le rapatriement des corps). L'identité se pose alors comme un principe d'ordre, dans des conditions favorables au désordre anomique. Mais lorsqu'on y recourt pour résister à ce dernier, on fait éclater, vers des horizons spatio-temporels lointains, le champ des rapports sociaux. Cela signifie l'impossibilité d'une description ou d'une interprétation systémiques adéquates, et, par là, la légitimité d'un recours à la dialectique.

Cela ne vaut-il, alors, que pour l'étude des immigrés? Nous avons, plus haut, dialectisé les thèses mécanistes de Durkheim, en rappelant que les aspects "physiques" d'une société ne sont jamais que le support ou l'occasion possible d'interactions symboliques.

Durkheim n'a jamais pu lier intelligiblement le "moral" et le "physique", la densité sociale et la conscience collective, sinon en supposant une sorte de "moralité" spontanée des rapports "physiques". La solidarité serait, selon lui, inscrite objectivement dans le progrès de la division du travail, et il suffirait, pour éviter l'anomie, de restaurer la transparence. "On peut dire *a priori* que l'état *d'anomie* est impossible partout où les organes solidaires sont en contact suffisant et suffisamment prolongé . . . Si . . . quelque milieu opaque est interposé, il n'y a plus que des excitations d'une certaine intensité qui puissent se communiquer d'un organe à l'autre." (Durkheim, 1930, 360). Ces axiomes présupposent une société sans structures d'inégalité dans sa vie politique et économique, ni sans entropie dans ses communications. On ne peut, sans les écarter, étudier les identités. Celles-ci se posent dans des contextes de domination qui ne sont intelligibles que par la *dialectique;* elles ont à s'exprimer dans des milieux où les messages se dissipent inévitablement – ce qui implique qu'elles ne peuvent se maintenir que par certaines propriétés *structurales.*

Il est certain que la reconnaissance de cette complexité est onéreuse. Pour chaque groupe à étudier, il faut relire dans leur spécificité les signifiants identitaires et les resituer dans l'histoire qui les a produits, en tant qu'emblèmes de domination ou ressources symboliques de résistance. L'avertissement de Marcuse reste ici valable: si nous voulons, par économie, n'employer que des modèles uniformes, nous ne reconnaîtrons, au bout du compte, que des sujets uniformisés.

Aussi ne sommes-nous pas, aujourd'hui, en mesure de faire état de comparaisons entre groupes nationaux, forcément longues et exigeantes. Mais pouvons-nous, du moins, nous risquer à prévoir le devenir possible de l'identité des immigrés portugais ? La diversité de nos modèles rend difficile une prévision assurée – mais peut-être n'est-ce là que vertu de prudence . . .

D'un côté, l'ordre des choix d'identité semble fonder celui des renoncements: d'abord à la langue et au retour; puis au mariage endogamique; puis à la citoyenneté . . . Il y a bien là comme une réduction progressive de la multidimensionnalité, dans la mesure où ces abandons possibles, voire probables, ne sont souvent pas compensés par l'intériorisation des ressources symboliques du pays de résidence. Ce qu'on a coutume de lire, comme la perspective positive d'un parcours d'intégration a aussi chance de n'être qu'une marche progressive à l'anomie.

Mais en regard de ce pronostic, il faut mettre en balance la richesse du capital symbolique national et sa relative accessibilité à un milieu populaire, la possibilité qu'ont les appareils de le gérer avec efficacité, la vigilance d'un réseau associatif très conscient des menaces, la disponibilité des jeunes à maintenir des engagements difficiles pour échapper à l'ennui de l'existence unidimensionnelle. Le paradoxe est ici qu'un projet culturel ambitieux et potentiellement mobilisateur trouvera difficilement à se traduire en termes politiques. Il faudra bien que les états renoncent de plus en plus à se vouloir la voix exclusive des identités nationales, et acceptent – voire favorisent – l'imprévisible, la parole multidimensionnelle qu'il ne contrôlent pas.

BIBLIOGRAPHIE

ABOU, S. (1981), "L'identité culturelle. Relations interethniques et problèmes d'acculturation" (Anthropos, Paris).

BANTON, M. (1955), "The Coloured Quarter, Negro Immigrants in English Cities" (Jonathan Cape, London).

BAROJA, J. C. (1975), "Le mythe du caractère national", (trad. Cortada, J. P.), (Fédérop, Lyon).

BORGOGNO, V. (1982), La cohabitation interethnique et l'action du sociologue, *Le logement des immigrés en France* (Actes des journées d'étude des 13 et 14 Mai 1982, OMINOR, Lille).

CATANI, M. (1983), L'identité et les choix relatifs aux systèmes de valeur, *Peuples Méditerranéens, Mediterranean Peoples,* **24** (1983), 117–125.

DIAS, J. (1971), "Estudos do carácter nacconal portugués" (Junta de investigaçoès do ultramar, Lisboa).

DURKHEIM, E. (1930), "De la division du travail social" (PUF, Paris).

GAMIO, M. (1971), "The Life Story of the Mexican Immigrants" (Autobiographic documents collected by) (Dover publications, New York).

KOSIK, K. (1978), "La dialectique du concret" (Maspero, Paris).

LEVI STRAUSS, C. (1958), "Anthropologie structurale" (Plon, Paris).

LITTLE, K., "Negroes in Britain. A study of racial relations in English society" Routledge and Kegan, London).

LUDWIG, E. & SANTIBANEZ, J. (ed.) (1972), "The Chicanos – Mexican American voices" (Penguin books, Baltimore).

MARCUSE, H. (1964), "One-dimensional man" (Beacon Press, Boston).

MARTINHO, A. (1984), "Les enfants d'immigrés 'cá e lá'. Les choix d'appartenance chez les adolescents et jeunes adultes (16–21 ans) enfants d'immigrés originaires de Guarda. Etude comparée de deux échantillons en France et au Portugal. (Thèse de 3ème cycle, Université de Nice).

MATALON, B. (1965), "L'analyse hiérarchique" (Mouton, Paris).

ORIOL, M. (1979 a), L'identité produite, l'identité instituée, l'identité exprimée: les confusions des théories de l'identité nationale et culturelle, *Cahiers Internationaux de Sociologie,* **LXVI** (1979) 19–28.

ORIOL, M. (1979 b), Rapport sur les travailleurs immigrés du tiers monde en pays industrialisés, *L'Anthropologie en France, Situation actuelle et avenir* (C. N. R. S., Paris).

ORIOL, M. (1981), "Bilan des études sur les aspects culturels et humains des migrations internationales en Europe occidentale, 1918–1979" (F. E. S., Strasbourg).

ORIOL, M. (1983), L'effet Antée ou les paradoxes de l'identité périodique. *Peuples Méditerranéens, Mediterranean Peoples,* **24** (1983), 3–12.

ORIOL, M. (1984), Introduction au rapport final de l'ATP CNRS 054, *"Les variations de l'identité: étude de l'évolution de l'identité culturelle des enfants d'émigrés Portugais, en France et au Portugal"* (IDERIC, F. E. S., Nice / Strasbourg).

PRISTA, P. (1984), Lecture sémiologique des messages identitaires, *Les variations de l'identité: étude de l'évolution de l'identité culturelle des enfants d'émigrés portugais en France et au Portugal* (IDERIC, F. E. S., Nice / Strasbourg).

RICHMOND, A. (1954), "Colour prejudice in Britain: a study of West Indian workers in Liverpool 1942–1951" (Routledge & Kegan, London).

SAYAD, A. (1975), Qu'est-ce qu'un immigré? *Peuples Méditerranéens, Mediterranean Peoples,* 7 (1975), 3–23.

TOURAINE, A. (1973), "Production de la société" (Le Seuil, Paris).

WILLIS, P. E. (1980), "Learning to labor. How working class kinds get working class jobs" (WESTMEDA, Farnborough).