Abdellali HAJJAT

IMMIGRATION POSTCOLONIALE ET MÉMOIRE

Préface de Dominique VIDAL

Postface de Philippe CORCUFF

INTER-NATIONAL

L'Harmattan

IMMIGRATION POSTCOLONIALE ET MÉMOIRE

© L'Harmattan, 2005
ISBN : 2-7475-8085-7
EAN : 9782747580854

Abdellali HAJJAT

IMMIGRATION POSTCOLONIALE ET MÉMOIRE

Préface de Dominique VIDAL

Postface de Philippe CORCUFF

L'Harmattan
5-7, rue de l'École-Polytechnique
75005 Paris
FRANCE

Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest,
Kossuth L. u. 14-16
HONGRIE

L'Harmattan Italia
Via Degli Artisti 15
10214 Torino
ITALIE

Collection « Inter-National »

dirigée par Françoise Dekowski, Marc Le Dorh et Denis Rolland.

Cette collection a pour vocation de présenter les études les plus récentes sur les institutions, les politiques publiques et les forces politiques et culturelles à l'œuvre aujourd'hui. Au croisement des disciplines juridiques, des sciences politiques, des relations internationales, de l'histoire et de l'anthropologie, elle se propose, dans une perspective pluridisciplinaire, d'éclairer les enjeux de la scène mondiale et européenne.

Déjà parus :

S. Tessier (sous la dir.), *L'enfant des rues* (rééd.).
P. Beurier, *Les politiques européennes de soutien au cinéma.*
L. Bonnaud (Sous la dir.), *France-Angleterre, un siècle d'entente cordiale*
A. Chneguir, *La politique extérieure de la Tunisie 1956-1987*
C. Erbin, M. Guillamot, É. Sierakowski, *L'Inde et la Chine : deux marchés très différents ?*
A. Fléchet, *Villa-Lobos à Paris.*
B. Kasbarian-Bricout, *Les Amérindiens du Québec*
P. Pérez, *Les Indiens Hopi d'Arizona.*
D. Rolland (dir.), *Histoire culturelle des relations internationales.*
D. Rolland (dir.), *Political Regime and Foreign Relations.*
D. Rousseau (dir.), *Le Conseil Constitutionnel en questions.*

Pour tout contact :
Françoise Dekowski, fdekowski@freesurf.fr
Marc Le Dorh, marcledorh@yahoo.fr
Denis Rolland, denisrolland@freesurf.fr

SOMMAIRE

PRÉFACE DE DOMINIQUE VIDAL.....9
INTRODUCTION.....15
CHAPITRE 1 REMARQUES ÉPISTÉMOLOGIQUES ET MÉTHODOLOGIQUES.....19
1. Éléments pour une auto-analyse.....19
2. L'échantillon.....29
CHAPITRE 2 DE L'INJONCTION A L'INTÉGRATION A LA MÉMOIRE.....31
1. Les racines historiques de l'injonction à l'intégration.....31
2. Au-delà de l'intégration.....36
Que signifie l'intégration ?.....36
Une perspective anti-intégrationniste de la sociologie de l'immigration.....46
3. Les héritages de l'immigration postcoloniale.....54
CHAPITRE 3 AMBIVALENCE ET RUPTURES.....65
1. Héritages ambivalents.....67
2. Ruptures mémorielles.....73
Rupture spatiale.....74
Ruptures générationnelles.....75
3. Recherche identitaire et héritages de l'immigration.....81
CHAPITRE 4 DES RÉSISTANCES CULTURELLES A L'INJONCTION A L'INTÉGRATION.....95
1. De la mémoire à la résistance culturelle.....96
2. Zebda et La Rumeur.....98
3. La colonisation dans les têtes.....99
4. Une ambivalence positivée.....105
5. Des ruptures comblées ?.....110
CONCLUSION.....117
POSTFACE DE PHILIPPE CORCUFF.....127
Annexe 1 Femmes et injonction à l'intégration.....133
BIBLIOGRAPHIE.....143

A Ali et Fatima Hajjat

PRÉFACE

L'affaire du voile ressemble, avec le recul, à la partie émergée, visible, d'un gigantesque iceberg : la question de la place des enfants de l'immigration. Elle est, à ce titre, terriblement dangereuse. Par les risques que comporte toute collision avec un iceberg. Notre société ressemble au *Titanic* : elle risque de se fracasser sur l'iceberg en question, surtout sur sa partie encore invisible — du moins pour qui ne veut pas voir.

Je l'écris simplement comme je le pense : les fils et les filles des immigrés d'hier n'ont guère de chances de vivre et de faire vivre à leur descendance une vie décente s'ils ne prennent pas toute leur place — avec les arrangements, voire les compromis, que cela implique — dans la société française. Mais cette dernière n'a guère chance de sortir de la crise économique, sociale, politique, culturelle, spirituelle et identitaire qu'elle traverse si elle se prive de l'apport, des énergies et des compétences d'un dixième de sa population. C'est un des enjeux décisifs des prochaines décennies. Et sa solution suppose à la fois un formidable effort économique et social et une révolution culturelle pour faire évoluer les tréfonds des mentalités.

Ceci posé, il me faut reconnaître que les problèmes posés par cette question sont nombreux, de nature très diverse et en général complexes. L'auteur, dans ce livre, en traite essentiellement une facette : la dimension coloniale. Et il sait de quoi il parle. Il a grandi dans une famille nombreuse et modeste, transplantée d'un Maroc rural à la vie industrielle de Saint Etienne, puis de Villefontaine (Isère) et enfin de la banlieue lyonnaise. Grâce à l'aide de ses parents et à ses

propres efforts, il a pu réussir ses études secondaires, puis universitaires. Diplômé de l'Institut d'études politiques de Lyon, il s'est lancé — sur les traces d'Abdelmalek Sayad, son inspirateur — dans la sociologie.

Brillant, rigoureux, attachant, ce très jeune homme (22 ans) n'est pas pour autant un « cas ». Son profil ressemble à celui de milliers de futurs intellectuels d'origine maghrébine engagés. Engagés dans leurs études, dans l'apprentissage de leur métier et dans l'action collective. Après avoir milité au sein de l'association Attac, sans hélas y trouver sa place, ni socialement, ni culturellement, Abdellali Hajjat a joué un rôle important, à Lyon, dans les associations Divercité et surtout Ici et là-bas, qu'il a contribué à créer. Cette dernière agit à la fois sur le plan intellectuel, pour réveiller la mémoire de la colonisation et de l'immigration ainsi que de leurs pages noires — du massacre du 8 mai 1945 à Sétif à la tuerie du 17 octobre 1961 à Paris — et sur le plan de la solidarité intergénérationnelle, en venant en aide aux plus vieux des immigrés, les « chibanis » dont l'isolement et l'abandon, souvent dans la misère, représentent une véritable honte pour le pays.

De cet engagement singulier aux thèmes-clés de ce premier livre, le lien, étroit, frappe naturellement. On aurait tort, pour autant, d'y voir ce mélange des genres courant chez tant d'intellectuels.

Adapté de son mémoire de fin d'études de l'IEP de Lyon, qu'il prolonge actuellement dans le cadre d'un DEA à l'École normale supérieure, ce livre reflète la réflexion d'un chercheur plus que d'un militant. Dans un premier temps, il compare les approches existantes, notamment la « société intégrée » de Dominique Schnapper et la « société de l'ethnicité » à la mode américaine. Entre ces deux « modèles », l'auteur forge ensuite sa propre grille de lecture. Enfin il en étudie la traduction dans la création artistique franco-maghrébine contemporaine, en particulier les chansons de groupes comme Zebda ou La Rumeur. Et il interroge un panel de lycéens sur l'ensemble de ces questions.

Mais plutôt que d'entrer dans le détail du livre, ce que le lecteur et la lectrice pourront faire eux-mêmes, à quelques

pages d'ici, je voudrais commenter l'interpellation fondamentale qu'il lance à ceux des Français qu'une détestable expression dit « de souche ».

Pour la plupart des démocrates, des gens de gauche, voire d'extrême gauche, le terme « intégration » sonne positivement. Il apparaît comme un pas en avant par rapport à l'« assimilation » longtemps prônée et pratiquée par la République. Et d'un point de vue politique-linguistique ce n'est pas faux : qui dit intégration dit acceptation des populations ainsi accueillies dans le « creuset français », pour reprendre le titre pionnier de Gérard Noiriel, avec leur histoire, leur culture, leur langue et le cas échéant leur religion. Nous voilà loin du mécanisme grâce auquel des petits « étrangers » — les Maghrébins après les Italiens, les juifs d'Europe centrale, les Espagnols, les Polonais, les Portugais hier et avant-hier les Bretons et les Corses – devenaient, dès la deuxième génération, des petits Français, mais littéralement délestés de leurs spécificités.

N'en déplaise à notre bonne conscience, cette médaille a son revers, qu'Abdellali Hajjat place sous une lumière crue. Appeler les jeunes nés de parents immigrés à s'intégrer, c'est tout à la fois laisser entendre qu'ils ne le veulent pas et que, si tel est le cas, c'est leur problème et non le nôtre. Nul ne le nie : prendre toute sa place dans la société française exige pour quiconque caresse cette ambition de réels efforts. Et cela vaut aussi des jeunes Maghrébins. Mais quelle est cette place si la majorité d'entre eux vivent ghettoïsés dans des quartiers à l'abandon ? Si l'échec scolaire les touche beaucoup plus que les autres membres de leur génération ? Si le chômage frappe 50 % des jeunes Arabes des cités contre, en moyenne, 25 % des Français du même âge ? Si, demandant un entretien d'embauche en réponse à une offre d'emploi, ils ont dix fois moins de réponses positives ? Si, face à une délinquance qui pose évidemment problème, les forces de l'ordre se laissent aller à des débordements de violence souvent couverts, de surcroît, par la justice ?

Il y a plus : le discours sur l'intégration sous-entend que ces discriminations — aussi indéniables qu'assassines pour le « pacte républicain » — constitueraient des « défauts » du

système. Or de nombreux chercheurs reconnaissent désormais qu'il s'agit là des survivances de la logique coloniale qui le caractérisent. La gestion des immigrés et de leurs enfants en France aujourd'hui reste marquée par celle des « Musulmans d'Algérie », qu'on continue, bien qu'ils soient devenus Français, à présenter comme « inintégrables », pour des raisons ethniques ou religieuses. Bref, derrière la question religieuse, domine la question sociale et cette dernière renvoie inséparablement à la question « coloniale ».

Qu'on épargne à l'auteur tout procès en manichéisme. La France de 2005 n'a évidemment pas grand chose à voir avec l'Algérie de la seconde moitié du XIX[e] siècle ou de la première moitié du XX[e], et Hajjat le sait fort bien. C'est problème par problème que cette comparaison mérite d'être tentée, validée et, le cas échéant, infirmée. Entre similitude et différence, toute une gamme de situations s'offre à quiconque t bien les analyser. Comme le souligne Hajjat, Abdelmalek d lui-même observait une « différence de nature (...) [qui] re les deux cas de figures[1] » : le contexte colonial et le exte postcolonial. Mais il existe une analogie.

Pour citer Abdellali Hajjat, « l'adéquation de l'analogie réside principalement dans la persistance des structures d'attitudes et de pensée construites durant la période de l'impérialisme culturel triomphant, mais l'inadéquation réside principalement dans le contexte historique et toutes ses conséquences pratiques, dont la plus importante est que les interactions entre dominants (ex-colonisateurs) et dominés (ex-colonisés) sont modifiées au profit d'une subversion de l'ordre national (alors que la décolonisation était en fait une lutte de l'impérialisme par le nationalisme). L'existence du "nationalisme sans nation" est sans doute la spécificité historique des héritiers et héritières de l'immigration postcoloniale ».

L'auteur n'en a pas moins raison, cela dit, de retourner l'exigence d'intégration vers la société française et, en son

---

1. Abdelmalek Sayad, « Qu'est ce que l'intégration ? », in *Hommes et Migrations*, Paris, n°1182, décembre 1994, pp. 8-14.

sein, vers tous ceux qui appellent les jeunes Maghrébins à devenir des jeunes Français — qu'ils sont, et depuis longtemps. Oui ou non, notre société est-elle prête à rompre le traitement postcolonial des enfants de l'immigration et donc à créer les conditions d'une pleine égalité des droits et des chances entre tous les jeunes Français, quelles que soient leur origine, la couleur de leur peau, la sonorité de leur prénom et leur religion ?

Ce retournement me semble à la fois dialectique et subversif. Pour la République, dont il dénonce avec force le double langage : le discours sur le « modèle français » camoufle à grand peine une forme particulière de ségrégation (nuancée, il est vrai, par le droit de vote); et celui sur la laïcité cache mal la violation flagrante de la loi de 1905, car la République qui, selon l'article 1, « garantit le libre exercice des cultes », oublie — c'est un euphémisme — une partie de ses obligations s'agissant de l'islam. Qu'on pense au nombre ridicule de mosquées et à l'état souvent lamentable des rares carrés musulmans. Il faudrait aussi évoquer le dépérissement de l'apprentissage de la langue arabe, indispensable à la compréhension — et à l'historicisation — des textes sacrés…

Du même coup, le renversement opéré par Abdellali Hajjat interpelle en particulier la gauche, l'extrême gauche, le mouvement altermondialiste et, plus largement, ces hommes et ces femmes qui, s'en réclamant, ont, au nom de la République et de la laïcité, joint leur voix à celles venues d'ailleurs et qui exigeaient l'adoption de la loi interdisant le port de signes religieux ostensibles à l'école.

Personnellement hostile à la fois au port du voile et à une loi qui, pour bannir celui-ci des établissements d'enseignement, en chasse un grand nombre de jeunes filles et stigmatise ainsi la grande masse des musulmans, je n'entends pas rouvrir ici la polémique. Ni rendre les partisans de cette législation responsables des débordements anti-arabes et islamophobes scandaleux auxquels la classe politique-médiatique s'est laissée aller à l'occasion du débat ainsi suscité. Mais les progressistes qui ont cru devoir faire un autre choix que le mien se doivent, par honnêteté intellectuelle, de se confronter au livre d'Abdellali Hajjat et d'en tirer des

leçons pour leur réflexion et pour leur action. Et je leur dis : parce que vous vous êtes engagés en faveur de cette loi, parce que vous l'avez fait au nom de l'idéal républicain, vous devez préciser clairement de quelle République vous parlez. De celle qui, en 1789, a proclamé à la face du monde que « les hommes naissent libres et égaux en droit » ? Ou de celle qui, bafouant ses propres principes, a créé un système colonial où, par définition, les colons dominaient les indigènes ? Un système dont les séquelles empoisonnent encore aujourd'hui notre société…

Ce petit livre nous interpelle, vous interpelle. « Français, encore un effort avant d'être républicains », écrivait le marquis de Sade en 1796. Cet effort, en ce début du XXI[e] siècle, consiste à abattre les bastilles économiques, sociales, idéologiques et culturelles qui empêchent encore les Français issus de la colonisation de devenir pleinement nos égaux. Le temps presse.

Dominique Vidal[1]

1. Rédacteur en chef adjoint du *Monde diplomatique*, auteur, avec Karim Bourtel, du *Mal-être arabe. Les enfants de la colonisation*, Agone, Marseille, 2005.

INTRODUCTION

La rédaction de ce livre[1] a été accompagnée de nombreux événements d'actualité qui ont soutenu l'idée selon laquelle il était nécessaire d'entreprendre une étude sociologique de la mémoire de l'immigration postcoloniale.

Tout d'abord, le 3 décembre 2003 correspondait au vingtième anniversaire de l'arrivée triomphale la Marche pour l'Égalité à Paris. Les observateurs avisés[2] ont bien noté le caractère étrange de la commémoration de ce haut lieu de la mémoire de l'immigration. La Marche, qui voulait lutter contre la succession des crimes racistes et impunis du début des années 1980, symbolise l'émergence des héritiers et héritières[3] de l'immigration postcoloniale sur la place publique. Événement positif pour toute une génération d'héritiers et héritières (mais aussi des acteurs politiques, de gauche comme de droite, qui n'hésite pas à s'en lier par filiation), la Marche a fait l'objet d'un si faible traitement médiatique que l'on peut s'interroger sur le caractère « historique » de la Marche (ce qui la réduirait à une simple manifestation comme il y en a lieu tous les jours). De manière significative, la commémoration de la Marche illustre les difficultés de la transmission intergénérationnelle de la mémoire. La principale question que pose ce livre est de savoir pourquoi il est si difficile pour la mémoire de l'immigration postcoloniale de se transmettre à travers les générations.

---

1. Ce livre est issu de mon mémoire de fin d'études à l'Institut d'Études Politiques de Lyon, intitulé « Une Mémoire Brisée. Approche sociologique et anti-intégrationniste des héritages de l'émigration-immigration postcoloniale », soutenu en juin 2004.
2. Voir Ahmed Boubeker, « Beurs et acteurs de l'histoire », *Libération*, 14 octobre 2003 ; et Mogniss Abdallah (2004). Les parenthèses précédées du nom d'un auteur renvoient à la bibliographie.
3. Le concept d'« héritier » est explicité plus loin.

Le deuxième événement est le colloque « La place des immigrés dans la construction de la France » tenu à Paris les 28 et 29 novembre 2003. Sous l'égide du président de la République et organisé par l'ensemble des acteurs de la politique d'intégration, ce colloque avait pour objectif de réfléchir à la création prochaine du « Musée de l'immigration », qui devrait ouvrir ses portes en 2007. Une polémique, qui nous amène à nous interroger sur les sous-entendus de l'édification de ce musée, est née à propos du titre donné à la campagne de « promotion » du musée : « leur histoire est notre histoire ». Cette distinction semble reprendre à son compte la logique de la pensée d'État entre le nous, les « français », et eux, les « étrangers », autrement dit entre les nationaux et les non-nationaux. Autre polémique : le lieu choisi serait l'ancien musée des colonies, et cette installation symboliserait ainsi l'occultation du passé colonial français. Les récents remous de la mémoire de la guerre d'Algérie ont illustré toute la passion que peut susciter l'histoire de la colonisation et de l'immigration (la seconde étant l'effet de la première). De plus, le projet de musée se situe en pleine surenchère sécuritaire où les populations issues de l'immigration et l'Islam de France sont sous les projecteurs des médias et des controverses. La question de la mémoire est donc un enjeu politique pour tous les acteurs concernés, et rendre compte des rapports de pouvoir en œuvre paraît être nécessaire pour mieux saisir les positions des uns et des autres. La mémoire de l'immigration se retrouve au cœur de ces rapports de force, et en rendre compte avec les outils de l'analyse sociologique permet un éclairage intéressant. Ce travail de recherche vise à étudier les problèmes que rencontre la transmission de la mémoire de l'immigration en la situant dans le contexte spécifique de la construction nationale française, qui a développé une particularité dans le monde occidental : l'idéologie de l'intégration. En effet, les héritiers et héritières de l'immigration postcoloniale sont soumis à une constante injonction à l'intégration, qu'il faut rappeler pour comprendre la mémoire de l'immigration postcoloniale. La deuxième partie tente d'apporter des éléments historiques pour expliquer la nature de l'injonction à l'intégration. Elle est la

résultante de la construction d'un mythe, celui de l'intégration, que de nombreuses publications en sciences sociales ne font que reprendre comme une évidence « inquestionnable », et on tâchera d'élaborer une critique du paradigme de l'intégration en esquissant une approche *anti-intégrationniste* de la sociologie de l'immigration. Une fois le cadre théorique précisé, la construction de l'objet « héritages de l'émigration-immigration postcoloniale » permettra de mieux saisir les dynamiques de la mémoire collective.

La troisième partie est celle de l'analyse des héritages en tant que tels, dans une perspective anti-intégrationniste, où on dégagera les caractéristiques majeures des héritages qui expliquent les problèmes de transmission intergénérationnelle. La quatrième partie essaie d'apporter quelques éléments de réflexion pour étudier les *résistances* à l'injonction à l'intégration, afin de ne pas sombrer dans une analyse misérabiliste qui réduirait les pratiques des héritiers et héritières au simple rapport de domination, sans aucune possibilité d'autonomie. Les résistances à l'injonction correspondent au contraire à l'élaboration d'espaces de liberté en vue de sortir du rapport de domination.

La première partie intéressera particulièrement ceux qui portent une attention particulière à la méthode. Elle vise à affronter des questions épistémologiques qui se posent du fait de ma position de jeune chercheur et de militant. On ne peut avancer en sciences sociales sans réfléchir sur la manière dont ces sciences sont produites, il est donc nécessaire de mettre au jour toutes les implications de cette double position, en tentant de faire preuve de réflexivité. La méthodologie utilisée y est explicitée. Enfin, en conclusion, on lancera des pistes de réflexion pour une philosophie politique et morale qui soutienne, comme carburant politique, une perspective anti-intégrationniste de la sociologie de l'immigration, en puisant dans les apports théoriques et politiques des débats au sein des *Postcolonial Studies*[1].

1. Je tiens à m'excuser auprès de tous les lecteurs et lectrices pas ou peu familiers avec le « jargon sociologique », et qui pourront avoir des difficultés à lire ce livre (écrit dans le cadre universitaire). Le manque de temps m'a empêché de modifier le texte pour permettre une meilleure accessibilité.

CHAPITRE 1

REMARQUES ÉPISTÉMOLOGIQUES ET MÉTHODOLOGIQUES

L'objectif en termes de méthode visait à trouver le moyen de déclencher une réflexion sur la mémoire des héritiers et héritières de l'émigration-immigration. Dans un premier temps, j'ai utilisé un matériau vidéo, un film documentaire réalisé par mes soins entre janvier et octobre 2002, intitulé *Mémoire en marche, histoire de la Marche pour l'Égalité de 1983*. Il faut ici faire un petit détour afin d'expliquer les raisons pour lesquelles j'ai réalisé ce film, et pour soulever des interrogations d'ordre épistémologique, en tentant de faire preuve de réflexivité sociologique.

1. Éléments pour une auto-analyse

En 2001, j'ai appris l'existence de la Marche pour l'Égalité lors d'une conférence tenue par Saïd Bouamama dans une librairie libertaire lyonnaise, et ne pas en avoir eu connaissance auparavant m'a véritablement choqué. Militant dans ce qu'il est aujourd'hui convenu d'appeler la mouvance « altermondialiste », cette absence m'a amené à prendre du recul sur mon engagement et à déclencher une réflexion sur le mouvement social issu de l'immigration, qui s'est caractérisée par un besoin de mémoire. J'ai donc effectué des recherches dont l'aboutissement (provisoire) est ce film documentaire, intitulé *Mémoire en marche, histoire de la Marche pour l'Égalité*, qui ambitionne de retracer l'histoire de la Marche

pour l'Égalité et contre le Racisme arrivée à Paris le 3 décembre 1983.

Ce projet avait deux objectifs. Tout d'abord je voulais produire un outil de transmission de la mémoire immigrée qui, contrairement aux publications peu accessibles pour les jeunes des quartiers, puisse être reçu sans la violence symbolique de l'historien ou du militant ultra pointilleux. L'outil vidéo s'est ainsi imposé comme le plus adéquat. Ce sentiment de nécessité de se souvenir se conjuguait avec ma fréquentation avec le mouvement social issu de l'immigration, qui était à l'état de groupuscule et affrontait de réelles difficultés frisant le domaine de la survie. Réaliser ce film était donc ma manière de contribuer à une des tares que connaît ce mouvement, celle du récit, de la transmission intergénérationnelle de la mémoire, au moins militante.

Ensuite je voulais aboutir à un travail historique qui tende à un minimum de vérité historique, à traduire les faits tels qu'ils se sont passés. Cette exigence nécessitait de rencontrer les acteurs et les actrices de la Marche eux-mêmes, confronter leurs analyses, pour aboutir à une relative vérité. Mais cette exigence coïncidait avec la rupture d'avec la représentation communément et médiatiquement admise de la Marche de 1983, celle véhiculée par la mouvance de l'association antiraciste SOS Racisme. Dire la vérité revenait à déconstruire un mythe fabriqué pour justifier l'usage politique du naissant mouvement issu de l'immigration par SOS Racisme qui, après avoir contribué à se réapproprier la Marche politiquement et médiatiquement, avait investi sa mémoire. Il est pertinent de se demander si cet événement est « historicisable », si le recul historique nécessaire au travail de l'historien pour prétendre à une objectivité est suffisant pour prétendre en faire l'histoire. Peut-être, mais je ne prétends pas à la neutralité et, en tant que réalisateur, j'ai voulu donner la parole aux acteurs et aux actrices de la Marche, à ceux et celles qui ont rarement l'occasion de s'exprimer sur ce sujet.

L'espace manquerait ici si l'histoire de la Marche devait être racontée. Je renvoie le lecteur et la lectrice désireux d'en savoir plus, au documentaire *Mémoire en marche* lui-même,

ou à l'ouvrage *Dix ans de marche des Beurs* (Bouamama, 1994), qui m'a servi de feuille de route lors de mes entrevues.

Ce matériau construit, l'idée m'est venue de l'utiliser pour mon travail de mémoire. Je le concevais alors comme une sorte d'éventuel déclencheur, de réactif, pour un débat avec la population ciblée, les héritiers et héritières. Mon hypothèse était que le fait d'être confrontés à un événement qui pourrait être considéré comme faisant partie de leur mémoire collective, de savoir que des jeunes dans une situation sociale et économique relativement similaire avaient réagi en se mobilisant activement, aurait produit des réactions que j'aurais recueillies dans le cadre d'une étude sur la mémoire des héritiers de l'émigration-immigration.

Mais être le réalisateur du film qui me sert pour mon travail n'est pas sans me poser quelques questions quant à la méthodologie employée, et notamment sur le rapport entre le réalisateur et le sociologue débutant. Les dérives possibles sont celles d'agir en militant et non en analyste, de confondre activité politique et analyse sociologique, et par conséquent de brouiller les informations recueillies puisqu'elles auraient été le produit d'une interaction biaisée[1] négativement dès le départ. Le biais négatif pour l'étude (même si toute interaction n'est pas contrôlable et que de nombreux biais rentrent en considération, la meilleure attitude consiste alors à évaluer la nature de l'interaction pour déduire des conclusions pour l'analyse) aurait été celui provoqué par une sorte d'« injonction au souvenir », par le fait de décréter que la Marche fait partie de leur mémoire, d'affirmer avoir la vérité sur leur histoire et qu'ils n'en avaient pas conscience. Cette situation aurait été peu propice à une parole relativement sincère.

Un autre obstacle épistémologique réside dans l'emploi des termes. Je ne cache pas ma volonté de participer à la construction de la mémoire de l'immigration. Le danger est précisément de provoquer un « effet de théorie », c'est-à-dire

1. Comme les manuels de méthodologie le rappellent abondamment, toute interaction entre chercheur et informateur est « biaisée » d'une manière ou d'une autre. Il s'agit de prendre en compte ce biais dans l'analyse, et non pas de penser qu'il est possible de supprimer ce biais ; tout au moins peut-on le réduire.

d'énoncer une réalité souhaitée pour un objectif politique, alors qu'il n'en est pas ainsi de la réalité. J'espère avoir évité ce biais en utilisant les termes « héritages » ou « mémoire potentielle » pour ne pas préjuger de l'existence d'une mémoire de l'immigration.

Néanmoins, le fait d'être le réalisateur m'a conféré un relatif respect et une certaine autorité, celle d'un semblable qui s'est mobilisé pour le groupe. Cet effet plutôt positif permet d'accentuer un certain avantage qui est du à mon profil, celui d'un héritier de l'émigration-immigration postcoloniale, vivant aux Minguettes, ayant presque (sinon) le même âge qu'eux, donc assez familier. Une certaine fierté s'est parfois exprimée de la part de quelques-uns, celle de voir un semblable ayant accédé à l'université.

Ma démarche concernant la méthodologie sociologique appliquée à mon objet d'étude s'inspire ainsi des conclusions de Pierre Bourdieu dans le chapitre « Comprendre » de *La misère du monde* (1993). J'ai d'abord choisi comme méthode de recueil d'informations, l'entretien semi directif parce que l'objet d'étude, la mémoire, aurait été difficile autrement à faire ressurgir. Les tâtonnements de l'entretien m'ont permis de saisir des branches de la discussion et de tirer le fil d'aspects de la mémoire souvent intimes, difficilement dicibles à un « étranger ». Le fait d'interroger l'intimité de l'informateur nécessite une attention et confiance difficiles à réunir par d'autres méthodes qu'elles soient « quantitatives » ou « qualitatives » (comme le questionnaire).

Dans le cadre du « *marché des biens symboliques et linguistiques qui s'institue à l'occasion de l'entretien* » (*Ibid.*), ma position de relative « similarité » sociale avec les informateurs a permis de réduire au maximum la violence symbolique qui peut s'exercer à travers la relation d'entretien. L'inégalité de la relation correspond à l'inégalité en termes de capital culturel légitime, qui aurait pu se manifester surtout à travers le vocabulaire, mais dont j'ai essayé de réduire l'ampleur en utilisant le même vernaculaire, qui n'est pas différent de celui que j'emploie dans ma vie quotidienne avec des individus de même condition. Cette méthode va dans le même sens que l'expérience menée par William Labov qui,

dans son étude du vernaculaire noir étasunien, avait fait appel à de jeunes Noirs pour mener les enquêtes, pouvant ainsi neutraliser l'effet d'imposition de la langue légitime. Mais le danger était, et certains passages d'entretiens ont sûrement suivi cette pente, de sombrer dans les non-dits plus ou moins bien compris, débouchant sur des entretiens décelant « *guère plus que des données sociolinguistiques incapables de fournir les instruments de leur propre interprétation* » (*Ibid.*). Un effort constant a donc été mené pour trouver un équilibre entre « *la coïncidence totale entre l'enquêteur et l'enquêté, où rien ne pourrait être dit parce que, rien n'étant mis en question, tout irait sans dire [et] la divergence totale, où la compréhension et la confiance deviendraient impossibles* » (*Ibid.*). La capacité d'analyse des enquêtés a été par conséquent constamment interpellée, avec plus ou moins de succès selon les individus car, en effet, j'ai quelquefois affronté un manque de « prodigalité » de l'information, dont l'explication réside sûrement dans la nature des questions posées, lesquelles n'étaient jamais venues à l'esprit de certains informateurs auparavant. En effet, il m'a souvent fallu interpréter l'absence de discours, notamment lorsqu'il s'est agi de la transmission orale entre parents et enfants.

La structure moins inégale de la relation a par ailleurs été confortée par le fait que les informateurs sont des gens de connaissance, ce qui permet d'assurer les deux conditions d'une communication non violente soulignées par Bourdieu : « *Des garanties contre la menace de voir ses raisons subjectives réduites à des raisons objectives* » et l'« *accord immédiat et continûment confirmé sur les présupposés concernant les contenus et les formes de la communication* » (*Ibid.*).

Cette méthode permet d'« *entrevoir ce que pourrait être une sociologie de la culture faite par un indigène de la culture populaire acculturé à la culture savante* » (Grignon et Passeron, 1989, p. 95), un « indigène » qui analyserait sa culture, son univers social, avec des outils scientifiques, pour les décortiquer dans une perspective émancipatrice. Mais il est nécessaire d'interroger ma double position d'acteur politique et de sociologue débutant. Il serait vain de tomber dans une

sorte de schizophrénie scientifique en affirmant que jugement de fait et jugement de valeur soient étanches l'un par rapport à l'autre. Le choix du sujet, l'implication personnelle dans la fabrication du matériau, la mise en place du dispositif d'enquête, et les orientations morales et politiques implicites ou explicites, ne peuvent pas ne pas être pris en compte dans l'analyse. Comme le souligne Corcuff : « *La critique sociologique n'est pas sans présupposés moraux et politiques nourrissant son appareillage de mesure sélective du réel. Ces présupposés ne relèvent pas nécessairement et seulement des choix éthiques et politiques du chercheur, mais sont aussi enfermés de manière non explicite dans les choix théoriques et méthodologiques qu'il est amené à faire. Porter au jour ces dimensions, en tant que composante de la réflexivité sociologique, en permettant de mieux délimiter le domaine de validité des énoncés scientifiques produits, est un gage de rigueur scientifique* »[1]. C'est pour cela qu'il est nécessaire, pour produire une meilleure science sociale, de faire preuve de réflexivité, et de rendre compte des choix opérés.

Le choix théorique que je propose plus loin dans le livre pourrait être analysé à travers l'analyse de la structure du champ de la sociologie de l'immigration. Celui-ci tente de s'autonomiser dans la douleur depuis une dizaine d'années. Les critiques épistémologiques et éthiques formulées plus bas visent à faire aboutir cette autonomisation qui est un gage de scientificité, et de plus grande proximité avec l'horizon inatteignable de la vérité. Bourdieu avait raison de dire pour une autre discipline des sciences humaines : « *L'histoire n'est pas une science pure, purement académique ; plus exactement, c'est une science pure et académique, mais plus elle est pure, académique, plus elle est engagée et politique* » (Bourdieu, 2002. p. 321). Ainsi le souci épistémologique va de pair avec un souci éthico-politique[2]. Plus la sociologie de l'immigration deviendra une science digne de ce nom, plus les mythes qui entourent l'immigration, qui sont infondés scientifiquement et qui peuvent s'avérer être dangereux politiquement, tendront à

1. Message par courriel.
2. Des éléments de réflexion éthiques et politiques, pour appuyer une sociologie de la résistance à l'injonction à l'intégration, sont avancés dans la conclusion.

disparaître. Engagement politique et scientificité peuvent ne pas être totalement contradictoires. Mais il reste que deux écueils sont à éviter.

Tout d'abord, celui du primat des orientations politiques sur le travail scientifique. Au moment où le travail scientifique ne vise qu'à conforter les analyses préexistantes d'un choix politique, il cesse d'être scientifique. Ensuite, l'écueil inverse est de concevoir la rupture épistémologique bourdieusienne dans une perspective scientiste en tendant à faire des dimensions morales et politiques seulement des obstacles à la connaissance, et non pas aussi un « carburant cognitif » (Corcuff). Les sciences sociales sont alors considérées comme une citadelle assiégée par le politique dont il faut absolument se détacher sous une soi-disant neutralité axiologique. Contrairement à ces deux dérives, ont peut penser une science sociale à visée scientifique, mais qui n'oublie pas ses attaches morales et politiques, et qui doit tenter de naviguer entre ces deux écueils.

Comme le note C. W. Mills (cité dans Corcuff, 2002, p. 181, note 3), « *tous les sociologues prennent des options morales ou politiques, ou s'y réfèrent implicitement* », « *les valeurs se glissent dans le choix des problèmes ; elles se glissent aussi dans les conceptions angulaires que nous employons dans leur formulation ; enfin, elles en fléchissent les solutions* ». En refusant les approches contradictoires des rapports entre connaissance positive et jugement normatif, celle d'une séparation tranchée (dérive scientiste) et celle d'une identification complète (qui rend problématique la question d'un savoir produit en dehors de l'idéologie), il est possible de penser que « *dans les relations entre chercheurs et acteurs, le problème ne serait donc pas de nier, et donc de pouvoir complètement expulser, les question axiologiques, auxquelles les énoncés scientifiques seraient associés de multiples façons, mais de les prendre en charge de manière réflexive. Cette réflexivité serait à la fois individuelle (mais la réflexivité individuelle tend à rencontrer de fortes limites notamment de par ce que Pierre Bourdieu* [...] *a appelé " la loi des cécités et des lucidités croisées ") et collective (dans*

des dispositifs scientifiques de contrôles réciproques) » (*Ibid.*, p. 185).

Mon engagement politique rend donc extrêmement sensible la question de la réflexivité. Mais il m'est impossible de « choisir » entre telle ou telle posture scientifique. Cela est vrai en particulier pour celle de l'« intellectuel organique » (au sens de Gramsci) et celle d'une « *position intermédiaire* » (Corcuff, 1991). Mes positions politiques et philosophiques seront exposées au lecteur ou à la lectrice, notamment concernant ma critique éthique du paradigme de l'intégration et sur la question de la construction de la mémoire de l'immigration. Pour autant, un engagement politique n'est pas indubitablement en contradiction avec une pratique scientifique, à condition de faire preuve de vigilance épistémologique (qui s'est traduit par les échanges avec mes directeurs de mémoire, qui m'ont été d'une grande aide, et quelques ami-es). J'ai essayé, par la construction de l'objet de recherche « mémoire de l'immigration postcoloniale » et mes choix méthodologiques, d'être vigilant quant à la dérive politiste. Mais finalement, c'est le lecteur ou la lectrice qui jugera du degré de réflexivité de mon travail, et de son penchant, ou non, du côté de l'idéologie.

Il n'en reste pas moins que les analyses produites par les membres de groupes minorisés, comme c'est le cas ici, ont toujours été réduites à des analyses idéologiques et donc leur validité scientifique a constamment été mise en doute. Une des rares vérités des sciences sociales est que la vérité est un enjeu de luttes dans le champ scientifique, et en particulier pour la sociologie de l'immigration puisqu'elle couvre des phénomènes qui font considérablement l'objet d'un traitement médiatique et politique. Mon analyse est donc à situer dans le champ de la sociologie de l'immigration. D'aucuns penseront qu'il s'agit d'une stratégie, de la part d'un jeune sociologue, qui se réduit à une contestation théorique en vue d'obtenir une position plus avantageuse dans le champ. Ce serait faire peu de cas du fondement des critiques épistémologiques, théoriques et éthiques, en relativisant tout discours scientifique à un discours de positionnement dans la lutte de classement. Or la perspective anti-intégrationniste qui est esquissée par des

sociologues comme Sayad, Bouamama, Boubeker, ou Guénif-Souilamas, est loin d'être devenue légitime dans le champ de la sociologie de l'immigration. Bien au contraire, cette perspective est *hétérodoxe*, et fait l'objet d'invectives par les chercheurs et chercheuses disposant de positions dominantes dans le champ.

Donc loin de répondre à un souci de meilleur positionnement dans le champ de la sociologie de l'immigration, la perspective anti-intégrationniste, en raison en partie du fait qu'elle est portée par des sociologues issus de l'immigration postcoloniale, a pour objectif une autonomie du champ, en lien avec un souci politique et moral pour l'émancipation des rapports de domination des populations issues de l'immigration. Là encore, engagement pour une meilleure scientificité et engagement politique vont de pair, et il serait abusif de réduire ce type d'analyse à une visée idéologique sans aucune validité scientifique. Comme le disait Guillaumin (1992, p. 223) :

> *« Les premiers textes théoriques venant de groupes minoritaires sont toujours, sans exception, à leur apparition disqualifiés sur le plan théorique et présentés comme des produits "politiques". Ce qui est bien évidemment le cas (mais ce l'est également de tous les textes théoriques en sciences sociales). Ou bien ils le sont en étant traités comme des pamphlets (ce qui est parfois le cas) ou des plaisanteries (ce qui n'est jamais le cas). Ou bien enfin comme des propos terroristes. »*

Les premiers textes fondateurs d'une perspective anti-intégrationniste sont ceux de Sayad. Dès les années 1960, l'ethnologue organique de la migration algérienne a fait l'objet d'une censure, non pas tant par une contestation des faits et analyses produites par l'auteur (peu de sociologues avaient une connaissance aussi approfondie du sujet), mais par un silence gêné de la part des sociologues de l'immigration. Ce n'est que depuis une dizaine d'années que ses analyses semblent être mieux admises, et il est même considéré comme le pionnier de la sociologie de l'immigration par certains manuels de sociologie pour étudiants (Réa et Tripier, 2003, p. 26).

Il semble que les travaux des « indigènes » de la culture minorisée acculturés à la culture savante suivent le même chemin que Guillaumin trace pour les études féministes. Dans un premier temps, les analyses hétérodoxes « *portent la* critique radicale *dans l'interprétation des faits qui, avant elles, étaient considérés comme naturels et en tant que tels "inquestionnables"* » (Guillaumin, 1992, p. 226, souligné dans le texte). Ensuite, « *si question il y avait, désormais elle est* subvertie » (*Ibid.*, souligné dans le texte), et c'est bien en ce sens que l'on peut comprendre une perspective anti-intégrationniste en sciences sociales : en tant que subversion théorique (et politique). De plus, « *ces analyses aboutissent à (et produisent) la mise en place d'*outils théoriques *qui permettent d'examiner de tels faits* » (*Ibid.*, p. 227, souligné dans le texte) tels que, pour ce qui nous concerne, le concept de « ghorba » (ou l'exil des émigrés-immigrés), la « malédiction », la jonction établie entre émigration et immigration, la notion de « pensée d'État », « colonialisme interne », « communauté d'expérience », « injonction à l'intégration », etc. Elles ont donc pour objectif premier de se constituer tout un ensemble de constructions théoriques qui prétendent *décoloniser* la sociologie de l'immigration. Et il faut accorder une grande importance à l'utilisation des termes, puisque « *la modification des termes est sans doute le trait le plus immédiatement perceptible des changements dans la saisie et la compréhension des phénomènes sociaux. Modifier les mots marque clairement que la* perception d'un fait a changé » (*Ibid.*, p. 232, souligné dans le texte).

Une fois tout ce travail théorique effectué, il est possible, comme c'est le cas pour Sayad[1] (et comme ça a été le cas de textes plus « politiques » tels que le *Discours sur le colonialisme* d'Aimé Césaire ou *Les damnés de la Terre* de Frantz Fanon), qu'une théorisation subversive (des dominés) soit accueillie dans la théorie (des dominants), mais il reste que le contenu de la subversion ne soit pas dénaturé (ce qui est souvent le cas), au profit d'une lutte pour un héritage théorique (Sayad dispose d'une aura scientifique qui fait l'objet d'une

1. Surtout après sa mort en 1998.

lutte de filiation; ce livre est à lire dans ce contexte également). Et tout cet effort théorique disposait d'un carburant politique à chercher ailleurs que dans la théorie pure : la théorie morale et politique de Sayad (anti-impérialiste avec tout ce que ce terme peut signifier) l'a poussé à entreprendre son œuvre subversive. Ainsi, il serait malhonnête intellectuellement de nier le point de vue pris dans l'analyse anti-intégrationniste. Il est à mon avis préférable de l'assumer, en acceptant que ce genre de production scientifique est largement *située* dans le champ de la sociologie de l'immigration.

2. L'échantillon

Puisque le temps imparti pour un mémoire de fin d'études est relativement restreint, l'échantillon observé l'est tout autant (entretien collectif de 30 personnes, et cinq entretiens individuels). Par conséquent, toute généralisation des conclusions de l'analyse serait abusive. Cependant, les résultats peuvent être considérés comme des hypothèses générales, qui restent à confirmer par un plus grand échantillonnage. Si les conclusions ne sont pas forcément représentatives, elles peuvent tout au moins être *significatives*.

Le groupe de 30 personnes[1] (dont quatre ont fait l'objet d'un entretien) correspond à des jeunes d'une classe de première comptabilité du lycée professionnel Jacques Brel à Vénissieux, tous habitant, ou ayant habité, et/ou étudiant aux Minguettes (la quasi-totalité était issue de l'immigration postcoloniale). Le contact s'est établi par l'intermédiaire d'une amie travaillant comme surveillante dans le lycée. Le choix des informateurs doit être expliqué. On peut considérer que cette catégorie d'héritiers est une des plus nombreuses : résidence dans un quartier populaire, parents d'origine

1. Les entretiens ont eu lieu dans le premier semestre de l'année 2003.

ouvrière, peu ou pas politisés, scolarisés en ZEP, et disposant d'un capital culturel correspondant à leur situation.

Ce premier groupe vit relativement en dehors d'un phénomène à la fois social et politique majeur, aux Minguettes en particulier, et dans les quartiers périphériques en général : l'apparition d'un milieu associatif d'inspiration musulmane, traduisant une recherche identitaire à travers le culte musulman. Certains héritiers de l'émigration-immigration postcoloniale se saisissent de l'héritage musulman pour redéfinir une stratégie identitaire ainsi que leur position dans l'espace public. A défaut d'étudier de manière exhaustive le rapport entre retour identitaire par le référent musulman et mémoire, j'ai rencontré une personne-ressource (ou repère) qui personnifie ce phénomène, et qui milite dans le milieu associatif musulman. L'intérêt est que cet entretien a permis une comparaison entre deux figures différentes du groupe des héritiers.

Il a été fait en sorte que tous les informateurs aient vécu aux Minguettes. Ceci afin que le film suscite le plus de réactions sur eux, l'événement que constitue la Marche pour l'Égalité ne faisant pas partie (comme on le verra) de la « mémoire collective » des héritiers, et aussi afin qu'une identification aux marcheurs de l'époque soit la plus probable, du fait que la Marche ait eu pour origine géographique le sous-quartier Monmousseau des Minguettes.

CHAPITRE 2

DE L'INJONCTION A L'INTÉGRATION A LA MÉMOIRE

« Si vous êtes fidèles à la France, si vous l'aimez, si vous adoptez ses lois, ses mœurs, sa langue, sa façon de penser, en un mot si vous vous intégrez complètement à elle, nous ne vous refuserons pas d'être des nôtres, pour peu qu'il y ait une étincelle d'amour et non pas seulement un intérêt matériel dans votre démarche. Mais si vous restez fidèles à vos racines – ce qui est en soi respectable et que je respecte –, si vous prétendez vivre dans vos lois, vos mœurs à vous, avec votre culture, alors il vaut mieux que vous rentriez chez vous, sans cela tout cela se terminera mal ».

Jean-Marie Le Pen, « Discours aux jeunes beurs arrogants », 2 avril 1987.

1. Les racines historiques de l'injonction à l'intégration

La citation introductive a été choisie pour la violence symbolique qu'elle véhicule. Cette « sommation à s'intégrer » devient une insulte aux individualités des héritiers et héritières de l'immigration postcoloniale, à leur(s) identité(s) propre(s), et elle est bien exprimée par le discours du chef du Front National. Ce dernier ne fait qu'affirmer la version la plus extrême d'une conception de la nation française qui est largement répandue et qui traverse les clivages politiques et sociaux, celle de la nécessité d'intégrer les « étrangers ». Tous les débats médiatiques sur la question de l'intégration portent

en eux et revendiquent cette nécessité qui est devenue une évidence pour tous et toutes. Les récents affrontements idéologiques autour de la question du voile ont transpiré de cette nécessité : l'injonction à l'intégration.

Mais d'où vient cette injonction ? Cette question doit nécessairement être posée avant d'entrer dans les méandres de la sociologie de l'immigration. Afin d'éviter l'écueil qui consiste à confirmer les évidences du sens commun, il faut interroger ce phénomène qui fait partie de ceux qui font le moins l'objet d'une critique constructive : pour quelles raisons l'intégration est-elle invoquée, quasi religieusement, pour résoudre le soi-disant « problème » de l'immigration ? Il semble que l'origine de l'injonction soit à chercher dans l'histoire de la construction nationale française. En effet, la France fait figure d'exception dans le monde occidental concernant son « traitement » de la question des étrangers. La psychose collective engendrée par le débat sur le voile a illustré le caractère exceptionnel de la nation française : la notion d'intégration y revêt une forme particulière, et que l'on peut tenter de définir. A défaut de répondre de manière systématique à la question, on peut néanmoins évoquer les travaux de Sophie Wanhich (1997) sur le discours qu'ont tenu les révolutionnaires sur l'« étranger », et de Rogers Brubaker (1992) qui compare la notion de *citizenship* en France et en Allemagne.

L'injonction à l'intégration est issue de la tradition assimilationniste de la France dont les origines sont à rechercher dans le mythe fondateur qu'est la Révolution française de 1789. Par « assimilationniste », on entend une posture idéologique favorable à une définition homogène culturellement de la nation, ou de la communauté de citoyens. On peut dire que la révolution française a manqué le rendez-vous de l'universalisme en ce sens qu'elle a développé un certain type d'universalisme, contradictoire et paradoxal en apparence, que l'on peut nommer « *chauvinisme de l'universel*[1] » (Sayad, 1999, préface, p. 12), selon l'expression

1. Dans un sens qui ne rend pas compte de l'aspect nationaliste, Farhad Khosrokhavar (1996) utilise le terme « *universel abstrait* » pour dénoncer la référence à l'universalisme qui devient un masque à l'ethnocentrisme.

de Pierre Bourdieu, et qui s'est structuré sur la base de l'exclusion de la citoyenneté des « étrangers » à la communauté nationale. La Révolution française est fondée sur « *la tension entre l'universalité de l'humanité et la nécessité de l'ancrage citoyen, la tension entre une conception du politique qui vise à l'universalité du droit et une reconnaissance communautaire* » (Wanhich, 1997, p. 10), la tension entre « *l'humanisme de raison et l'antihumanisme de situation* » (*Ibid.*, p. 352), bref entre citoyenneté et nationalité.

1789 a scellé le lien qui imbrique citoyenneté et nationalité, la première renvoyant à une conception politique d'une communauté politique, la seconde à une conception culturelle (pour ne pas dire raciale) de la nation. L'idée d'une nation homogène culturellement prend ses racines dans des cultures politiques héritées et incorporées par les acteurs de la Révolution, comme l'a montré Sophie Wahnich (*Ibid.*, pp. 352 et suite) : une culture absolutiste d'Ancien Régime occupée à voir la figure du traître dans l'étranger, une culture du droit traçant la frontière entre la civilisation et la figure du sauvage, et une culture communautaire qui a peur de la figure du nomade.

La conception de la nationalité a pris le pas sur celle de la citoyenneté universelle, et « *l'ethnocentrisme devient indissociable de l'identité française* » (*Ibid.*, p. 67). Pour quelles raisons la potentialité d'un véritable universalisme a-t-il échoué pour laisser triompher la logique nationaliste ? La crainte de l'ennemi extérieur et la hantise du complot dans un contexte de guerre, d'insurrection intérieure et de luttes entre fractions, ne semblent pas être des explications suffisantes puisque le tournant xénophobe de la Révolution (qui s'est illustré par des mesures discriminatoires) n'a pas touché seulement les sujets des pays ennemis, mais tous les « étrangers » en tant que tels. Au-delà de l'aspect conjoncturel (même si celui-ci reste important), la raison est à chercher dans la logique même de l'État-nation : « *Un État-nation est l'État d'une nation, l'État d'une nation particulière, avec ses frontières et sa souveraineté, à laquelle les étrangers, par définition, n'appartiennent pas [...]. En inventant le citoyen national et la collectivité civique nationale juridiquement*

homogène, la Révolution inventait par la même occasion l'étranger » (Brubaker, 1992, p. 81). En ce sens, la Révolution française a été en partie une révolution nationale.

Pourtant des esprits éclairés comme Anacharsis Cloots, Thomas Paine ou Joël Barlow ont critiqué une vision chauvine de l'universalisme révolutionnaire. Ce dernier critiquait la constitution de 1791 en soulignant l'iniquité d'une conception de la citoyenneté qui ne découplait pas la citoyenneté et la nationalité. Il concevait une communauté *politique* ouverte, envisageait une citoyenneté nomade selon laquelle un souverain politique peut comporter des nationaux et des membres étrangers. Mais cet universalisme (que je qualifie de *réel* puisqu'il affronte les clôtures identitaires contrairement au chauvinisme de l'universel) n'a pas eu l'avantage dans le rapport de force au sein de la Convention, et c'est la « *nationalité comme clôture sociale* » (*Ibid.*, p. 45 et suite) et identitaire qui l'emporta. Thomas Paine fut emprisonné et Anacharsis Cloots exécuté. La mise à l'écart de deux des représentants de l'universalisme réel symbolise le succès du chauvinisme de l'universel.

Dans cette version chauvine de l'universalisme, la question de la présence de l'« étranger » sur le territoire national est résolue par le principe d'assimilation culturelle, ou d'intégration. « Résolue » parce que pour empêcher de considérer la présence de l'étranger comme une subversion à la logique de l'État-nation (et d'en mesurer toutes les conséquences au niveau politique) et pour dissimuler tout le chauvinisme de l'universel, la question de l'intégration s'est focalisée sur les étrangers « à assimiler », et non sur le pays « qui assimile ». La rhétorique de l'intégration-assimilation est devenue nécessaire pour conserver la structure de la nation française homogène culturellement, elle est en ce sens éminemment conservatrice.

Cette volonté politique s'est illustrée par une relative[1] efficacité de la francisation du territoire de France, incarnée par la figure de l'abbé Grégoire, mais a eu aussi son actualité

1. Relative parce que les formes de cultures régionales en instance d'assimilation à l'époque continuent à exister aujourd'hui.

pendant la période coloniale[1] à travers la « mission civilisatrice » de la nation française, et concernant l'immigration en France à travers les débats autour de l'intégration. Trois contextes historiques différents[2], mais dont la matrice réside dans une conception supérieure de la civilisation française, qu'il est nécessaire de propager, par les armes s'il le faut. En fait, le discours universaliste de l'intégrationnisme n'en est pas un, mais ce dernier tente de légitimer des rapports de domination sous couvert d'universalité. On retrouve son actualisation dans la période contemporaine lorsqu'il s'agit de l'immigration postcoloniale.

Nous sommes donc, encore aujourd'hui, toujours confrontés à cet héritage de 1789 : *l'assimilationnisme* (ou *intégrationnisme*), parce qu'il a toujours été demandé aux héritiers de l'immigration de s'intégrer, sans que l'on puisse véritablement savoir de quoi il s'agit exactement, a une forte teneur idéologique. Il est donc nécessaire de revenir sur la notion d'intégration, pour ensuite rentrer dans le vif du sujet qui nous occupe : la mémoire de l'immigration postcoloniale.

1. A ceci de différent que la rhétorique de la mission civilisatrice visait principalement à légitimer la colonisation, et que l'assimilationnisme allait de pair avec le ségrégationnisme : telles étaient les deux offres faites aux peuples colonisés pour la « pacification ».
2. Le temps m'a manqué pour approfondir la question.

2. Au-delà de l'intégration

> *« Ce n'est pas un hasard si le colonialisme a trouvé son ultime refuge idéologique dans le propos intégrationniste : en effet, le conservatisme ségrégationniste et l'assimilationnisme ne s'opposent qu'en apparence. Dans un cas, on invoque les différences de fait pour nier l'identité de droit, dans l'autre cas, on nie les différences de fait au nom de l'identité en droit. Ou bien on accorde la dignité d'homme, mais seulement au Français virtuel; ou bien on s'arrange pour la refuser, en invoquant l'originalité de la civilisation maghrébine, mais originalité toute négative, par défaut ».*
> Abdelmalek Sayad et Pierre Bourdieu

Le leader du FN n'est pas le seul à parler d'intégration. Il est significatif que l'utilisation du terme « intégration » soit une des questions rarement remises en cause dans le discours politique (les partis de droite et de gauche semblent ne pas se distinguer sur la question) et l'analyse scientifique (ou presque). Ce mythe arbore les habits de l'évidence dont on ne saurait contester le fondement. Il faut tenter d'interroger la notion d'« intégration », en vue de mettre en avant ce qu'elle véhicule d'idéologie (coloniale et raciste), à partir de la lecture de deux articles pionniers (Sayad, 1994; Bouamama, 1992).

Que signifie l'intégration ?

Peu d'auteurs avant Sayad avaient posé la simple question : mais pourquoi « intégrer » l'altérité culturelle ? Pourquoi parler de « naturalisation » ? Y a-t-il une nécessité indépassable ? Des groupes de cultures perçues comme différentes ne peuvent-ils penser une communauté que par la

négation de l'altérité ? Sommes-nous réduits au rapport de force culturel, au choc des civilisations ? De là, une question fondamentale se pose : pouvons-nous vivre politiquement tout en étant différents culturellement ? Sayad (et l'objet même qu'il analyse : la figure de l'immigré) remet donc en cause le lien intrinsèque entre culture et politique symbolisé par le concept de nation. Et il est dommage que des chercheurs confortent cette liaison porteuse de discrimination, qui est celle entre citoyenneté et nationalité. Sous prétexte de décrire la réalité sociale, ils ont produit ce que Sayad appelle des « effets de vérité ». Dans cette perspective, les résultats d'une recherche sont moins ce que le réel est que ce que l'on voudrait qu'il soit. Ce « point mort » de la réflexion au sein de la sociologie de l'immigration prend sûrement ses racines dans la constitution de l'autonomie de la sociologie de l'immigration, mais je ne peux pas développer ce sujet dans ce texte.

Sayad fait une distinction entre le discours su l'« intégration », en tant que « catégorie de pratique » e pleine confusion d'avec son statut de « catégorie d'analyse » au sens bourdieusien des termes (le premier désignant le vocabulaire que le sens commun utilise dans la pratique, le second désignant le vocabulaire à prétention scientifique, qu'il s'agit de clarifier au maximum, sans pour autant être hermétique aux termes du quotidien), et le processus sociologique (qu'il s'agit de discuter en vue d'offrir à la science des catégories d'analyse moins ambiguës) qui se cache derrière.

L'analyse du discours sur l'« intégration » montre une sorte de *syndrome de l'ethnocentrisme* qui se traduit par le changement de terme pour désigner le même processus sociologique consécutif aux *effets de la rencontre entre des individus et des groupes ayant été socialisés dans des univers sociaux relativement différents*. Que ce soit le terme « adaptation » (des prolétaires au mode de vie urbain), d'« assimilation » (des Algériens en particulier et des colonisés en général, à la Nation française), ou d'« intégration » (des « immigrés »), le point de vue ethnocentrique continue à déterminer la représentation de ce

qu'est et de ce que doit être la qualité de l'étranger[1]. Ce discours s'appuie sur une mythologie scientifique légitimante, qui a détourné l'« intégration » durkheimienne (au sens d'une « société intégrée ») de son sens initial. Nous sommes passés d'une « intégration de » à une « intégration à », ce qui permet, du coup, d'établir une frontière (culturelle, ethnique, pour ne pas dire « raciale ») entre les « intégrés » (i.e. le groupe dominant) et les postulants à l'« intégration » (i.e. le ou les groupes dominés).

L'explication de ce changement de terminologie est largement due au fait que les dénominations « *s'usent très vite, se démodent, se chargent de significations parasitaires ou de connotations trop précisément localisées et qui (...) s'avèrent trop vite anachroniques, et pour tout dire perdent trop tôt de leur rendement social et politique* » (Sayad, 1994, p. 10). C'est la perte de rendement social et politique[2] du terme « assimilation » qui a permis de laisser la place à l'utilisation d'« intégration ». Il est difficile de situer de manière précise le basculement entre les deux, néanmoins nous pouvons le situer approximativement durant la période de la décolonisation.

Le basculement semble s'être produit en France après 1954, l'année inaugurant symboliquement la guerre d'indépendance de l'Algérie. Les autorités françaises se retrouvaient face à la nécessité de produire un discours légitimant la lutte contre les attaques « terroristes » du mouvement indépendantiste. En effet, la lutte pour l'indépendance venait remettre en cause radicalement le discours politique en vue de justifier la présence coloniale française en Algérie. L'origine de la doctrine de l'intégration revient au juriste M. Bée, qui l'étudia dès mai 1946 (Ageron, 1983, p. 117, cité dans Stora, 1991, p. 19). François Mitterrand la reprit en proposant le 5 janvier 1955 l'« intégration » (par opposition à l'« assimilation ») de l'Algérie à la France. Le 15 février 1955, Jacques Soustelle arrive à Alger, nouvellement

1. Pour un développement sur les stades successifs du syndrome de l'ethnocentrisme, voir Saïd Bouamama (1992).
2. Et scientifique, comme le soulignent Stéphane Beaud et Gérard Noiriel (1989), le mot-clé « assimilation » ayant disparu des dictionnaires et des index des revues comme la *Revue française de sociologie*.

nommé gouverneur général d'Algérie, et prononce cette phrase significative : « *Un choix avait été fait par la France : ce choix s'appelle l'intégration* ». Du 11 au 14 octobre 1955, lors d'un débat à l'assemblée nationale, Edgar Faure rejette la sécession et l'« assimilation », et se prononce pour l'« intégration » (l'analyse de ce débat reste à faire).

La doctrine naquit en insistant sur sa différence d'avec l'« assimilation », empreinte des connotations coloniales de la mission civilisatrice, dont la légitimité faiblit face à la contestation des mouvements d'indépendance. Il s'agissait alors, selon cette doctrine, de donner à tous les habitants de l'Algérie les mêmes droits et les mêmes devoirs qu'aux habitants de la Métropole, d'en faire des Français à part entière, dans le respect des singularités ethniques, religieuses et culturelles des populations installées dans des départements devenus Français de fraîche date. Elle a donc été élaborée pour légitimer la présence française en Algérie. Ce discours de légitimation de la poursuite de la colonisation était censé marquer une rupture d'avec l'« assimilation » qui nie les singularités culturelles. Il me semble que ce basculement correspond à la modification du substantif sans en changer véritablement la substance : « *Il est vain de remplacer un concept par un autre (assimilation par intégration, par exemple) si le nouveau est construit sur la base de l'ancien et entraîne aux mêmes erreurs* » (Bouamama, 1992, p. 172).

Or ce basculement est rentré dans les têtes sans en avoir l'air. Cette définition est restée figée depuis, sans une réelle remise en cause. Il n'existe pas encore d'étude systématique, portant sur la période 1955 à nos jours, sur les mécanismes d'interaction entre un discours scientifique enveloppant l'idéologie d'un voile de scientificité, et le discours politique de l'« intégration ». Françoise Lorcerie a esquissé une première analyse dans son étude sur « les sciences sociales au service de l'identité nationale » (Lorcerie, 1994). Elle essaie de caractériser le « nationalisme républicain » de sociologues, d'historiens et de politologues français, à travers le thème de l'intégration, balancé entre discours sociologique et usage commun du terme. Selon elle, « *entre le paradigme sociologique et l'usage commun, les scientifiques*

« nationalistes républicains » — c'est le premier terme qui les réunit — paraissent choisir l'usage commun » (*Ibid.*, p. 251) et finalement, « *le référentiel « nationaliste républicain » de la nation place* [...] *le paradigme sociologique sous l'emprise du paradigme juridico-politique* » (*Ibid.*, p. 252). Mais il ne s'agit pas d'un fait uniquement conjoncturel. Objectivement (c'est à dire sans que les agents en prennent conscience), science et politique ont œuvré à créer le mythe de l'« intégration », et « *la science sociale hésite encore entre la science et le mythe* » (Sayad, 1994, p. 9), en empêchant une véritable autonomie du champ de la sociologie de l'immigration.

Sayad propose par ailleurs une définition du processus sociologique en question, de manière idéal-typique (au sens de Weber) et du point de vue de l'idéologie intégrationniste. L'« intégration » est le processus qui, idéalement, *transforme l'altérité totale à l'identité totale*, à l'identique. C'est un processus continu, de tous les instants, sans pouvoir en distinguer le début ou la fin. C'est un processus qui n'est pas indemne de tout conflit. L'« intégration » considérée comme un processus harmonieux est une illusion entretenue par les partenaires en présence car ils ont intérêt à l'entretenir. Cette illusion suppose une « intégration », fabricatrice d'identité (du même) et négatrice de l'altérité, qui signifie par là consensus, concorde, similitude. L'intégrationnisme se base sur une forme d'édénisme[1], puisque l'aboutissement de ce processus promet un avenir meilleur pour tous et toutes, il est construit comme un mythe à réaliser.

Il s'agit pour les sciences sociales de faire la part des choses entre catégorie de pratique et catégorie d'analyse. Puisqu'il n'existe pas de langage personnel ou totalement autonome, le travail de Sayad appelle à la vigilance, ce qui a été peu entendu vu le nombre de productions sur le thème de l'« intégration ». Un rapide parcours[2] des différentes définitions de sociologues apportées au terme intégration permet de se rendre compte à la fois du passage au terme « intégration » suite à la perte de rendement social et politique

1. L'édénisme est la promesse d'un monde meilleur. Autrement dit, le mythe de l'intégration promet, une fois le processus d'intégration abouti, un avenir meilleur.
2. Pour une étude plus étendue sur le concept d'intégration, voir Pierre Billion (1999).

d'autres termes, mais aussi l'édénisme, évoqué par Sayad, que revêt la notion.

Françoise Gaspard et Claude Servan-Schreiber ont écrit un ouvrage dont le titre est évocateur : *La fin des immigrés* (1985). Le point de vue est a priori positif à l'égard des « jeunes issus de l'immigration », puisque les auteurs affirment qu'ils « *apportent la preuve quotidienne de leur capacité d'intégration* » (*Ibid.*, p. 181). On retrouve ici la logique capacitaire qui a permis d'exclure de la citoyenneté politique autant les femmes que les ouvriers, et aujourd'hui les non-nationaux. Ceux-ci doivent faire la preuve de leur capacité à « être français », sans savoir ce que cela signifie exactement : « *Être français, cela se mérite* »... (Brubaker, 1992, p. 213 et suite). La thèse avancée fait le pronostic de la disparition de la particularité « étrangère » des nouveaux venus après la « fusion » dans le « creuset français » : « *les jeunes Maghrébins* (...) *sont, pour nombre d'entre eux, déjà français* » (Gaspard et Servan-Schreiber, 1985, p. 182). Selon les auteurs, les « problèmes » liés à l'intégration semblent donc être en voie de ne plus être d'actualité, grâce à l'efficacité du « modèle français d'intégration ». Mais ce n'est qu'au bout de 183 pages qu'une clarification des définitions est apportée. Selon eux, les notions d'intégration et d'assimilation sont marquées par un « *relent colonialiste et centralisateur* ». Il faut préférer le mot « insertion » : « *On ne sait pas trop ce qu'il veut dire* » mais il n'est suspect pour personne. Le gouvernement l'utilisait dans sa « *politique d'insertion des populations immigrées qui apprécient que l'on reconnaisse leur identité* ». « Insertion » ne parle pas des « *modalités selon lesquelles seront gommées ou respectées les différences* ». Mais il semble que le rendement social et politique de l'« insertion » ait diminué, au profit du terme « intégration ».

Dominique Schnapper (1991) opte quant à elle pour l'« intégration », en passant par la définition de la nation. La sociologue se rend bien compte du caractère idéologique du discours de l'intégration : « *le sociologue ne doit pas accepter l'idéologie de l'unité et de l'homogénéité nationales comme une description de la réalité présente ou passée* » (*Ibid.*, p.

77), et que l'unité culturelle a été une ambition politique et non une réalité : « *l'assimilation complète est un mythe* » (*Ibid.*, p. 79). Mais malgré cette vigilance apparente, elle utilise un langage normatif qui est une des caractéristiques du discours scientifique sur l'intégration : la politique d'intégration des immigrés « *n'est pas un choix parmi d'autres possibles, elle est un fait et une nécessité* » (*Ibid.*, p. 81), d'où son « *caractère inévitable* » (*Ibid.*, p. 84). Elle observe bien la réalité lorsqu'elle souligne que les contraintes sur les familles maghrébines « *à se conformer à nos* [sic] *valeurs familiales montrent à l'évidence que l'idéologie dominante* (...) *reste celle de l'assimilation culturelle des étrangers* » (*Ibid.*, pp. 85-86). Mais elle conserve le point de vue dominant, celui du mythe, en considérant le concept d'intégration comme un « *concept horizon* » (*Ibid.*, p. 98), impossible à atteindre mais qui sert de talon de mesure de la réalité. Préférée aux termes « adaptation » (faible compréhension) et à « insertion » (trop neutre), « intégration » est définie comme les « *divers processus par lesquels les immigrés comme l'ensemble de la population réunie dans une entité nationale participent à la vie sociale* » (p. 99). « Intégration » et « participation » ne semblent pas se distinguer selon cette définition.

L'argument du « concept horizon » est très problématique puisqu'il rentre complètement dans l'édénisme dont parlait Sayad. Il ne s'agit pas d'une figure idéal-typique telle que la méthodologie sociologique d'inspiration wébérienne a l'habitude d'utiliser. Il s'agit d'une part, d'une vision personnelle de l'auteur (et de l'idéologie nationaliste républicaine qu'elle véhicule) de ce que la société française *doit* être et, d'autre part, de la présomption d'une définition *a priori* de la « société française ». Concernant la seconde remarque (la présupposition qui n'est en fait qu'une prénotion), Pierre Billion a raison de souligner que « *Dans ses travaux, D. Schnapper présuppose l'existence du système global et y subordonne l'existence des collectivités ethniques dotées d'un degré de permanence moindre ou même vouées à s'éteindre, à se fondre dans le système.* » Et de poursuivre : « *Son usage du terme d'intégration "tropique"* (tropos, *le tour, la périphérie) est significatif, désignant ce mouvement*

causé par un élément extérieur. Les collectivités ethniques restent extérieures à la société globale et n'y sont incluses qu'à condition de disparaître en tant que collectivités. » (1999, p. 23).

Concernant le premier point (la normativité de la définition de l'intégration), on se rend bien compte de la difficulté de la sociologue à sortir du mythe en lisant ce qu'elle écrit en tant que philosophe politique : « *Il est vrai que l'État républicain ou libéral n'est jamais véritablement neutre et que la culture commune, instituée et garantie par les institutions publiques, s'impose aux cultures particulières. C'est en effet* le prix à payer *pour que tous les citoyens participent pleinement à la société nationale* » (Schnapper, 2000, p. 264, je souligne). La logique de domination d'une culture sur une autre semble être une nécessité pour construire ou conserver une nation, selon Dominique Schnapper, et son analyse de la situation de la nation française a des conséquences au niveau de son analyse sociologique. De cette manière elle ne rompt pas avec l'idéologie dominante mais, au contraire, vise à la conserver.

On voit mieux encore les rapports entre objectifs politiques et analyse scientifique lorsque l'on constate la proximité, pour ne pas dire la similarité, de point de vue entre pouvoirs publics et sociologues de l'immigration. Bien sûr une étude sur la relation entre le champ de la sociologie de l'immigration et le champ politique demanderait un travail plus poussé, mais on peut tout de même indiquer quelques phénomènes qui vont dans le sens d'une faible autonomie du champ scientifique étudiant l'immigration. L'exemple du Haut Conseil à l'Intégration est significatif (je ne rentre pas dans l'étude de la genèse de la constitution). Un de ses membres était la sociologue de l'immigration Jacqueline Costa-Lascoux qui a fourni au conseil sa définition de l'intégration qui est identique à celle de Dominique Schnapper puisqu'il s'agit de la « *participation active à la société nationale d'éléments variés et différents* » (Haut Conseil à l'Intégration, 1993, pp. 34-36). Le fait d'apporter sa définition de l'intégration à un organisme d'État n'est pas un phénomène sans aucune implication. Cela signifie qu'elle a été validée par l'État, que celui-ci la considère comme satisfaisante puisque c'est à partir de celle-ci

qu'une politique d'intégration est basée. Cette définition est donc légitime, dans le sens le plus fort du terme, puisqu'elle bénéficie de toute l'autorité étatique, et elle participe, de manière scientifique, à la construction du mythe de l'intégration.

On retrouve encore cette véritable « foi » dans le « modèle de l'intégration à la française » dans l'analyse de l'action collective des « jeunes issus de l'immigration maghrébine » de Didier Lapeyronnie (1987). Sans rentrer dans le détail de son analyse sur l'action collective, je voudrais juste souligner le caractère mythique d'un des axiomes de sa thèse : les enfants d'immigrés maghrébins tendent à disparaître dans leur singularité culturelle. Puisque ces jeunes n'auront plus de spécificité, l'auteur fait des prévisions sur l'avenir : « *Ne pouvant s'appuyer sur une spécificité ou une identité détruite par l'assimilation, les jeunes immigrés* [sic, la plupart ayant toujours vécu en France...] *n'ont pas la possibilité de construire un véritable mouvement* » (*Ibid.*, p. 313). Par conséquent, le seul thème porteur pour eux réside dans l'anti-racisme : « *L'action collective des jeunes immigrés ne peut qu'être essentiellement anti-raciste car le processus d'assimilation ne leur permet plus de se distinguer socialement et politiquement* » (*Ibid.*). Cette prévision (inhabituelle pour une analyse sociologique) correspond précisément à la dynamique d'une nouvelle association née d'un usage politique (au profit d'un parti politique) des revendications des jeunes marcheurs et marcheuses de 1983. La prévision de Didier Lapeyronnie a été contrecarrée par les faits[1], et il me semble que l'explication vient d'une absence de rupture épistémologique[2] par rapport à la logique intégrationniste.

De toutes ces définitions et analyses, aucune n'insiste sur la violence symbolique du discours sur l'intégration. En effet, l'« intégration » est un rapport de force, et même un rapport de domination entre la société « intégratrice », et du coup

[1] Ainsi, de nombreux mouvements issus de l'immigration, de confession musulmane ou non, ont fait leur apparition sur la place publique.

[2] Dans le sens d'une rupture avec les prénotions à travers lesquelles le chercheur perçoit son objet en tant qu'acteur social.

l'identité dominante, et les individus, considérés comme passifs, à « intégrer ». Ce rapport de force est basé sur la construction et la reproduction d'une différence culturelle. Cette frontière entre un « eux » et un « nous » est essentialisée pour produire son évidence. Il est établi historiquement que la construction nationale française (et de la plupart des autres « nations ») s'est élaborée sur la confrontation avec l'altérité. En ce sens, le discours sur l'« intégration » est un discours « intégrateur » dans le sens durkheimien du terme : il produit une cohésion contre un adversaire voire un ennemi fantasmé.

Le discours sur l'« intégration », et le rapport de domination qu'il véhicule, a quelque chose d'irritant, puisqu'il attribue la responsabilité de la « non-intégration » aux « assommés » de s'intégrer, qui se demandent à partir de quel moment ils sont considérés comme étant « intégrés ». Voici quelques témoignages allant dans ce sens :

« *Ce terme est insultant. Il est une insulte à la mémoire de mes parents et pour la majorité des Arabes qui vivent aujourd'hui en France. Car enfin nous sommes français, on est nés ici, on n'a jamais vécu ailleurs, et la plupart ne connaissent pas d'autres pays. Dire que je ne suis pas intégré en Algérie, ça, je peux l'accepter. Je ne parle pas la langue, je ne suis pas chez moi et n'ai aucun sujet de conversation commun avec les gens* » Et de conclure : « *Mais parler d'intégration en France, alors que la France est mon pays, c'est mettre en lumière mes différences, m'y ramener tout en exigeant que je m'en débarrasse* » (Yazid Kherfi, dans Kherfi et Le Gaoziou, 2000, pp. 91-92).

« *Pour moi, l'intégration est une accusation. Comment, avec tout ce qu'on a fait pour vous (...), vous êtes nés chez nous, dans nos cliniques ; on vous a élevé dans nos crèches, nos écoles maternelles ; on vous a scolarisé, on vous a appris notre école, etc., etc. ; et avec tout ça vous n'êtes pas encore « intégrés » ? Vous êtes indécrottables ! Arabes, vous resterez arabes...* » Et de poursuivre : « *Si c'est pas le racisme, c'est quoi alors ? Et on fait de ça tous les jours, c'est humiliant, infamant. On nous tire de leur côté, mais en même temps, on nous signifie que jamais nous ne pourrons les atteindre. Et c'est ça qu'ils appellent l'intégration* » (Saïd, cité dans Sayad, 1999, p. 377).

On peut faire l'hypothèse que cette irritation est due au fait que le processus sociologique consécutif à l'installation des émigrés-immigrés[1] en France engendre des conflits déstabilisants. D'où un décalage entre le discours de consensus, de concorde sur l'« intégration » et la réalité sociale, que Sayad entend bien souligner en analysant ce qui se cache derrière ce terme qu'il utilise (malheureusement) à défaut d'un autre. Mais il me semble qu'il est possible de trouver un autre paradigme que celui de l'intégration.

Une perspective anti-intégrationniste de la sociologie de l'immigration

Des sociologues, notamment issus de l'immigration postcoloniale, ont récemment élaboré une critique vigoureuse de l'utilisation de la notion d'intégration. J'ai déjà cité le travail de Saïd Bouamama, mais Ahmed Boubeker et Nacira Guénif-Souilamas ont apporté d'autres éléments pour aller au-delà de l'intégration.

Pour Nacira Guénif-Souilamas (2002, p. 238), l'intégration reste un dogme qui a permis de dissimuler les rapports de domination entre culture dominante et culture dominée :

> « *L'intégration reste un dogme sacralisé contre l'évidence historique et sociologique. L'intégration, "modèle" démocratique d'appartenance et d'engagement, a raté son rendez-vous avec la société française et son histoire parce qu'elle s'est adossée à des rapports de domination sans jamais s'attacher à les réduire ou les dénoncer.* » Et de poursuivre : « *Il aura fallu, au lendemain de la décolonisation, l'assignation des immigrants à l'intégration pour que se fasse jour un siècle de faux-semblants et que l'on comprenne enfin que* les discriminations ne sont pas le signe d'un déficit d'intégration mais le produit, chimiquement pur, de l'obligation d'intégration faite aux plus dominés d'entre nous, *donc à ceux qui n'en détiennent pas les moyens et qui peinent à les construire au sein d'institutions elles-mêmes soumises à des mutations profondes* ». L'auteure va plus

1. Ce concept est explicité plus loin.

loin : « *L'erreur politique qui a consisté à emprunter aux sciences sociales une notion qu'il fallait manipuler avec précaution pour en faire un mot d'ordre idéologique, de surcroît dans un contexte historique explosif, à laisser faire, en son nom, les rapports de domination, à s'accommoder d'inégalités « multipliées » pour réguler la société industrielle et coloniale, conduit aujourd'hui à* disqualifier définitivement l'intégration. » Et de conclure : « *Il reste à la rendre à son champ initial d'intelligibilité et de discussion, celui des sciences sociales, et à inventer d'autres visions qui accorderaient la place et la dignité dues aux nouveaux immigrants qui voudront s'installer en France et en Europe.* » (je souligne).

Les « *autres visions* » disponibles à l'heure actuelle dans le champ de la recherche sur l'immigration sont explorées et critiquées par Ahmed Boubeker (2001 et 2003). A partir des remarques de Grignon et de Passeron (1989), il dénonce surtout le misérabilisme de la sociologie de l'immigration qui est une sociologie sans acteurs et actrices. Selon lui, ce misérabilisme est présent à la fois dans la perspective d'une sociologie de la domination et dans l'approche multiculturaliste. Cette dernière est suspecte de relativisme culturel :

> « *C'est ainsi que se décline la version française d'un relativisme culturel. Le modèle anglo-saxon chassé par la porte au nom des valeurs et des principes de la République revient ainsi par la fenêtre du vécu quotidien. Dans le même temps où l'« interculturel » devient un mot d'ordre des discours publics, des chercheurs exhument la question des relations interethniques d'une zone d'ombre de la mémoire des sciences sociales* ». L'auteur continue : « *La référence aux travaux américains sert de ressource pour pallier le retard théorique* (...). *Après la figure de l'immigré, on tente de redécouvrir des trésors culturels oubliés et une orientation culturaliste incite certains à parler d'"*intégration communautaire*"* » (Boubeker, 2003, pp. 43-44).

Ainsi, l'approche multiculturaliste diffère peu de l'approche légitimiste à ce niveau : il existe une « "connivence secrète" *entre pluralistes et intégrateurs* » (*Ibid.*, p. 45). En effet, une certaine sociologie de la domination a fait preuve de misérabilisme, malgré le préjugé positif envers les positions

dominées. Sayad s'inscrivait pourtant dans la perspective d'une sociologie de la domination (il a été l'ami et collègue de Bourdieu) mais, selon Boubeker, il se distingue particulièrement : « *Par leur inscription dans une sociologie de la domination, les travaux de ce dernier chercheur* [Sayad] *se situent dans la perspective légitimiste, mais leur richesse les rend inclassables, sinon comme l'œuvre pionnière par excellence d'une sociologie de l'immigration à venir* » (Boubeker, 2001, p. 40). Afin de rendre compte de la réalité et de sortir du misérabilisme sociologique, il est nécessaire de donner la parole aux sans-voix, de faire surgir la diversité et la complexité des existences des héritiers et héritiers de l'immigration postcoloniale, sans tomber dans une vision essentialiste de l'immigration :

> « *Ethnicité, relations interethniques ou ethnicisation des rapports sociaux, s'ils ne sont pas exempts d'ambiguïtés et de malentendus publics, ces mots nouveaux dans le lexique français des sciences sociales permettent du moins de dépasser toute conception substantialiste de l'ethnicité. Il n'y a pas de "*peuple substantiel*", pour reprendre la formule de Hegel, ni d'altérité radicale ou de quelconque "sujet communautaire" héritier de l'immigration. L'identité ethnique apparaît ainsi toujours liée à un processus d'identification qui s'accroche à toutes les ressources disponibles de son milieu, lieu réel ou imaginaire, espace aux frontières toujours en mouvement, source de conflits, de négociation et de compromis instables. Dans la perspective de recherche ainsi ouverte, la communauté d'expérience des héritiers de l'immigration n'est plus la simple reproduction de la communauté transplantée des temps jadis. L'ethnicité apparaît ainsi plutôt comme un principe flexible d'organisation et de mobilisation de ressources, un mode de reconnaissance qui peut conditionner une participation aux mouvements généraux de la société française* » (Boubeker, 2003, pp. 48-49).

L'auteur se rapproche ainsi des théories de l'ethnicité (voir Martiniello, 1995), et du fondateur du courant, Barth, qui a développé une analyse en rupture avec une vision essentialiste des communautés immigrées, et qui concentre son attention sur la notion de « *boundaries* » (frontières, ou limites). L'analyse porte sur la différenciation et les relations entre des

communautés ethniques, et non plus sur leur « contenu culturel », et sur les négociations élaborées par les acteurs pour se situer au sein ou à travers ces frontières, pour éventuellement les dépasser.

Pour résumer, la critique du paradigme de l'intégration repose sur au moins deux registres. Tout d'abord la critique est d'ordre *épistémologique*. Le paradigme de l'intégration n'a pas exercé la rupture épistémologique pour se départir des ambiguïtés du sens commun. Pire, le discours sociologique sur l'intégration contribue à renforcer le sens commun, souvent au détriment de la prise en compte du vécu des populations concernées. C'est cette rupture que Sayad appelait de ses vœux.

En second lieu, la critique est d'ordre *éthique*, que Nacira Guénif-Souilamas, il me semble, a bien exprimée. Elle critique la confusion totale dans l'utilisation du terme en politique :

> « *Prendre pour argent comptant en politique comme le véritable et seul outil de la cohésion sociale la valeur d'intégration, enjeu de débats théoriques, outil de problématisation et non d'élucidation du social, est sans doute l'erreur politique la plus grave des deux dernières décennies, dont nous n'avons pas fini de payer le prix* ». L'auteure poursuit : « l'intégration est un parfait exemple de captation, d'accaparement d'un terme, interdisant à ceux qui l'utilisent de préserver une quelconque autonomie à l'égard du champ politique ou idéologique. *Le rapport de fécondation s'est renversé, octroyant à l'intégration dans tous ses usages, y compris théoriques, le sens qu'il a dans la conception républicaine française* » (Guénif-Souilamas, 2003, pp. 26-27, je souligne).

De plus, le paradigme de l'intégration occulte complètement le rapport de force, les logiques de domination à l'œuvre en situation d'immigration, en particulier lorsque s'est établi un rapport colonial. L'auteure élargit la critique qui ne se réduit pas à la question de l'immigration, mais englobe toutes les situations d'inégalités entre individus sommés de s'intégrer et « *système* » : « *Soumettre les intérêts de l'individu à ceux du système revenait à déjouer les risques de corruption ou de compromission de son ordre. Sans doute est-ce là que gît la racine idéologique d'une injonction à l'intégration faite*

aux plus vulnérables, aussi considérés comme les plus menaçants pour la cohésion sociale. » (*Ibid.*, p. 33).

Elle ouvre alors la possibilité de penser de manière radicalement hétérodoxe la définition de l'universel. Comme le soulignait Hegel (1965, pp. 107-108) : « *L'intérêt peut être tout à fait particulier mais il ne s'ensuit pas qu'il soit opposé à l'Universel. L'Universel doit se réaliser par le particulier* ». Ainsi, on peut avancer que puisque l'intérêt des dominés est justement le fait qu'ils ne le soient plus, c'est-à-dire en éliminant la relation de domination, il va dans le sens de l'universel, pensé comme une remise en cause radicale des structures sociales en vue de leur transformation vers une plus grande liberté et une réelle égalité. Les dominés ont *intérêt* à l'universel.

Il est par ailleurs nécessaire de dénoncer la violence de l'injonction à l'intégration, que les quelques exemples de témoignages cités plus haut expriment de manière saisissante. En effet, « la fin assignée à l'intégration est de rendre les individus conformes aux "valeurs dominantes", *de faire advenir les normes qui régissent nos comportements.* [De] *cette fin* (...) *l'éthique n'est pas interrogée* (...). L'intégration est d'abord l'expression d'un conformisme normatif *visant à prouver que ce qui est prescrit est juste et bon pour tout individu. Tout écart à la norme est d'abord le signe d'un conformisme déviant, donc d'un déficit d'intégration qu'il convient de corriger ou de compenser.*» (Guénif-Souilamas, 2003, p. 36, je souligne).

Enfin, avoir une approche critique du paradigme de l'intégration revient à dénoncer, à travers ses implications politiques, le dangereux glissement contemporain du « *clivage de la justice sociale* » au « *clivage national-racial* ». Dans le sillage du cadre analytique constructiviste, Philippe Corcuff (2003-a) reprend l'idée selon laquelle la société construit le conflit qui la traverse autour d'un clivage central. Pour de multiples raisons historiques (déclin des institutions de représentation du clivage, déplacements symboliques et intellectuels, transformations de la société française, etc.), le clivage de la justice sociale, qui postule une société traversée par des inégalités économiques et sociales, recule dès la fin

des années 1970, pour se voir concurrencer par le clivage national-racial qui pose comme conflit fondamental celui entre nationaux et « étrangers », définis en groupes ethnicisés. Le discours sur l'intégration vient alimenter la montée du dernier clivage, puisqu'il ethnicise les relations sociales, en affirmant qu'il existe un « problème de l'immigration », que la solution est « culturelle » (version euphémisée pour ne pas dire « raciale »), donc que la culture des « étrangers » (des « Maghrébins »[1]) pose problème ou reste un obstacle à la cohésion nationale. Les problématiques d'inégalités économiques et sociales sont occultées pour concentrer l'attention uniquement sur le caractère « ethnique » des populations à intégrer. Parler en termes d'intégration « culturelle » a des conséquences politiques importantes car cela contribue à déplacer le conflit de classe vers les zones sombres et dangereuses de l'ethnicisation des relations sociales[2]. Enfin, ce déplacement suit les mutations du racisme qui, contrairement au racisme à référent biologique du 19ème siècle (il existe des races, et une hiérarchisation entre elles), devient de plus en plus culturaliste (il existe des cultures ou des religions naturelles, et une hiérarchisation entre elles).

Ainsi, pour toutes les raisons invoquées, et notamment pour les connotations coloniales, racistes et exclusives qu'il véhicule, je pense que nous devons marquer une rupture claire, épistémologique et éthique, par rapport au paradigme de l'intégration, symbole du « chauvinisme et de l'impérialisme de l'universel » (Bourdieu). La science ne doit pas soutenir ou construire des mythes, mais doit s'atteler au contraire à les déconstruire dans la perspective de l'avancée des connaissances. Le chauvinisme de l'universel correspond à l'universalisation arbitraire d'une culture dominante, en vue de légitimer sa domination. Elle se place d'emblée du côté de l'universel, et se drape de toutes les qualités que l'on attribue généralement au principe d'universalité. Tout ce qui n'est pas universel (qui est synonyme de national puisque la nation est

1. Terme qui, par l'ironie de l'histoire, veut dire « occidental » en arabe…
2. N'est-ce pas ce à quoi nous assistons depuis la fin des années 1980 en France (l'affaire du foulard de Creil étant un des premiers signes, les débat actuels lui faisant écho), où le « problème de l'intégration » structure les débats médiatiques ?

universelle), donc culturellement « français », est rejeté du côté de l'archaïsme, de l'arriération, de la pré-modernité etc.

La sociologie de l'immigration ne peut pas conforter cette mythologie. Une des premières étapes de la recherche est la rupture épistémologique, et il est grand temps qu'elle s'effectue concernant l'« intégration ». Je ne propose pas de nouveau concept pour pouvoir rendre compte des phénomènes suscités par la rencontre entre des individus et groupes socialisés au sein de structures sociales historiquement différenciées. Au lieu de remplacer un concept par un autre en fonction de son rendement social et politique, on peut déjà tenter, dans une perspective anti-intégrationniste, de rendre compte de la nature de l'injonction à l'intégration et de ses effets. Cette perspective s'ancre dans une sociologie de la domination, dans le sillage de Sayad. Je considère qu'il est possible de rendre compte de l'expérience des héritiers et héritières de l'immigration sans pour autant tomber dans un misérabilisme légitimiste ou un populisme militant. Dans mon analyse des héritages, j'essaie de saisir l'ambivalence de ceux-ci tout en pointant des logiques de résistance aux effets de la domination culturelle, cristallisée par la notion d'injonction à l'intégration. Selon moi, l'étude de la nature de celle-ci et de ses effets peut avoir une valeur heuristique.

J'ai brièvement indiqué plus haut les origines historiques de l'injonction à l'intégration. Il serait intéressant d'étudier en profondeur au moins cinq déclinaisons de l'étude de l'injonction :

- 1) sa nature, c'est-à-dire ses bases philosophiques et politiques, et ses conditions sociales et économiques en analysant sa genèse, son histoire;
- 2) par quels moyens institutionnels l'injonction est véhiculée (rôle de l'État et des institutions), en prenant en compte son historicité (par exemple l'injonction est plus forte en contexte de guerre[1]);
- 3) comment les discours scientifique et politique ont interagi pour construire la légitimité de l'injonction,

1. Souvenons-nous de la demande d'allégeance faite par les médias français auprès des héritiers de l'immigration maghrébine lors de la guerre du Golfe de 1991.

notamment pendant les périodes coloniale et de l'immigration des ex-colonisés;

- 4) les effets de l'injonction sur les populations concernées. Cet aspect de la question prend pour postulat qu'un discours dominant peut avoir des effets sur la réalité, et que le discours théorique produit des effets de théorie : à force d'être énoncé, le discours agit sur la réalité sociale. Il devient discours performatif;
- 5) et enfin, les résistances à l'injonction à l'intégration. En effet, afin de pas sombrer dans une approche misérabiliste de l'immigration, on ne peut pas s'arrêter simplement à l'analyse de l'injonction, sans penser dans un même mouvement les logiques de résistance. Les individus en question ne sont pas déterminés totalement par la relation de domination, mais ils et elles réussissent à élaborer des stratégies d'autonomisation par rapport à elle. On verra dans la dernière partie de ce mémoire une esquisse d'analyse de ce type de résistance, en disséquant les paroles de chanteurs issus de l'immigration postcoloniale. Il s'agit donc de rendre compte des *espaces de liberté* qui se construisent en dépit de la logique de domination. Je reviendrai plus longuement sur la notion de « résistance » au chapitre 4.

On voit ainsi s'ouvrir un champ d'analyse autour de la notion d'injonction à l'intégration qui va de l'analyse des différents canaux de l'injonction, de ses variations en fonction des contextes politiques, sociaux et économiques, en fonction de l'ethnicité des groupes ou individus etc., aux effets proprement dits, en passant par les stratégies de résistance. Travailler sur les héritages de l'immigration, c'est finalement avoir pour objet d'étude les effets de l'injonction à l'intégration sur la mémoire de l'immigration postcoloniale.

3. Les héritages de l'immigration postcoloniale

Il est aujourd'hui admis que l'écriture de l'histoire est un enjeu de luttes politiques acharnées pour légitimer un rapport de force présent. Que le passé est construit en fonction du présent. Il est fait de dissimulations et d'occultations dues à une sélection de certains faits historiques et à leurs interprétations hétérogènes. L'histoire de l'émigration-immigration et, à travers elle, celle de la colonisation, relève de l'illustration paradigmatique de ce travail d'occultation. En quelque sorte, la place de l'émigration-immigration est la même que celle des premiers concernés, les émigrés-immigrés et leurs enfants, qui confine à l'invisibilité. En ce sens, l'histoire, la mémoire, sont des champs de luttes qui reflètent fidèlement l'état des rapports de force et de domination d'une société donnée. Elles sont l'ultime terrain sur lequel l'injustice historique et l'exclusion sociale, qui devient mémorielle, se perpétuent. L'histoire ne reconnaît pas les « perdants » [1], elle consacre la représentation dominante du passé et en exclut symboliquement, après les exclusions sociales et économiques, les dominés, dans une sorte de totalisation de la « *misère en histoire* » (Sayad, 2002, p. 16). Sayad l'a bien souligné en la caractérisant comme « *une misère qui est en même temps une misère sociale, une misère en proportion de la misère sociale* (...), *elle est au principe et à l'aboutissement de ces autres formes possibles de misère et elle en est comme la totalisation* » (*Ibid.*). Cette représentation se perpétue dans les esprits par les instruments traditionnels de la transmission de la mémoire collective en France (école et médias).

Dans ce contexte d'exclusion de l'histoire[2] et de la mémoire nationale française de l'immigration postcoloniale,

---

1. Sur la manipulation de la mémoire en général, voir, entre autres, Paul Ricœur (2000, pp. 97 et suite), et Tzvetan Todorov (1995).
2. Il faut ici noter les efforts des historiens comme Gérard Noiriel, et des nombreux historiens issus de l'immigration notamment, qui ont beaucoup contribué à la « désoccultation ». Il reste que le milieu universitaire est souvent en avance, et que ces travaux ne sont pas très publicisés et restent dans le cercle des spécialistes.

plusieurs questions viennent à l'esprit : Quels sont les mécanismes d'exclusion de l'histoire ? Quels sont les lieux de mémoire de l'immigration ? *Quels sont les effets de l'injonction à l'intégration sur la mémoire de l'immigration ?* Peut-on parler de mémoire collective des populations issues de l'immigration ? Quelles seraient ses caractéristiques ?

Il s'agit de dégager des éléments de réponse pour décrire et essayer de comprendre la mémoire *vivante* de l'immigration. Celle que l'on ne retrouve que rarement dans les livres d'histoire, mais aussi celle qui devient objet de recherche sociologique. Il ne s'agit donc pas d'écrire l'histoire, mais de penser la mémoire de l'immigration, comme phénomène social en lui-même et comme reflet de relations de domination structurelles. La distinction entre mémoire vivante et mémoire commémorative (Nora, 1984-1992-a) est capitale pour la compréhension. La seconde prend la place de la première quand celle-ci tend à disparaître. On ne commémore un événement que lorsque celui-ci est sorti de la pratique quotidienne de la mémoire, lorsqu'il n'est plus présent dans tous les instants de la vie. La commémoration, manipulée ou non, quant à elle vient pallier un déficit de mémoire vivante. C'est donc la mémoire vivante qui m'intéresse, même si les projets de commémoration de la mémoire de l'immigration (comme ceux qui veulent la muséifier…) sont des signes de sa disparition progressive (ou de la volonté de la faire disparaître). La question de la transmission de la mémoire est donc au centre des préoccupations, et ce sont ses lacunes qui doivent être expliquées au mieux.

Mais avant de rentrer dans le vif du sujet, il est nécessaire de cerner les concepts utilisés. Qu'est-ce que la mémoire ? L'histoire se distingue de la mémoire, comme l'ont montré Pierre Nora (1984-1992-b) et Paul Ricœur (2000). Si l'histoire-science a ses propres règles de validité (même si les exemples de manipulations historiques sont légion, on les considère comme manipulations justement en fonction de règles scientifiques établies), la mémoire fait partie de ces concepts contemporains fourre-tout remplis d'ambiguïtés. Il est donc nécessaire de resituer le débat. Je propose de

parcourir l'œuvre importante de Ricœur, en vue de mieux cerner de quoi il en retourne pour mon sujet[1].

Construire l'objet « mémoire » est difficile tant elle évoque une multiplicité de sens et peut être l'objet de plusieurs disciplines scientifiques : philosophie, neurosciences, psychanalyse. Dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Ricœur apporte un éclairage synthétique sur la problématique de la mémoire, en mobilisant et interrogeant la philosophie, la sociologie et la phénoménologie; il permet de faire le point sur les travaux antérieurs, et apporte des réponses convaincantes. Loin de vouloir rendre compte de manière exhaustive l'œuvre monumentale de Ricœur, je me contenterai de souligner un aspect important qui intéresse l'étude : celui du « qui » de la mémoire.

Ricœur tente d'apporter une réponse satisfaisante à cette question en surmontant les apories des oppositions classiques en philosophie (reprises en sociologie [Corcuff, 2000, pp. 14-15]). En effet, au lieu de poser le dilemme paralysant : « la mémoire est-elle individuelle ou collective ? », prolongeant alors l'aporie de l'opposition classique en philosophie entre individu et collectif, Ricœur pose la question suivante : « *à qui est-il légitime d'attribuer le pathos correspondant à la réception du souvenir et la praxis en quoi consiste la quête du souvenir* ? » (p. 112). Pourquoi se résigner à l'alternative entre « moi » et « nous » ? Il est possible d'envisager d'autres personnes grammaticales. Telle est sa première hypothèse, mais il déplace le problème sans forcément le résoudre, ce qu'il fait en confrontant les thèses contradictoires du « qui » de la mémoire.

Sa seconde hypothèse est la suivante : ni Platon, ni Aristote n'avaient posé la question du qui, mais elle apparaît suite, d'un côté, à l'émergence d'une problématique de la subjectivité de nature égologique et, de l'autre, de celle du concept de conscience collective dans le champ des sciences sociales, et en particulier de la sociologie. Ricœur distingue deux écoles

1. Sauf indication contraire, toutes les citations suivantes proviennent de Ricœur (2000), jusqu'à la fin de cette partie.

opposées sur la définition du « qui » de la mémoire, qui débouche selon lui sur une « conclusion négative ».

L'objectif est alors de comprendre les raisons de ce « malentendu radical » par l'étude du fonctionnement interne des discours, de jeter des passerelles dans l'espoir de donner une crédibilité à l'hypothèse d'une constitution distincte mais mutuelle et croisée de la mémoire individuelle et de la mémoire collective, par l'utilisation du concept d' « attribution » visant à établir une commensurabilité entre les thèses.

C'est l'école du « regard intérieur » (Saint-Augustin, Locke, Husserl), traduction de *inwardness* (Taylor, 1998), qui entame la « *problématisation de la conscience et le mouvement de repli de celle-ci sur elle-même, jusqu'à côtoyer un solipsisme spéculatif* » (p. 113). L'attribution de la mémoire à un sujet collectif y est impensable. Basée sur l'expérience commune et le langage ordinaire, l'école du regard intérieur souligne les aspects de la mémoire qui la rendent intrinsèquement privée. Tout d'abord, la mémoire est singulière : aucun transfert n'est possible vers les autres, la mémoire est un modèle de mienneté, de possession privée. Ensuite, la mémoire est du passé, et ce passé est formé de mes impressions et ainsi, ce passé est *mon* passé. A cela s'ajoute la relation entre mémoire et identité, ou plutôt entre la continuité temporelle de la personne et son identité. Enfin, à la mémoire est attaché le sens de l'orientation dans le passage du temps, du passé vers le futur et inversement.

L'école du « regard intérieur » entre en opposition avec celle du « regard extérieur » représentée par le sociologue durkheimien, Maurice Halbwachs. L'idée « audacieuse » de Halbwachs est d'attribuer directement la mémoire à une entité collective (groupe ou société). Dans les *Cadres sociaux de la mémoire* (1994), il tente de mettre en valeur des structures accessibles à l'observation objective. Dans *La mémoire collective* (1997), il tâche de désimpliquer la référence à la mémoire collective du travail même de la personne en train de rappeler ses souvenirs. Ainsi, pour se souvenir, on a besoin des autres car la mémoire individuelle prend possession d'elle-même à travers l'enseignement des autres. Et c'est par les

phénomènes de rappel et de reconnaissance que nous rencontrons la mémoire des autres. Mais le témoignage n'est pas pensé comme proféré par quelqu'un en direction d'autres, mais comme reçu par moi d'un autre. Ainsi les premiers souvenirs sont les souvenirs partagés, communs. Halbwachs s'attaque à la thèse psychologisante qui affirme que la mémoire individuelle est la condition nécessaire et suffisante du rappel et de la reconnaissance du souvenir. En effet, faute d'appui extérieur, la mémoire disparaît lorsque l'on a quitté le groupe dans la mémoire duquel le souvenir se conservait. A l'appui de cette thèse Halbwachs donne l'exemple d'une jeune fille qui ne se souvient de son passé que lorsqu'on lui montre une photo d'un lieu ressemblant à un autre où elle aurait habité ; dans le même sens, le héros du récent film *L'homme sans passé* d'Aki Kaurismäki (2002), amnésique après avoir été agressé, ne se souvient de son ancien métier que lorsqu'il rencontre un soudeur travaillant au port de la ville. On ne se souvient pas seul, mais « *qu'à condition de se placer du point d'un ou plusieurs groupes et de se replacer dans un ou plusieurs courants de pensée* » (Halbwachs cité, p. 148). Reconnaître un ami sur une photo, ce n'est pas l'identifier en tant que personne, mais c'est se replacer dans les milieux où on l'a vu. Halbwachs dénonce l'attribution illusoire du souvenir à nous-mêmes (le souvenir n'a pas de cohésion propre) lorsqu'on affirme en être les possesseurs originaires. Car la perception du monde est déterminée par l'ordre de succession des faits et phénomènes naturels : « *C'est l'ordre de la nature qui pénètre alors dans notre esprit et règle le cours de ses états* » (Halbwachs cité, p. 149). Ainsi les logiques de perception du monde sont à rechercher dans les représentations collectives. Le sentiment d'unité du moi n'existe que par la conscience d'appartenir à un groupe, de pouvoir prendre le point de vue du groupe et de se déplacer d'un groupe à l'autre. Mais, là encore, cette ultime attribution est une illusion, car l'accoutumance à la pression sociale nous fait croire que nous sommes les auteurs de nos croyances, sans s'en apercevoir. Selon Ricœur, Halbwachs finit dans un « *dogmatisme surprenant* » (p. 151).

Ricœur en arrive donc à une « conclusion négative » : ni la sociologie de la mémoire collective, ni la phénoménologie de la mémoire individuelle n'arrivent à converger l'une vers l'autre. Aucune zone de rapprochement n'apparaît. Il tente d'explorer la complémentarité des deux thèses masquées par le « préjugé idéaliste » de la phénoménologie husserlienne, et le « préjugé positiviste » de la sociologie française naissante. Voulant prendre ses distances avec le préjugé idéaliste, Ricœur voit dans la concurrence de la sociologie une « *incitation à se déployer dans la direction d'une phénoménologie directe appliquée à la réalité sociale* » (p. 158). Il tente un rapprochement autour de la notion d' « attribution » à une personne d'un phénomène mnémonique (à qui est-il légitime d'affirmer qu'il est sujet de mémoire ?), en démontrant que la *praxis* de la mémoire est empreinte d'altérité. En effet, dans sa phase déclarative, le souvenir est prononcé, mais ce prononcé s'exerce par la langue commune, maternelle, donc la langue des autres. Le souvenir entre donc dans la sphère publique, non sans difficultés. Cette entrée passe aussi par le phénomène d'identification : par la confrontation à autrui, mais surtout par l'identification par un nom donné au nouveau-né, grâce à la parole d'autrui qui donne un appui langagier à toute opération d'appropriation personnelle de la mémoire.

C'est en devenant « phénoménologie de la réalité sociale » que la phénoménologie pénètre dans le champ clos de la sociologie. Cette extension s'est notamment effectuée grâce à l'œuvre d'Alfred Schütz pour qui l'expérience d'autrui est une donnée aussi importante que l'expérience de soi. Ce qui nous permet d'entrer dans un régime de vivre ensemble où l'individu est d'emblée membre d'une collectivité. Un des développements de cette phénoménologie concerne le « phénomène transgénérationnel » que Schütz étudie dans *The Phenomenology of the Social World* (1967) et qui souligne l'enchaînement des règnes des contemporains, des prédécesseurs et des successeurs. Un flux temporel les lie et l'expérience du monde est basée sur une communauté de temps autant que d'espace, nous prenons ensemble de l'âge. S'établit ainsi une mémoire générationnelle, ou une communauté d'expérience. (génération Mai 68, Gênes, etc.).

Pour les héritiers de l'immigration en France, il existe une « communauté d'expérience » (Boubeker, 2001).

A l'attribution au moi et au collectif, Ricœur ajoute un intermédiaire entre la mémoire vive des individus et la mémoire publique des communautés : les proches, à qui il attribue une mémoire distincte. L'attribution s'exerce au delà des liens de filiation, de conjugalité et des rapports sociaux. En plus de la contemporanéité du « prendre de l'âge ensemble », les proches se distinguent notamment par la célébration de la naissance (contrairement à la froide inscription à l'état civil) et les pleurs suite à la mort. Entre temps, ils sont ceux qui m'approuvent d'exister tout en pouvant désapprouver mes actions, parce qu'ils m'aiment.

Suite à ce survol des thèses de la phénoménologie de la mémoire individuelle et de la sociologie de la mémoire collective, Ricœur montre bien les blocages internes aux disciplines et réussit à les surmonter pour proposer finalement une triple attribution de la mémoire. Ces trois niveaux me paraissent pertinents concernant mon sujet. Une étude à ces trois niveaux est nécessaire pour distinguer éventuellement plusieurs « mondes mémoriels » (sociétal, familial, individuel), une diversité de références mémorielles qui peuvent entrer en conflit, s'exclure l'une par rapport à l'autre, mais dans tout les cas qui construisent un héritage mémoriel propre.

La question reste de savoir comment une mémoire devient *collective*. Il est nécessaire d'insister sur (et d'étudier) le lien entre mémoire collective définie comme stock de références historiques (qui est lui-même limité), mythifiées ou non, fondatrice d'un sentiment d'appartenance à un groupe, et le groupe en lui-même. Un événement rentre dans la mémoire collective parce qu'il a été vécu par une collectivité, mais aussi parce qu'il a été « collectivisé », si l'on peut dire. La mémoire collective semble donc être intrinsèquement liée à la cohésion du groupe. On rejoint les théories de l'ethnicité (Poutignat et Streiff-Fenart, 1995; Martiniello, 1995) qui considèrent la mémoire comme un des éléments indispensables et nécessaires à la définition d'un groupe (ethnique ou non). Il semble que l'on peut résumer le phénomène de la manière suivante : la

cohésion de groupe est fondamentalement liée à la mémoire collective, et vice versa. Mais les deux termes doivent être étudiés comme des éléments dynamiques, en construction. Ainsi un groupe en quête de cohésion interne va rechercher dans le passé, dans le stock, limité par l'histoire, de références mémorielles, une mémoire qu'il s'agit pour lui de généraliser, de collectiviser.

On peut affirmer que la mémoire collective de l'immigration n'existe pas, si on garde la définition évoquée plus haut. Elle s'apparente plus à une « communauté d'expériences » (Boubeker, 2001), qui ne forme que des potentialités de mémoire collective. Cette *mémoire potentielle* est une ressource pour une *communauté potentielle*. Les « héritiers » de l'immigration postcoloniale peuvent ainsi être considérés comme un « groupe probable », ou un « groupe sur le papier », pour reprendre la terminologie de Bourdieu sur les « classes sur le papier » qui sont des « *ensembles d'agents occupants des positions semblables qui, placés dans des conditions semblables et soumis à des conditionnements semblables, ont toutes les chances d'avoir des dispositions et des intérêts semblables, donc de produire des pratiques et des prises de position semblables* » (Bourdieu, 1984, p. 4
Pourquoi les héritiers ne constituent-ils pas un groupe réel, c
mobilisé, organisé en mouvements et doté de représentants e
leur nom, en dépit d'une communauté d'expériences ? L
question est trop vaste pour être abordée ici sinon à évoquer l'histoire de la mobilisation des héritiers et le processus d'« assimilation ». Par contre on peut s'interroger sur le rôle de la mémoire dans la constitution ou non du groupe.

A l'heure actuelle, il serait donc inexact de parler de mémoire collective de l'immigration. Le terme *héritages*, au pluriel, semble plus approprié. Tout d'abord parce qu'il ne suppose pas une cohésion mémorielle qui va de pair avec une cohésion de groupe. Il ne s'agit pas d'affirmer qu'il n'existe qu'une mémoire pour un groupe unique, mais les trajectoires historiques font que certains événements sont hérités de manière plus ou moins héréditaire (hérédité familiale, sociale, politique, etc.). Par exemple, l'expérience de l'émigration prendra plus d'importance dans la mémoire individuelle d'un

émigré que pour le recruteur qui est allé le chercher sur place, ou pour le douanier du pays d'origine. En ce sens, les émigrés-immigrés ont *leur* expérience fondatrice. Ensuite, il permet de toucher la pluralité des rapports aux événements passés, et ne présuppose pas un rapport unique au référent mémoriel. Enfin il est le reflet de la diversité sociale et économique de l'ensemble « héritiers de l'immigration ».

La différence entre héritages et mémoire collective serait, pour reprendre une métaphore de Marx, celle entre des pommes de terre éparpillées et un sac de pommes de terre, c'est-à-dire une distinction au niveau de la cohésion et de la mobilisation des référents mémoriels. Mais cette différenciation ne vise pas à réifier ou survaloriser l'existence de la mémoire collective en une sorte de concept fondateur d'une identité absolue. Elle vise à ce que l'analyse soit plus proche de la réalité et à ne pas hypostasier la mémoire sans rendre compte de ses conditions sociales de production, comme le fait par exemple Benjamin Stora (1991 et 2003) concernant la mémoire de la guerre d'Algérie.

Finalement, on peut affirmer que l'héritage peut être *inconscient* ou *fragmentaire* (adossé à une amnésie familiale ou autre) et que la mémoire est *systématique*, développant un discours plus cohérent. Il y a toujours quelque part méconnaissance (liée à l'absence de transmission) et ce sont les modalités pratiques de la gestion de cette méconnaissance, au niveau individuel et sociétal, qu'il faut étudier de près. Dans un récent travail de terrain auprès d'héritiers de l'immigration algérienne vivant à Manosque, Saïd Bouamama (2003), en restituant des trajectoires d'enfants d'immigrés algériens dont des « harkis », parle d'héritage « *involontaire* » de la guerre d'Algérie. Cet héritage est présent sans que les héritiers ne s'en rendent véritablement compte. Ils ont l'intuition que la situation actuelle trouve des explications dans le passé.

Parler d'héritiers, c'est aussi être en opposition à l'utilisation abusive de l'expression « jeunes issus de l'immigration ». La population concernée n'est plus aussi « jeune » que cela et on discerne dans l'emploi de « jeunes » une manipulation idéologique, appuyée par certains travaux

scientifiques. Comme l'a montré Bourdieu (1992), « *la frontière entre jeunesse et vieillesse est dans toutes les sociétés un enjeu de lutte* » car en effet, « *dans la division logique entre les jeunes et les vieux, il est question de pouvoir, de* division *(au sens de partage) des pouvoirs. Les classifications par âge (mais aussi par sexe ou, bien sûr, par classe...) reviennent toujours à imposer des limites et à produire un* ordre *auquel chacun doit se tenir, dans lequel chacun doit se tenir à sa place.* »

Qualifier cette population de « jeune » depuis plus de vingt ans (lors de la première apparition sur l'espace public de la « seconde génération » pendant la Marche pour l'Égalité de 1983, qui fut par ailleurs une réelle surprise pour la société française qui se rendait compte que les immigrés avaient des enfants...) me paraît signifier une sorte d'assignation à la jeunesse et à tous les attributs consacrés : irresponsabilité, infériorité, et surtout incapacité « biologique » (il faut avoir la « majorité », dans les deux sens du terme) à agir dans le champ politique. Cette attitude vis-à-vis des héritiers n'est pas sans rappeler l'idéologie orientaliste et la construction de l'image de l'« Arabe » (Saïd, 1980). Ne pas reprendre telle quelle une expression, une catégorie de la pratique, fortement connotée à mon avis, suppose donc d'utiliser une expression un peu plus « neutre » même si, comme on l'a vu plus haut, la frontière entre catégorie de la pratique et catégorie de l'analyse n'est pas nécessairement étanche.

On en vient au second terme de la désignation de la population concernée : « héritiers de l'émigration-immigration postcoloniale ».

> « *On ne peut faire la sociologie de l'immigration sans esquisser, en même temps et du même coup, une sociologie de l'émigration ; immigration ici et émigration là sont les deux faces indissociables d'une même réalité, elles ne peuvent s'expliquer l'une sans l'autre.* » (Sayad, 1999, p. 15).

La sociologie de l'immigration ne peut être complète sans celle de l'émigration. Séparer de manière artificielle ces deux faces d'une même pièce ne permet pas de comprendre la complexité de la réalité. Sayad nous prévient contre « la subordination *objective* [*au sens de inconsciemment*] *de la*

science au politique » (*Ibid.*), une science pour laquelle l'immigré n'existe qu'à partir du moment où il pose le pied sur le territoire français. Son travail inaugural lui permet de « *démonter ou détruire en passant, sans avoir l'air d'y toucher, nombre de discours et de représentations communs ou savants concernant les immigrés, et d'entrer de plain-pied dans les problèmes les plus complexes* » (préface de Bourdieu, *Ibid.*, p. 11). Il s'agit donc d'avoir le même souci de saisir la complexité de la mémoire des héritiers entre deux rives. L'épithète « postcolonial » a quant à lui pour fonction de souligner un autre souci : évaluer les conséquences sociales et symboliques de la colonisation (de la France au Maghreb). En ce sens, on continue à étudier les effets de la colonisation qui perdurent après la disparition formelle de sa cause. Et la colonisation n'est jamais autant présente que dans les mémoires (Stora, 1991). La catégorie « émigration-immigration postcoloniale » vise à souligner la continuité historique entre la colonisation et l'immigration. De plus, elle se distingue des autres types d'émigration-immigration en ce sens que l'émigration-immigration provenant des anciennes colonies françaises (Maghreb, Afrique Noire, Indochine) suscite des interrogations spécifiques et en beaucoup de points différentes par rapport à celles que peuvent susciter les immigrations sud-européennes vers la France. Il ne s'agit pas de différences culturelles, comme le répètent les thèses culturalistes, mais de différences historiques, et l'analyse scientifique doit les prendre en compte.

Finalement, étudier la mémoire de l'immigration postcoloniale nécessite de faire un retour sur les conditions de possibilité de la transmission de la mémoire, ce qui nous amène à prendre en compte le contexte spécifique de la construction nationale française et de l'héritage de la période coloniale. L'injonction à l'intégration, par la force de sa normativité, agit sur la représentation du passé des héritiers de l'immigration jusqu'à contribuer à construire des obstacles à la transmission entre générations. La seconde partie vise à analyser l'interaction entre injonction et mémoire.

CHAPITRE 3

AMBIVALENCE ET RUPTURES

> « *C'est dans les moments de crise, dans les moments de plus grande rupture — et il n'est pas de grande rupture, plus douloureuse, plus dramatique, que celle qui se traduit par l'émigration hors de la terre natale et l'immigration en quelque autre terre étrangère —, que l'on a le plus besoin d'histoire, entendue ici par chacun comme l'histoire de ses origines, l'histoire de ses racines* ».
>
> Abdelmalek Sayad

> « *Le colonisé semble condamné à perdre progressivement la mémoire* »
>
> Albert Memmi

Il s'agit d'étudier le rapport des héritiers et héritières avec leur passé objectif (qui en ce sens peut être inconscient), ou leurs héritages, et d'évaluer en quoi ce rapport est lié à l'injonction à l'intégration, notamment à travers le problème de la transmission entre générations. Par conséquent, il m'a fallu définir un certain nombre d'éléments qui font partie du stock de référents mémoriels disponibles pour les héritiers. On a vu plus haut que ce stock était relativement déterminé par la condition sociale, économique, géographique, historique, etc., de l'individu, en tout cas qu'il n'était pas illimité. Les références mémorielles dégagées des héritages de l'immigration sont les suivantes : le quartier (et le phénomène des « émeutes »), le mouvement « beur » et plus largement la génération des années 1980, les parents, le « bled » (le pays d'origine des parents) et le passé lointain. Suite à l'étude de

ces références mémorielles, j'avancerai quelques hypothèses quant à l'impact du « retour à l'Islam » sur le rapport au passé.

L'attention est portée sur les héritages de l'immigration, ainsi j'ai tenté de dégager la composante « immigration » de leur rapport au passé, mais ceci en me rendant bien compte du fait qu'il serait abusif de réduire leurs multiples expériences passées à celle de l'immigration. Il serait infondé de procéder à une *totalisation* de l'expérience des individus à partir d'un segment de leur expérience (ici le fait d'être l'enfant d'immigrés). En effet, il semble établi par les récentes avancées épistémologiques des sciences sociales (Corcuff, 2003-b et 1995) que l'individu se caractérise par une pluralité d'expériences fondatrices, en tout cas que s'entrecroisent plusieurs types de dispositions qui s'activent en fonction des contextes de l'action. Ce serait user d'un « impérialisme du concept » que d'enfermer l'identité des informateurs uniquement dans celle d'enfants d'immigrés, alors qu'ils appartiennent à la classe ouvrière, à un groupe sexué[1], à une confession spécifique, etc., un ensemble de caractéristiques qui fondent la singularité de la personne. Je n'ai pas l'intention de prendre en compte toutes ces variables, mais je tente de cerner les spécificités des rapports avec un héritage particulier, qui fait partie de leur individualité. Ce serait agir par ailleurs dans la logique de l'injonction à l'intégration (qui ethnicise les rapports sociaux) que de produire une sorte d'effet de théorie, en considérant la composante « immigration » (ou leur ethnicité) comme totalisatrice de leur identité. Ainsi le concept d'héritages au pluriel veut à la fois prendre compte la diversité des « héritiers », comme je l'ai dit plus haut, mais aussi la pluralité des expériences de chaque héritier : diversité des héritages *et* des héritiers.

Il ne s'agit pas ici de rendre compte de manière exhaustive de la diversité des rapports aux héritages. Ce qui m'intéresse est la question posée plus haut : en quoi les caractéristiques des héritages nous informent-t-elles sur la construction du groupe ? Autrement dit, quels sont les obstacles liés aux héritages à la constitution d'un groupe sur le papier ? Comment la mémoire

1. Cf. Annexe 1.

potentielle interagit avec le groupe sur le papier ? Selon la définition de Bourdieu, un groupe est un ensemble d'agents occupants des positions semblables qui, placé dans des conditions semblables et soumis à des conditionnements semblables, a toutes les chances d'avoir des dispositions et des intérêts semblables, donc de produire des pratiques et des prises de position semblables. On pourrait ajouter à cette définition qu'il est cet ensemble d'agents ayant vécu des expériences semblables qui, placé dans des conditions semblables et soumis à des conditions semblables, a toutes les chances de produire des *efforts de rappel*[1] semblables et, par là, une *mémoire semblable*. La mémoire n'est pas un donné naturel, mais il s'agit d'un construit social et politique. La constitution d'une mémoire collective n'est possible que par un effort de rappel orienté. Si le lien entre mémoire et identité collective nous intéresse, il est donc nécessaire d'étudier cet effort de rappel, ces conditions de succès et les obstacles de sa réalisation.

1. Héritages ambivalents

Comme l'ont montré Grignon et Passeron (1989), la culture des dominés devrait être analysée sous le prisme de l'*ambivalence* entre, d'une part, les effets des structures de domination et, d'autre part, les éléments d'autonomie culturelle, sortant ainsi à la fois des dérives du misérabilisme et du populisme possibles dans une sociologie de la domination. Bien avant Grignon et Passeron, Sayad et Bourdieu (1964), dans leur étude des conséquences sociales et culturelles des regroupements de populations décrétés par les autorités coloniales en Algérie, s'étaient rendu compte de la nécessité d'un effort particulier du chercheur lorsque son objet met en jeu une relation de domination dans une « *réalité à*

[1] Ricœur entend par effort de rappel la recherche du souvenir, en vue de lutter contre l'oubli et la « rapacité » du temps, devant parfois surmonter les obstacles dus à des traumatismes.

facettes [qui] *tend ses pièges aux esprits pressés et prévenus* » (*Ibid.*, p. 163) :

> « *Un tel objet n'est-il pas un défi à l'analyse scientifique et n'est-on pas condamné à entrechoquer des descriptions aussi contradictoires que l'objet décrit? Il est trop tentant en effet, et l'on ne s'en est pas privé, de sélectionner, en fonction d'intérêts et de valeurs tacites ou proclamées, tel ou tel aspect opposé d'une réalité contradictoire* » (*Ibid.*, p. 162).

Ils insistent sur l'idée de la « *coexistence des contraires* » dans les comportements mais aussi dans les productions symboliques des dominés (en l'occurrence des paysans « dépaysannés ») :

> « *Dans tous les domaines de l'existence, à tous les niveaux de l'expérience, ce sont les mêmes contradictions successives ou simultanées* [les premières renvoient à l'*alternance* chez Grignon et Passeron, les secondes à l'*ambivalence*], *les mêmes ambiguïtés* (...). [L]*'ambiguïté n'est pas dans l'appréhension de l'objet, elle est dans l'objet lui-même* » (*Ibid.*, p. 163).

Il est par conséquent important de rendre compte de cette ambiguïté car elle est ancrée dans le réel : « *La fidélité au réel contradictoire interdit de choisir entre les aspects contradictoires qui font le réel* » (*Ibid.*, p. 164). En ce sens, de par cette caractéristique spécifique à une relation de domination, chaque événement de la vie des jeunes concernés est emprunt de l'ambivalence consécutif du rapport colonial encore présent en France. Ils ne se souviennent pas comme leurs camarades du sixième arrondissement de Lyon de plusieurs expériences vécues comme le passage dans le bureau du conseiller d'orientation (lieu privilégié de la sélection à l'école), le premier entretien d'embauche, la première sortie nocturne en ville, etc. Ils ont cette particularité d'avoir cette communauté d'expériences douloureuses qui sont marquées par un rapport de domination. Leur mémoire individuelle sédimente ainsi cette ambivalence qui ne favorise pas l'effort de rappel de lieux de mémoire à se réapproprier.

Le quartier stigmatisé en tant que lieu de mémoire « topologique » (Boubeker) navigue dans leurs mémoires individuelles entre déni du quartier et volonté de

reconnaissance. Z.[1] a cette phrase évocatrice : « *Depuis que j'ai la mémoire je suis sur les Minguettes* ». Il fait un rapprochement entre sa mémoire individuelle et son quartier. La mémoire individuelle est intrinsèquement liée à la vie quotidienne dans le quartier. Les caractéristiques de la première communiquent avec celles du second. En effet, cette forte correspondance favorise une sorte d'effet de transfert entre mémoire individuelle et identité du quartier. Le statut de stigmatisé, de mis au ban du centre ville, son éloignement, sa situation de « *réserve coloniale* » (c'est de cette manière qu'il se la représente) n'est pas sans conséquences sur la vie quotidienne et sur la mémoire qui va en surgir.

On retrouve de manière importante ce qu'on peut appeler une *mémoire individuelle « assimilée »* en ce sens qu'elle prend pour elle, avec une évidence immédiate, la représentation communément admise, médiatiquement construite, officiellement établie. Les Minguettes sont l'objet d'une catégorisation (par l'entremise des autorités publiques mais surtout des médias locaux et nationaux) sans commune mesure d'avec les figures de la vie réelle à l'intérieur des immeubles. Toute une imagerie s'est élaborée, un fantasme, une représentation tronquée de la réalité qui fige ce grand ensemble en un agrégat de tours et de barres d'immeubles sans âme, sans vie, sans histoire, un non lieu, un véritable désert. Les habitants possèdent les mêmes caractéristiques par une homologie essentialiste : ils existent *ex nihilo*, à partir de rien, ils sont juste là, pour un moment temporaire on l'espère, sans histoire propre, distincte en tout cas de l'Histoire de France. Les puissants agents de catégorisation que sont les pouvoirs publiques et donc les autorités politiques, ainsi que les médias, en ont fait une « zone de non-droit », où règnent toutes les passions irrésistiblement exprimées par des « sauvageons » en puissance, en dehors de la « civilisation », et donc à civiliser, à pacifier autant que faire se peut.

Cette stigmatisation en termes de représentation collective, empreinte de connotations misérabilistes (voire racistes, dans la mesure où l'on constate pour des raisons diverses une

1. Les initiales des noms des interviewé-es ont été modifiées.

ethnicisation des banlieues), n'est pas sans implications dans la formation, l'élaboration individuelle de la mémoire dans le quartier. Le poids des représentations est toujours là, chaque geste, chaque événement, le supportent. Ainsi au quartier stigmatisé répond une population stigmatisée qui « assimile » la représentation dominante en se l'appropriant.

Mais cette vision du quartier n'est pas si univoque que l'on peut le penser. En effet, dans les souvenirs que M. retient de son séjour aux Minguettes, il y a « *du positif et du négatif* ». Il a été « *envoyé* » aux Minguettes par ses parents, pour une année, comme si on l'envoyait en « *maison* » (de redressement), mais « *chez* [son] *oncle c'était encore pire que ça* » : « *Aller aux Minguettes, c'était une punition pour moi* ». C'était une période pendant laquelle il fumait beaucoup de drogue douce, ce qui le rendait « *insociable* ». L'envoi chez son oncle aux Minguettes, qui avait deux fils « *pas très très nets* », correspond à une sorte de parcours initiatique par lequel il serait censé arrêter de faire des « *conneries* ». La vie dans le quartier est assez dure pour « remettre sur le droit chemin » ceux qui hésitent encore entre délinquance et comportement « normal ». Cependant il ne dépeint pas le quartier de manière réductrice parce que « *sur les gens... il faut simplement les connaître après c'est bon* ».

Les informateurs ne font pas tous partie de « bandes » ou d'une « équipe ». Ainsi, la correspondance entre quartier et groupe d'amis n'est pas toujours réalisée. Ainsi M., qui a connu ce que pouvaient provoquer les « effets de groupe », s'en écarte et juge les jeunes de son quartier (Le Bachut dans le 8ème arrondissement de Lyon) comme « *non fréquentables* ». Par contre Z., militant dans une association musulmane, évoque son expérience d'une « *équipe* ». Il a habité successivement dans plusieurs quartiers (des ensembles qui sont situés sur le plateau des Minguettes : Léo Lagrange, à la Pyramide puis à La Rotonde). Aujourd'hui, il s'y sent chez lui : « *être avec des jeunes d'origine maghrébine je me sens vraiment chez moi* ». Avant son « *entrée dans l'Islam* », Z. a fait partie d'un groupe où se côtoyaient différentes origines ethniques : « *quelques Arabes, quelques Juifs, quelques Français, quelques Portugais, c'était vraiment un melting*

pot... ». En tant qu'ancien « *leader* » du groupe, il en garde de bons souvenirs, et son groupe s'opposait aux autres jeunes issus de l'immigration qu'il percevait comme des « *voyous* », des « *méchants* ». Le quartier est parfois associé au groupe d'amis, à une bande qui s'est formée sur le critère du lieu d'habitation. Cette cohésion de groupe apporte à la fois une sécurité identitaire et une envie de s'en aller le plus rapidement possible. Les souvenirs se balancent entre les bons souvenirs des « bons délires » et les « conneries » qui sont jugées déviantes ultérieurement. Ainsi l'envie de partir de la galère, de changer d'air est présente presque partout, et ce déplacement implique d'occulter un passé que l'on veut oublier.

Il s'est produit une rupture entre Z. et son groupe d'amis après sa conversion à l'Islam, j'y reviendrai plus loin, mais on peut dès à présent souligner une certaine ethnicisation de l'appropriation du quartier. Ce phénomène est véhiculé de deux manières au moins : la première par auto-identification, mais qui n'est pas sans être en lien avec la seconde, la catégorisation externe[1]. Le témoignage de Z. illustre le passage d'une identification liée au quartier en tant lieu géographique (c'est le lieu qui nous définit en partie) à une identification ethnique, ou religieuse. Ce phénomène est confirmé sinon provoqué par une catégorisation externe produite par les médias notamment. Les informateurs ressentent cette stigmatisation, les Minguettes étant « *le quartier des Arabes pour les médias. D'ailleurs la preuve, pour le truc du 11 septembre, ils sont venus nous poser des questions, le journal Libération et tout... Par rapport à quoi ? Par rapport à la Palestine parce qu'ils savent que y'a que des Arabes* ». En effet, I. rappelle que la classe a été l'objet d'un traitement médiatique et elle souligne une véritable assignation à l'identité ethnique « arabe ». De manière plus générale, le quartier en tant que lieu de mémoire subit les modifications de la représentation qu'on s'en fait, en sédimentant la logique

1. On reprend ces catégories d'analyse dans le sens où l'entend Rogers Brubaker (2001).

ethnicisante à l'œuvre qui complexifie le rapport au quartier en ce sens qu'il accentue son degré d'ambivalence.

L'interrogation sur le phénomène des destructions des tours HLM illustre cette ambivalence à la fois par rapport au lieu physique, et au lieu de mémoire que sont ces tours. La première réaction est celle d'un avis très favorable à la destruction vécue comme une action de salubrité publique mais, dans un second temps, une gêne émerge : « *c'est une très, très, très bonne chose. La destruction des tours, bon ben c'est vrai qu'on efface de la mémoire... des éléments de la mémoire importante mais... est-ce que c'était vraiment des bons souvenirs* ? ». Leur appréciation de la période est balancée entre un pôle d'affectivité envers un souvenir relativement plaisant, et un pôle marqué par son changement de temporalité et d'évaluation de l'histoire. Les tours sont à la fois ce qui constitue l'identité des Minguettes et le symbole de la ghettoïsation des milieux populaires : « *J'pense que les Minguettes sans les tours ce n'est plus les Minguettes* » me dit E.

Les informateurs ont une vision assez « touristique » du pays d'origine de leurs parents. Pour M., les voyages en Algérie durant l'été sont devenus une « *routine* ». Il a des « *relations amicales* » avec les Algériens, comme n'importe quel touriste : « *Je passe mes vacances de toute façon, qu'on me juge ou qu'on me juge pas pour moi c'est pareil. Là-bas je passe mes vacances, ce que disent les gens je m'en fous* ». Finalement, son discours sur la tranquillité de ses séjours a du mal à cacher les aspects de la violence symbolique qu'il subit lorsqu'il se retrouve devant les « *blédards* ». Ceux-ci ne manquent pas de lui poser « *la question qui tue* » : es-tu algérien ou français ? Face à cette « injonction à l'allégeance » (s'il dit qu'il est français, il sera accusé de « traîtrise »), il répond : « *de quoi j'me mêle ?* ». Mais finalement, il répond toujours qu'il est kabyle ou algérien. Ainsi le rapport avec le bled est balancé entre un hédonisme touristique (c'est le véritablement moment de s'amuser, de prendre des vacances dans le véritable sens du terme, d'autant plus que les « *zimmigri* » disposent d'un capital économique suffisant grâce au taux de change), et un sentiment d'exclusion (les

« *zimmigri* » sont plus ou moins appréciés par les habitants du bled) inhérent à la situation produite par l'émigration-immigration (ni ici, ni là-bas). En insistant sur le côté touristique de leur séjour, ils tentent d'occulter toute la violence symbolique qu'ils peuvent subir.

De plus, pratiquement personne n'avait une idée de ce que pouvait être l'histoire (au moins politique) du pays d'origine de leurs parents. M. parle ainsi de l'histoire de l'Algérie : « *c'est pas ce qui m'intéressait le plus, malgré que ce soit... mon pays d'origine. Moi comme je t'ai dit, c'est les vacances qui m'intéressent là bas...* ». Et de conclure sur le passé lointain de la civilisation arabo-muslmane : « *J'vis l'instant présent, je cherche pas... je regarde pas en arrière* ». On retrouve de manière générale une certaine indifférence sur l'histoire du bled, et aucun n'aborde la période de la colonisation. Comme l'a souligné Gérard Noiriel (1982-1992, p. 304) sur le rapport des descendants de migrants, cette indifférence semble être une caractéristique commune à toutes les immigrations. Finalement, le « bled » ou le passé lointain de la civilisation arabo-musulmane n'apparaissent pas comme des lieux importants. Cet état de fait est explicable par la seconde dimension propre aux héritages de l'immigration postcoloniale : ses ruptures.

2. Ruptures mémorielles

Les ruptures renvoient à la problématique de la transmission de la mémoire. Halbwachs, dans sa perspective positiviste, considérait que cette transmission ne se réalisait que grâce à des institutions qui construisent la mémoire et la perpétuent, de manière vivante et non commémorative. L'analyse des héritages de l'immigration postcoloniale relève d'un point de vue différent, même si la question des institutions joue en partie. On a dit que le champ de la mémoire était un reflet, une totalisation des rapports de force qui travaillent une société donnée. Mais en quoi ces rapports de force influent-ils sur les rapports aux héritages ? Afin

d'apporter un élément de réponse, je fais l'hypothèse d'une *mémoire brisée* par l'injonction à l'« assimilation », dans la perspective théorique d'une rupture avec l'édénisme de la mythologie scientifique et politique de l'« intégration » (Cf. le chapitre 2) et d'étudier les *effets de vérité* (Sayad, 1994) de l'injonction à l'« assimilation ». En effet, celle-ci demande à l'individu en instance d'intégration de tirer un trait sur son passé pour pouvoir entrer de plain-pied dans l'histoire légitime. Cela fait partie des conditions imposées de l'« assimilation » qui suppose de passer de l'altérité à l'identité (au sens d'identique).

Rupture spatiale

La première rupture, spatiale, s'effectue sur leur mémoire lointaine inconsciente. On a affirmé plus haut que l'individu ou le groupe puisait, par l'effort de rappel, dans un stock de référents historiques disponibles pour se construire son passé. C'est ce stock disponible de l'histoire de l'immigration que j'appelle *mémoire inconsciente*, en ce sens que les héritiers ont une histoire qui explique leur situation contemporaine mais qu'ils ne la connaissent pas forcément pour les raisons que je tenterai de montrer. Si au sein de ce stock, le passé lointain ou le bled ne sont pas *activés* en tant que lieu de mémoire, c'est parce que les conditions sociales et politiques de l'effort de rappel ne sont pas réunies. Ainsi l'effort de rappel est conditionné socialement et politiquement; c'est tout le rôle de l'école et de l'État en général qui a occulté jusqu'à présent leur histoire, dont celle de leurs parents.

La rupture mémorielle avec le bled en tant que partie intégrante de la mémoire vivante semble aller de pair avec la rupture culturelle et spatiale. Le « temps du bled » n'a plus d'emprise sur eux, sans pour autant appartenir au « temps de la France », ils se situent dans un « autre temps » difficile à cerner. Associées au rapport « touristique » avec le bled, il est difficile de comprendre les raisons pour lesquelles cette rupture spatiale s'est établie concernant l'immigration postcoloniale. On peut éventuellement faire l'hypothèse

suivante : la dissociation émigration-immigration produite par la pensée d'État (universitaire, médiatique, scolaire, etc.) intervient fortement dans le processus de rupture mémorielle avec le bled comme héritage mémoriel. Cette dissociation n'appréhende l'existence des immigrés qu'à partir du moment où leur pied est posé sur le territoire français, en occultant l'histoire complexe des raisons de l'émigration. Leurs enfants hériteraient ainsi de cette rupture consécutive à la dissociation, renforcée par le problème de l'indifférence. Un cercle vicieux semble se construire entre dissociation de la pensée d'État, indifférence des enfants, et problème de transmission intergénérationnelle, ce qui m'amène à la question des ruptures au sein des familles.

Ruptures générationnelles

Le second type de rupture (le plus capital car il touche au mécanisme de la transmission de la mémoire) est d'ordre familial, et se structure sur deux niveaux : entre les générations des années 1980[1] (celle de la Marche pour l'Égalité de 1983) et entre parents et enfants.

Mon documentaire sur la Marche a servi de point de départ à l'analyse : étudier les réactions des informateurs suite à la projection du film. Contrairement à ce que l'on pouvait s'attendre, *aucune* personne de la classe n'avait eu connaissance de cet événement qui a pourtant marqué l'histoire de leur quartier. La première réaction était celle de l'étonnement face à ce qui brise la représentation de la génération précédente : « *Je croyais qu'ils avaient toujours galéré*... ». M. a été agréablement surpris : « *J'ai vraiment changé d'avis sur eux* ». La seconde réaction fait remonter une certaine fierté parce qu'ils considèrent que cette génération a réussi à se mobiliser, par opposition aux pratiques délinquantes et en particulier aux rodéos et aux voitures

1. On évite d'utiliser les catégories « grands frères » et « petits frères » qui marquent une implicite infantilisation.

brûlées, dans le cadre des moyens légitimes, ce qui est pour eux « *positif* ».

La dernière réaction est celle de l'indifférence du fait du peu de succès immédiat et tangible pour les marcheurs, de la situation dans les quartiers populaires en général, et aux Minguettes en particulier. D'où un jugement sévère à l'encontre de la génération précédente. Ce jugement peut aller jusqu'à les accuser d'avoir oublié leurs racines maghrébines et surtout musulmanes, de s'être aveuglés au mythe de l'« intégration », comme le dit Z. : il la voit « *comme une génération qui n'a pas su tirer partie de leurs traditions... qui n'avait pas aussi les sources pour profiter de cette tradition, et qui se sont perdus dans le mensonge qu'est "Liberté, Égalité, Fraternité"* ». Il en a entendu parler par les médias locaux (il vivait dans le quartier adjacent de Monmousseau où les émeutes précédant la Marche ont eu lieu, une « *bataille* » qui était pour lui « *un événement comme on regardait à la télé* »), et il a aujourd'hui « *l'impression qu'en fait c'était pas réellement ancré dans la population* ». Mais la classe n'en avait pas entendu parler.

L'absence de transmission de la mémoire de la Marche de 1983 est difficile à expliquer mais il est certain que le silence observé par les marcheurs eux-mêmes a joué un rôle important. Toumi Djaïdja, leader de la Marche, refuse à tout le monde un entretien filmé[1]. On en revient donc à la question de l'ambivalence de la mémoire, ici d'une génération, qui empêche en partie la transmission. Un souvenir est d'autant moins perpétué dans la mémoire vivante qu'il est traumatisant, en tout cas pas avant qu'une distance soit prise avec ce souvenir, pour en faire le deuil (dans le sens où l'entend de Ricœur). Autrement dit l'effort de rappel a d'autant moins de chance de se réaliser qu'il s'agit d'un héritage ambigu. Par conséquent, la Marche et la génération précédente n'existent quasiment pas, dans la mémoire vivante, en tant que lieux de mémoire.

1. Je l'ai rencontré deux fois pour la préparation de mon film. Après avoir accepté qu'au moins sa voix serait présente sur la bande, nous avons perdu contact.

On retrouve ici à plus petite échelle tout le dilemme des mémoires meurtries : comment se souvenir d'une histoire traumatisante ? En fait, seulement les milieux militants issus de l'immigration essaient de transmettre cette mémoire. Mon film avait pour objectif de participer à ce travail de mémoire. Mais le vingtième anniversaire de la Marche en 2003 a fait l'objet d'une « *étrange commémoration* » (Abdallah, 2004), qui a illustré de manière patente une rupture qui reste toujours latente. Pour expliquer cette dernière on peut ajouter un autre élément : la Marche est associée à une figure, celle du « beur » et de la « beurette », qui a été lourdement remise en cause par les héritiers et héritières de l'immigration eux-mêmes, et en particulier ceux et celles qui affirment leur identité musulmane, pour laisser la place à la figure de l'« *acteur ethnique* » (Boubeker, 2001) à qui est associée un autre héritage qui n'est pas celui de la Marche. Ainsi les bouleversements quant à l'auto-identification de certains héritiers sur la scène publique viennent transformer le rapport qu'ils ont au passé, et on se rend bien compte du lien entre identification et mémoire, deux éléments qui construisent des individualités. Plus globalement, les informateurs ont un rapport ambigu avec la génération des années 1980 de manière générale, et avec leurs frères ou sœurs plus âgés. Une rupture s'est produite qui donne l'impression qu'ils ne connaissent pas leurs expériences.

La rupture de la transmission entre parents et enfants est plus complexe à analyser. Les deux protagonistes de cette relation putative ont objectivement un rôle spécifique. Malheureusement pour l'analyse (parce qu'il est difficile d'interpréter des éléments *absents*), les informateurs se sont pour la plupart montrés indifférents vis-à-vis de l'histoire de leurs parents. A la question de savoir si elle avait déjà demandé à ses parents de lui raconter leur parcours, I. répond : « *Ça ne m'est jamais venu à l'esprit* ». Mais une chose est sûre, aucun n'a une idée précise du parcours de ses parents, en dehors de quelques dates et allusions, notamment lorsque les discussions dans la famille en arrivent à comparer les situations en France et dans le pays d'origine. Le père de M. ne manque pas de le « *saoûler* » en lui rappelant « *la mer*

totale » dans laquelle il vivait dans une petite ferme kabyle, où il surveillait un troupeau de moutons : « *J'ai marché avec une paire de chaussures pendant 30 ans* », pour insister sur la chance de M. de pouvoir suivre des études en France. En dehors de ces rares évocations, peu de récits de vie. C'est pour cela que j'ai dû recourir à d'autres entretiens disponibles pour expliquer cette absence de transmission entre parents et enfants.

Comme l'a souligné Sayad (1979[1]), le père immigré se trouve souvent « *égaré* », marqué par le « *sentiment d'impuissance* » face aux évolutions que la migration a entraînées, en particulier la « transformation » de ses enfants par le processus invisible d'« assimilation », enfants « *illégitimes* » à la fois pour la société « assimilatrice » et pour les parents pour lesquels ils sont quasiment « étrangers ».

Ses enfants connaissent des bouleversements d'identité face auxquels il est désemparé :

> « *Au prix d'un immense travail sur soi — comme si c'était la seule chose qui reste encore en son pouvoir —, feignant une indifférence qu'il sait (et que tout le monde sait) impossible, il affiche, sans doute pour se consoler de ses déboires et déceptions, cette sagesse toute résignée qui est comme un alibi des faibles : mais, ici, "s'en remettre à Dieu..."* [...] *c'est en définitive s'en remettre à l'émigration et à ses effets* » (1979-b, p. 127).

La réaction significative à ce phénomène pensé comme inéluctable, une fatalité, un *mektoub* (écrit par avance), impossible à éviter, est le confinement dans un silence ambigu :

> « *Et contre cette fatalité, que peut l'émigré qui sait que, dans la situation paradoxale où l'a placé l'émigration, c'est toute sa vie (de travailleur, d'époux, de père, de chef de famille) qui est marquée du signe de son impuissance ? Que lui reste-t-il sinon se réfugier – quand cela lui est encore possible, c'est à dire quand rien ne le contraint à se prononcer – dans un silence ambigu ?* » Et de poursuivre : « *Bien qu'il en donne toutes les apparences, ce silence n'est ni consentement, ni hostilité déclarée, ni même de renoncement* [...] *C'est le*

1. Articles dans lesquels est retranscrit un entretien entre l'auteur et une jeune femme issue de l'immigration postcoloniale algérienne.

silence de l'homme d'honneur [...] ; *un silence qui force le respect : le silence qui convient dans l'adversité* » (*Ibid.*).

L'existence de ce *silence de l'homme d'honneur* ne se réalise pas seulement lorsqu'il s'agit d'évaluer le comportement de l'enfant illégitime, mais aussi lorsqu'il s'agit, dans la vie quotidienne, de transmission[1]. Bouche bée face aux évolutions imprévues de l'histoire (de son émigration et de ses effets), un silence s'installe sur sa propre histoire. Ce silence aux conditions sociales et historiques bien particulières rend difficile une transmission d'une mémoire familiale qui, en un sens, n'a plus lieu d'être : les dés sont jetés. Il est ainsi remarquable que les discussions, et donc les transmissions d'expériences, sur le passé sont beaucoup plus fréquentes entre, par exemple, les parents et un gendre venu du bled (donc moins illégitime, sinon légitime tout court, « moins français », disposant d'une mémoire de là-bas, connaissant les lieux, les noms, la généalogie, les visages, la vie quotidienne de là-bas, les techniques agricoles, etc.) qui a accès à une ressource (la capacité à atteindre symboliquement ce stock de référentiels historiques est un des facteurs de succès de l'effort de rappel et de la constitution d'une mémoire collective), le passé des parents, que les enfants peuvent avoir du mal à obtenir : une rupture tend à inhiber la parole. La transmission d'un héritage est avant tout un partage, or que faire lorsque les protagonistes ont de moins en moins de repères symboliques en commun ?

Une autre raison vraisemblable pouvant expliquer le silence des parents réside dans l'ambivalence fondamentale de leur propre histoire vécue. Sans parler des familles de « harkis » (Bouamama, 2003), tous les émigrés-immigrés algériens ayant vécu directement ou indirectement la guerre, illustrent bien sûr le tabou quasi-total sur l'évocation d'une période douloureuse de la guerre d'Algérie (Stora, 1991). Mais plus généralement, la vie au bled avant le départ, l'émigration, l'arrivée en France avec ses éventuelles humiliations, ses galères etc., sont autant

1. Il se peut que le père et la mère se distinguent par rapport à cette attitude. C'est une piste à creuser, une hypothèse pourrait être l'existence de pertes différentes pour les deux parents et de points de reconstruction également différents; mais je n'ai pas pu la vérifier sur le terrain

de lieux de mémoire difficiles à énoncer. Les émigrés-immigrés font alors preuve d'un *trop peu* de mémoire, signe d'une *compulsion de répétition*[1] (Ricœur, 2000, p. 96) consécutive à un évènement traumatisant. Cette remarque permet de souligner la difficulté de fonder une mémoire sur un traumatisme, même si cela n'est pas impossible, comme le montrent de nombreux exemples historiques.

L'autre silence est celui des héritiers :

> « *Au silence du père répond, pour ainsi dire, le silence de sa fille.* [...] *Le silence les dispense de devoir livrer un combat qui est à la fois injuste et incertain : injuste, car il n'échappe à personne (et surtout pas au père) que ceux qu'il oppose à leur corps défendant, sont aussi et surtout des victimes ; incertain, car il est pour l'un un combat "impossible", un combat "contre soi-même" et, pour l'autre, un combat "d'arrière-garde"* » (Sayad, 1979-b, p. 127).

La rupture est tellement profonde qu'il n'est jamais venu à l'esprit de tous les héritiers et héritières rencontrés d'interroger leurs parents sur leur passé, dans une perspective de recherche identitaire, y compris Z. qui affirme son identité musulmane. L'intérêt pour ce passé est d'ailleurs ténu, c'est un combat « d'arrière-garde ». Il s'agit réellement d'une indifférence, mais jamais un rejet pour les cas étudiés, de cette mémoire familiale. Peut-être que pour certains d'entre eux, la mémoire des origines familiales ne peut plus se nourrir des souvenirs liés à l'expérience vécue.

Concernant ce type de rupture, je voudrais faire une dernière hypothèse qui reste encore à préciser et à confronter avec la réalité. La plupart des héritiers rencontrés ont évoqué, dans le cours de la discussion, l'éventualité d'émigrer à l'étranger, en Grande Bretagne ou en Amérique du Nord. La réalité statistique de ce phénomène m'est inconnue, mais le fait d'évoquer cette éventualité peut s'expliquer sociologiquement. Il pourrait s'agir du niveau pathologique-thérapeutique de la mémoire dégagé par Ricœur qui utilise l'analogie psychanalytique. Le problème que rencontre Freud est « *l'identification de l'obstacle principal rencontré par le*

1. Ricœur, en utilisant l'analogie psychanalytique, entend par là la substitution du souvenir par l'action.

travail d'interprétation (Deutungsarbeit) *sur la voie du rappel des souvenirs traumatiques* » (Ricœur, 2000, p. 84), problème attribué aux « résistances du refoulement », et désigné par le terme de « compulsion de répétition » caractérisé, entre autres, par une tendance au passage à l'acte. Le patient « *ne reproduit pas* [le fait oublié] *sous forme de souvenir mais sous forme d'action : il le répète sans évidemment savoir qu'il le répète* » (*Ibid.*).

Ainsi répéter, inconsciemment, l'acte d'un souvenir traumatisant, d'une mémoire enfouie, est-il le signe d'un rapport difficile au passé. Le phénomène nouveau serait que la volonté d'émigration des héritiers traduit une compulsion de répétition consécutive au traumatisme de l'émigration-immigration, la « malédiction » (Sayad, 1993) des parents. Répéter l'acte pour l'oublier, paradoxalement. Cette volonté d'émigration semble reproduire quelques unes des caractéristiques de la reproduction de l'émigration des parents[1] : aux effets de la colonisation et du déracinement (Sayad, 1964) répondent ceux de l'émigration et de « assimilation », une légitimation économique comm sociodicée (Z. : « *Pour des raisons économiques, je suis prêt partir dans un pays comme l'Angleterre* »), etc.

3. Recherche identitaire et héritages de l'immigration

Z. milite dans une association musulmane. J'avais choisi de le rencontrer comme « personne-repère » afin de pouvoir trouver des éléments de comparaison entre un héritier affirmant son identité musulmane dans l'espace public et ceux qui ne le faisaient pas (tous les autres informateurs). Cette comparaison a porté ses fruits parce qu'elle permet de se rendre compte des continuités et ruptures des rapports aux héritages de l'immigration postcoloniale lors de sa conversion à l'Islam, même s'il est impossible vu l'échantillon de généraliser.

1. Sur la logique de reproduction de l'émigration, voir Sayad (1999).

Comment interpréter le plus ou moins massif « retour à l'Islam » de nombreux héritiers de l'immigration postcoloniale ? Il est nécessaire de faire un petit détour théorique pour étudier ce phénomène à la lumière d'une perspective qui prend pour concept central l'injonction à l'intégration. A l'aune d'une sociologie de l'immigration attachée à se dégager du mythe scientifique de l'intégration, le discours (politique et scientifique) sur l'intégration est en lui-même un objet d'analyse. C'est sur le caractère performatif de ce discours que je veux attirer l'attention.

Comme on l'a vu, ce discours produit des effets de théorie, c'est-à-dire qu'à force d'être prononcé, il agit sur la réalité sociale. Il devient discours performatif. Les individus qui reçoivent ce discours peuvent montrer leur irritabilité face à l'éternelle suspicion que porte l'injonction. Mais de manière générale, il semble que l'injonction à l'« intégration » produise des effets (sur les destinataires) *analogues* aux effets du discours et des pratiques de l'impérialisme culturel élaboré lors de la période de coloniale, analysés par Frantz Fanon (2002) et Memmi (1985). Je ne formule ici que des hypothèses qui restent à vérifier. Même si les contextes colonial et postcolonial sont différents historiquement, la logique intégrationniste ne semble pas avoir subi de profonde altération, ainsi il me paraît légitime de poser cette grille de lecture. D'aucuns contesteront la référence au théoricien de l'indépendance algérienne, mais il me semble qu'il s'est basé sur une analyse à caractère scientifique, comme son œuvre en général l'a bien montré. Mieux, l'injonction à l'assimilation durant la colonisation peut nous servir de point de repère pour rendre compte de l'injonction postcoloniale en ce que la première est *paradigmatique* (i.e. elle n'a pas d'entraves, s'exprime dans toute sa dureté, s'exerce sans fioritures du fait de la légitimité apportée par l'idéologie colonialiste), et que la seconde n'en serait qu'un avatar.

L'utilisation de l'analogie, et non de la similitude ou de la différence radicale, pour comparer les situations historiques de la colonisation et de l'immigration postcoloniale fonde l'affirmation que l'intégrationnisme est un avatar de l'impérialisme culturel. Il reste cependant à préciser le contenu

de cette analogie car, comme nous le rappelle Passeron (1982), il est nécessaire de rendre compte d'un concept utilisé par analogie à la fois dans son *adéquation* avec la réalité vécue (ou en quoi son utilisation est plus éclairante que d'autres concepts) et de son *inadéquation* (ou ce que ce concept ne permet pas de voir, ouvrant ainsi de nouveaux champs de recherche ouverts à la construction d'autres concepts).

Sayad apporte des éléments de réponse sur la question : il existe une « *différence de nature (...)* [qui] *sépare les deux cas de figures* » (Sayad, 1994). Dans le cas de la colonisation, la société assimilatrice s'est imposée sur le propre territoire des indigènes, par la conquête. La solution du nationalisme hostile à l'assimilation fut choisie pour remédier à la violence de la colonisation. Dans le cas de l'immigration, ce sont les populations à assimiler qui sont venues sur le territoire de la société assimilatrice. Ici la solution de l'irrédentisme est « *totalement inconcevable* » (*Ibid.*), d'où une situation inédite : la colonisation territoriale s'est terminée, souvent dans le sang mais le colonialisme, ou l'impérialisme culturel, se perpétu Ainsi, on peut faire l'hypothèse que les « *structures d'attitu et de pensée* » (Saïd, 2000) qui se sont construites lors l'époque impériale tendent à perdurer malgré une relative distance historique, ce qui suppose de considérer ces structures comme disposant d'une *force d'inertie* rendant difficile le changement. Cette inertie s'illustre notamment à travers les représentations de l'Arabe ou du Musulman (homme et femme) et toute une série d'attitudes et de pensée vis-à-vis des populations issues de l'immigration postcoloniale qui n'ont pas fait l'objet d'un travail de deuil de la période coloniale. Le fait que la France ait de grandes réticences à reconnaître son passé colonial explique en grande partie la force de l'inertie, et l'activisme récent des groupes nostalgiques de l'Empire français (présents dans les instances de pouvoir) qui prétendent réhabiliter cette période sombre de l'Histoire française montre le degré d'imprégnation des structures d'attitude et de pensée héritées de la colonisation. Les débats sur l'Islam de France résonnent d'une manière particulière si on les compare avec ceux de la période coloniale, puisque les questions se posaient dans les mêmes termes : l'Islam est-il un

danger pour la République ? Les musulmans sont-ils assimilables ?, etc. En ce sens l'intégrationnisme est l'héritier de l'œuvre de l'impérialisme.

L'analogie se poursuit par le prolongement de l'interaction entre colonisateur et colonisé vers celle, avec des modifications dues au contexte historique, entre le « national » et le « non-national ». Les portraits du colonisateur (celui qui se refuse et celui qui s'accepte) et du colonisé (l'assimilé ou le révolté) brossés par Memmi servent de base à la construction du modèle ci-dessous, mais l'immigration apporte une donnée inédite : elle ouvre la voie à ce que j'ai appelé le repli d'ouverture. Parce que la grande différence de l'immigration postcoloniale vis-à-vis de la colonisation est que les individus et groupes en instance d'assimilation ont des positions sociales, politiques et juridiques différentes. Il serait abusif de comparer la misère économique et sociale des colonisés avec celles des populations paupérisées des banlieues de France. Contrairement à la colonisation, les populations issues de l'immigration postcoloniale peuvent avoir accès, avec bien sûr de fortes restrictions gouvernementales, à la citoyenneté française et à tous les droits qui en découlent.

Pour résumer, l'adéquation de l'analogie réside principalement dans la persistance des structures d'attitude et de pensée construites durant la période de l'impérialisme culturel triomphant, mais l'inadéquation réside principalement dans le contexte historique et toutes ses conséquences pratiques, dont la plus importante est que les interactions entre dominant (ex-colonisateur) et dominés (ex-colonisés) sont modifiées au profit d'une subversion de l'ordre national (alors que la décolonisation était en fait une lutte de l'impérialisme par le nationalisme). L'existence du « nationalisme sans nation » est sans doute la spécificité historique des héritiers et héritières de l'immigration postcoloniale.

En fonction de ce qui vient d'être avancé, on peut affirmer que les populations issues de l'immigration postcoloniale tendent, au sein (et à cause) du rapport de domination, à se diriger vers deux attitudes distinctes, chacune ventilée en deux catégories. La première est la *haine de soi*, qui devient haine des autres. Le climat de concurrence interindividuelle et la

violence au sein des quartiers populaires ethnicisés rentre dans ce cadre d'analyse. L'« intégration » impose ces souffrances qui rejaillissent sur les plus proches, les ex-colonisés. Cette contraction musculaire (ce sentiment de révolte contre la négation de soi qui pénètre dans le corps meurtri) s'exprime dans la quête impossible du « *nationalisme sans nation* » qu'évoque Sayad (1999). La haine de soi découle du conflit non résolu entre l'intériorisation d'une représentation négative de soi véhiculée par la culture dominante et la volonté inassouvie d'exprimer une identité positive et, en cela, elle est le reflet de la puissance des catégorisations dominantes. Elle correspond à l'objectif de l'injonction à l'intégration : délégitimer la culture dominée et légitimer la culture dominante, mais aussi, en combinaison avec la mutation du capitalisme français, au phénomène de désaffiliation théorisé par Robert Castel. Elle aboutit ainsi sur la haine des autres semblables, parce que l'individu voit dans son semblable la haine qu'il porte à lui-même, et elle reste confinée dans le quartier stigmatisé et s'exprime généralement en son sein.

Cette haine de soi se retrouve aussi chez les plus « intégrés » (selon les critères de l'idéologie intégrationniste) des ex-colonisés et de leurs enfants. Ils ont intériorisé le discours dominant et sont sommés de servir d'« exemples d'intégration » aux masses « inassimilables ». La plupart trouvent des positions sociales plus ou moins valorisées, et leur image est brandie dans les médias pour confirmer l'édénisme de l'injonction à l'intégration : il est possible que ça réussisse. L'injonction à l'intégration produit donc une rupture au sein des ex-colonisés, dans la logique des élites indigènes de l'époque coloniale, ayant pour mission de « civiliser » les « masses barbares ». Une partie des individus ayant émergé du mouvement social issu de l'immigration des années 1980 peut être identifiée à cette catégorie, comme certaines figures médiatiques de la « beuritude ». Cette figure de l'héritier se rapproche de la première réponse du colonisé au rapport colonial qu'identifie Memmi (1985, pp. 137 et suite) : l'amour du colonisateur et la haine de soi. Mais elle se complexifie puisqu'elle ne touche pas uniquement l'élite « beur » (comme il y eut l'élite indigène) mais aussi les

populations les plus précarisées. Cependant, en période coloniale et postcoloniale, les impossibilités de l'actualisation des promesses tenues viennent briser le mythe de l'intégration : les héritiers sont soit constamment ramenés à leur « différence » (qui est un euphémisme pour dire infériorité), soit la promesse d'une ascension sociale s'évapore suite aux multiples obstacles à celle-ci.

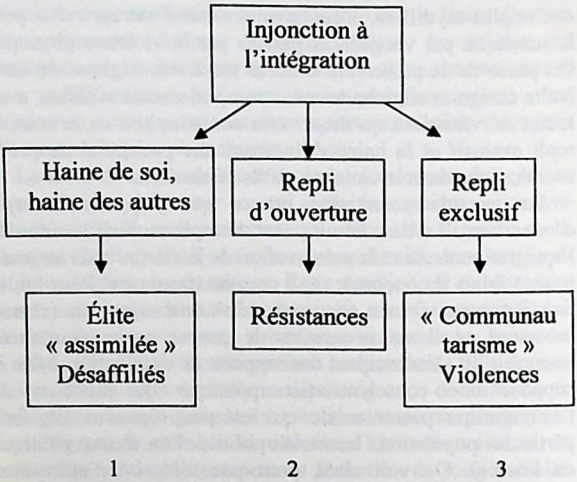
La seconde tendance est celle de la réaction, ou du *repli*. Je n'entends pas le terme « repli » de la manière péjorative véhiculée par le sens commun, qui afflige du stigmate de la réaction, de l'arriération, de la non-modernité, tous ceux qui refusent le discours dominant. Cette réaction est au contraire positive du point de vue des dominés, car elle constitue une attitude de contre-violence salutaire, pour préserver la vie (et la diversité de ses manifestations culturelles). Elle énonce clairement un arrêt de la dynamique négatrice de l'altérité de l'intégrationnisme qui nie la vie dans toute sa profondeur. Cette figure est celle du révolté chez Memmi et Fanon, du nationaliste se mobilisant pour la libération du joug colonial. Le contexte de l'immigration pose les termes autrement puisque la solution de l'irrédentisme est inconcevable. Spécifique à cette situation historique inédite, la réaction, ou repli, recèle en elle deux potentialités qu'il est indispensable de distinguer, l'une exclusive, l'autre d'ouverture.

La réaction suppose en effet de reprendre la frontière construite par les dominants. Cette frontière qui stigmatise est, par un renversement total, alors revendiquée comme partie intégrante et intégratrice de l'identité dominée. On passe ainsi d'un refus domino-centrisme (i.e. la domination telle qu'elle s'exerce) à la reprise objective du domino-morphisme (i.e. la domination telle qu'elle s'est formée, par la dichotomisation de l'espace social et politique [Grignon et Passeron, 1989]; le clivage national-racial est conforté). Une identité dominée plus ou moins nouvellement substantialisée est confrontée à une identité dominante anciennement substantialisée; c'est la définition qu'on peut donner au « communautarisme ». La frontière est toujours là, et non remise en cause. Si elle n'est pas remise en cause, le *repli exclusif* s'enclenche, dans la même dynamique essentialiste que l'intégrationnisme. La

dichotomie « eux » et « nous » est réifiée, en s'appuyant sur une origine mythifiée, et fonde un combat à entreprendre, pour la survie ou par vengeance, parfois par la violence physique. On passe de la préservation de la vie à une logique de mort (cette catégorie englobe tous les comportements violents, avec toutes les variations qu'ils peuvent connaître) et, en ce sens, le repli exclusif et la haine de soi ont une proximité de profil sociologique dans la violence qu'ils véhiculent.

La seconde potentialité est ce que j'appelle le *repli d'ouverture*. Il a de commun avec le repli exclusif le refus de l'intégrationnisme et la préservation de la vie (au sens large du terme). Mais il conçoit le repli comme transitoire. Pour lui, la frontière entre « eux » et « nous » doit être supprimée (et non inversée), et il est nécessaire de penser un vouloir-vivre-ensemble en s'émancipant des rapports de domination. Mais il suppose une conscientisation politique des héritiers de l'immigration postcoloniale qui est peu répandue (ils font partie des populations les moins politisées du champ politique en France). On voit ainsi, pour une minorité d'entre eux, s'esquisser une politisation de la situation chez les ex-colonisés, qui se rendent compte qu'ils sont objectivement et partiellement déterminés par ce qu'ils combattent. Ils ont conscience des effets de l'intégrationnisme sur eux en ce sens qu'ils portent un regard critique sur leurs pratiques, se rendent compte de certains déterminismes, et agissent en fonction de manière à améliorer leur condition. D'où l'émergence d'une logique d'action collective en vue de supprimer le rapport de domination. Le repli d'ouverture sert donc de tremplin pour l'action politique d'émancipation des relations de domination. Les *résistances à l'injonction à l'intégration* peuvent s'articuler de plusieurs manières : elles peuvent être politiques, culturelles, économiques, etc. Pour être plus précis au niveau du vocabulaire, le repli exclusif est une réaction, au sens où il n'existe aucune réflexivité sur l'action, et le repli d'ouverture une résistance, en ce qu'il tente une compréhension de soi.

Le schéma suivant résume les effets du discours performatif de l'injonction à l'intégration sur les héritiers de l'immigration :



Chaque numéro correspond à un certain type de parcours sociologique, ou plutôt à un *idéal-type*, mais il est évident que des passages s'effectuent entre les différents profils. Par exemple, certains anciens militants issus de la Marche de 1983 (que j'ai côtoyés) sont passés, chronologiquement, d'une croyance véritable dans le mythe de l'intégration, au repli exclusif à travers la pratique d'un Islam fermé, pour terminer leurs parcours vers le repli d'ouverture dans leur implication dans une association musulmane revendicative. A défaut d'être exhaustif, ce schéma peut avoir le mérite de servir de grille d'interprétation de la variété des comportements des héritiers de l'immigration, dont celui de Z.

Selon moi, l'ampleur du repli identitaire en direction de référents islamiques[1] résulte en grande partie (bien sûr d'autres phénomènes sociaux et économiques rentrent en jeu) d'une

1. Mais pas seulement. On pourrait bien développer ce type d'analyse avec tout autre référent identitaire. Par exemple « la berbérité » (comme l'« arabité », la « négritude », etc.) peut servir de point d'appui pour la recherche identitaire qui peut être assimilationniste, exclusive (ce serait le profil des « berbéristes ») ou d'ouverture.

conséquence du caractère éminemment paradoxal de l'injonction à l'intégration. En effet, alors que son objectif est l'homogénéisation culturelle, son action débouche au contraire par la réactivation d'un héritage culturel qui jusque-là était resté en sommeil. Ainsi, la volonté d'intégration est perçue comme un véritable mensonge : « *mais à partir de quel moment est-ce qu'on est intégré ?* », qui dénote l'ambiguïté fondamentale de l'injonction[1]. Ce n'est pas un hasard si la cité des Minguettes, qui a donné naissance à la Marche pour l'égalité, est devenue le foyer de nombreuses associations musulmanes (nées à la fin des années 1980). Suite à l'évaporation du mirage de l'intégration, une recherche identitaire s'est accomplie ici plus qu'ailleurs.

Z. est un cas d'étude intéressant pour illustrer le schéma ci-dessus. Son groupe d'amis jusqu'à la fin de sa scolarité au lycée était une véritable « mosaïque ethnique ». Une « *rupture* » (selon ses mots) s'est produite avec ce groupe quand, pendant qu'il préparait son baccalauréat, sa petite amie lui fit la remarque que « *religieusement on n'a pas le droit d'être ensemble* ». Ceci l'a « *travaillé* », et il a commencé à faire quelques recherches, d'autant plus que des amis du lycée insistaient pour lui « *parler d'Islam* ». Il a d'abord une attitude de fronde vis-à-vis de ce discours, il va jusqu'à faire une proposition à un de ses amis : « *Apporte-moi les ouvrages dont tu me parles et je me ferai un plaisir de te montrer où est l'erreur* ». En lisant les ouvrages, son intérêt grandit jusqu'à ce qu'il signe un « *pacte* » avec Dieu : « *Allah, donne moi ce bac que j'espère tant, et en échange, je Te promets de T'adorer, de prier* ». Il a eu son bac et tient toujours sa promesse.

Sa conversion est à mettre en lien avec l'opinion qu'il se fait de ce qu'a représenté la Marche de 1983 : « *Une génération qui n'a pas su tirer partie de leurs traditions... qui n'avait pas aussi les sources pour profiter de cette tradition, et qui se sont perdus dans le mensonge qu'est "Liberté, Égalité,*

[1] Dans le même ordre d'idée, certains des héritiers et héritières s'étant alliés à certains partis politiques, après la promesse d'une place d'éligible sur les listes électorales, ont fait part de leurs désillusions dans la presse nationale lorsque cette promesse n'a pas été tenue.

Fraternité" ». Suite à l'effondrement du mythe de l'intégration aux Minguettes, le parcours de l'idéal-type 1 (qui est encore celui de la plupart des autres informateurs) a été délégitimé. Z. a décidé de fonder son identité individuelle « *strictement* » sur son islamité et sa francité, puis « *en dernier, dernier échelon* » sur son arabité, un parcours qui correspond aux idéal-type 2 et 3. L'entretien ne m'a pas permis de le situer dans l'une ou l'autre colonne.

Il s'agit maintenant d'évaluer les conséquences de ce repli identitaire sur le rapport aux héritages de l'immigration postcoloniale. On observe un *approfondissement* des ruptures spatiale et familiale, et un *dépassement* de l'ambivalence.

Le dépassement survient au moment où les références mémorielles liées à l'histoire de l'immigration sont occultées pour privilégier l'héritage islamique. Le déplacement va de pair avec un déplacement du rapport à l'histoire. Autrement dit, l'effort de rappel prolonge les transformations identitaires, en se focalisant sur une histoire réappropriée dans le processus d'affirmation identitaire. Ce dépassement permet d'acquérir une certaine *dignité*, alors que l'histoire de l'immigration est frappée d'indignité. En effet, la spiritualité permet une revalorisation de soi inespérée lorsque la logique de la stigmatisation est durement ressentie, en ce sens qu'elle offre à l'individu un ensemble de repères sociaux et symboliques qui permet une plus grande confiance en soi, et par là une stabilité identitaire après les bouleversements des effets de l'injonction et d'une condition économique précaire. L'histoire de l'Islam devient leur histoire, et certains héritiers se rattachent à une civilisation millénaire qui a apporté des contributions essentielles au progrès de l'Humanité. Mais cette réappropriation de l'héritage islamique a tendance à occulter l'histoire de l'immigration qui est justement frappée d'obsolescence. L'histoire du « zoufri » ou « du beur » est balayée par l'histoire du « mouslim ». Il est difficile d'interpréter cet oubli, mais on peut avancer l'idée d'un oubli traumatique (Ricœur, 2000), lié à la difficulté du travail de mémoire d'un référent mémoriel traumatisant. L'occultation de l'histoire de l'immigration va dans le sens des ruptures mémorielles précédemment dégagées.

Tout d'abord, la conversion de Z. est concomitante de son refus de voyager en Tunisie, le pays d'origine de ses parents : « *Depuis que j'ai adhéré à l'Islam, je ne suis plus retourné au bled* », alors que ces derniers y retournent tous les ans. La raison avancée est celle d'une image négative du pays : « *J'avais une image négative des Arabes de là-bas. L'abandon qu'ils ont fait de l'Islam pour moi était... j'avais l'impression que tout le monde était mauvais* (...). *Ils ont oublié Dieu* ». Cette opinion est à relier à son comportement de « touriste hédoniste » d'avant sa conversion : « *J'ai vécu un moment à Tunis (...) j'aimais bien l'atmosphère (...), le plaisir de la vie lorsque t'as un peu les moyens, c'est super, tu te fais plaiz...* [plaisir] *c'est génial même sur le plan strictement "dounyatique" comme on dit en arabe* [dounya = la vie ici-bas], *c'est-à-dire dire sur le plan matériel c'est... c'est de la balle, un climat superbe, des plages fantastiques, des filles à la pelle...* ».

Z. est donc passé, de manière consciente ou non, de l'idéal-type 1 à l'idéal-type 2 ou 3. Mais la transformation de son auto-identification n'a pas bouleversé la rupture spatiale inhérente à l'idéal-type 1, celui de la « réussite » de l'idée intégrationniste. En effet, elle est reproduite : le bled est toujours un lieu auquel aucune identification n'est possible. Mais au lieu que la rupture spatiale d'avec le bled s'articule à travers le biais de l'indifférence du « touriste hédoniste » ou du déni de l'histoire du bled, elle doit être lue à travers la nouvelle grille de lecture « islamique » dont Z. s'est dotée : la rupture est légitimée pour des raisons d'absence de religiosité, ou par la trahison des Tunisiens vis-à-vis des textes religieux. La rupture est incarnée par la relation que Z. a entretenue avec l'un de ses cousins. Z. avait emporté avec lui un ensemble d'ouvrages religieux (traduction du Coran, recueil de hadiths [paroles du Prophète], etc.) lors d'un de ses voyages en Tunisie. Lorsqu'il s'apprêtait à retourner en France, son cousin a cette phrase qui a beaucoup « *heurté* » Z. : « *Laisse moi ces livres ici, pars là-bas sans. Tu veux te mettre à prier... c'est bien, mais ça va te poser des problèmes. Ces ouvrages vont te poser des problèmes* ». Ces phrases lui ont fait « *très mal* », parce que « *la seule force que les Arabes ont, c'est leur langue*

et ces ouvrages-là ». Depuis, il n'est plus retourné au bled, contrairement à ses parents. La rupture, voulue par la pensée d'État, entre émigration et immigration, entre pays d'origine et pays d'accueil, se prolonge de la figure du « beur » à celle du « mouslim ».

Ensuite les ruptures familiales se perpétuent dans une logique analogue. Z. a aujourd'hui une « *image critique* » de la génération de ses parents (des « travailleurs immigrés »), même s'il n'a plus la virulence d'autrefois. Le reproche qui leur est fait est celui de n'avoir pas su transmettre le véritable Islam, or ce travail de transmission revêt un caractère sacré pour lui qui a trouvé dans l'Islam un moyen de s'auto-identifier : « *Je les tiens pour responsables du délaissement qu'ils ont eu au niveau religieux... et du fait qu'ils nous aient pas inculqué les valeurs islamiques qu'ils possédaient...* ». Par ailleurs, comme tous les informateurs qui eux ne sont pas pratiquants, la vision de parents « qui baissent la tête », « qui rasent les murs », devant le Français, qu'il soit patron ou pas, est prédominante. Or cette vision des parents immigrés est aujourd'hui largement remise en cause par le travail d'historiens sur les luttes de l'immigration (Abdallah, 2000). En plus d'être accusés de ne pas avoir transmis les « valeurs islamiques », leurs luttes passées sont complètement ignorées (situation largement due à l'absence de transmission de la mémoire des luttes de l'immigration au sein des mouvements militants). Z. ne connaît pas l'histoire de ses propres parents avant leur arrivée en France (néanmoins il reconnaît le « *déchirement* » qu'ils ont subi), mais a une interprétation des causes de l'émigration : c'est parce qu'ils avaient « *une vision de leur pays d'origine (...) comme quelque chose de rétrograde, d'arriéré, et en total opposition avec le progrès. Analyse pour moi erronée à l'heure actuelle* ». Alors que pour sa génération : « *L'idée est que les traditions, les traditions islamiques, permettront d'avoir une réelle, meilleure intégration dans le système actuel, et un bien être* ».

Le décalage entre parents et enfants s'illustrent à travers l'utilisation de la langue. Alors que dans le foyer on utilise l'arabe dialectal tunisien, lui s'imposait à parler le français. Or sa conversion l'a amené à prendre des cours du soir pour

pouvoir ensuite lire des textes religieux. Ainsi l'arabe qu'il étudiait (l'arabe classique) n'était pas le même que celui de ses parents, à tel point que lors de conversations à table, ses parents lui demandaient quelle langue il parlait. Z. a en quelque sorte court-circuité la transmission de la langue dialectale tunisienne pour s'approprier le « véritable » arabe. Alors que pour les autres informateurs, le français était la pierre d'achoppement qui rendait difficile une transmission orale de la mémoire, pour Z., c'est l'arabe classique qui devient incompréhensible. Dans un cas comme dans l'autre, la langue, qui est l'instrument par excellence de la transmission, est toujours *décalée*, ce qui renforce la rupture.

Ainsi on constate que si la figure du « beur » marque la rupture générationnelle et identitaire avec les parents, la figure du « mouslim » la prolonge toujours à travers le déni d'histoire mais surajoutant un jugement négatif quant à leur supposée non-transmission de l'héritage islamique.

Enfin la rupture entre les enfants se prolonge aussi, mais là encore sous des auspices différents. Si les autres informateurs ont été surpris de connaître la Marche de 1983, ils n'en sont pas moins sévères quant à l'échec de ce mouvement social. De manière générale, ils gardent la représentation de « *galériens* » en quête d'intégration (mais ne vivent-ils pas la même situation ?). On a vu que Z. consolidait la sévérité de sa critique contre cette génération en dénonçant le fait qu'elle ait oublié ses racines islamiques. Ce conflit entre générations s'incarne de manière quasi-métonymique par la relation que Z. entretient avec sa sœur, plus vieille que lui. Le conflit est apparu au moment de sa conversion à l'Islam. Pour sa sœur, « [il est] *toujours dans une espèce de troubles d'adolescence* (...) [son] *adhésion à l'Islam et à* [sa] *revendication politique* (...) *c'est pas une réelle pensée politique et sociale quoi* ». Deux figures s'affrontent, ils sont maintenant « *très distants* » l'un par rapport à l'autre. Pour Z., sa sœur est l'archétype de la génération des années 1980 : « *Pour moi elle symbolise la génération des grands frères et des grandes sœurs, en vue d'une intégration, même si elle l'a subi de plein fouet, de plein fouet cette non-intégration... elle a fait des études d'économie... elle faisait un doctorat... et elle trouvait rien,*

que dalle. Maintenant elle est mère au foyer », de même que la mari de sa sœur : « *lui a un DEA ou un DESS. Premier de sa promotion. Tout le monde a trouvé* [un emploi], *sauf lui ! Il avait un diplôme d'urbaniste en poche, prêt à conquérir le monde et... rien ! Il s'est résigné à devenir technicien de maintenance en informatique... c'est ridicule par rapport au niveau qu'il a* ». Il existe une véritable incompréhension de la part de sa sœur. En plus de l'échec de la « stratégie de l'intégration » (idéal-type 1), Z. lui reproche l'oubli de ses racines.

Finalement, de la figure du « beur » à celle du « mouslim », une continuité cachée existe entre deux moments ou deux stratégies identitaires qui en apparence s'opposent. Si la seconde réussit à surmonter la logique d'ambivalence intrinsèque aux héritages de l'immigration postcoloniale, elle perpétue les mécanismes qui étaient déjà à l'œuvre dans la figure de laquelle elle tentait de se détacher. Les effets de l'injonction à l'intégration semblent perdurer même lorsque la stratégie consiste à s'en distinguer. En constatant l'ambiguïté de cette situation (car elle ne résout pas les contradictions des conditions d'existence des héritiers de l'immigration), je me suis alors mis à chercher des comportements ou productions symboliques que je pourrais inscrire dans l'idéal-type 2, celui qui correspond à une résistance à l'injonction à l'intégration. C'est l'objet de la dernière partie.

CHAPITRE 4

DES RÉSISTANCES CULTURELLES A L'INJONCTION À L'INTÉGRATION

> « *Ce qui est* en soi *est une possibilité, un pouvoir-être, mais qui n'est pas parvenu encore à l'existence. Pour qu'il soit une réalité, un second moment doit s'adjoindre : la mise en acte, la réalisation, qui a son principe dans la volonté, dans l'activité en général de l'homme dans le monde* ».
>
> Hegel

La mémoire collective, ou plutôt les héritages, de l'immigration se caractérise par son ambivalence et par ses ruptures (générationnelle, spatiale, symbolique), qui sont des effets de l'injonction à l'intégration. Ainsi ces deux aspects constituent des obstacles importants à la construction d'une mémoire collective en vue de la cohésion du groupe.

L'ambivalence est une caractéristique majeure de l'étude des cultures dominées. Les productions symboliques et les pratiques culturelles sont affectées par la relation de domination. En ce sens, leur signification ne relève ni d'un misérabilisme qui considère les cultures dominées comme intrinsèquement enfermées dans le cadre de la domination, ni d'une autonomie totale des cultures dominées vis-à-vis de la relation de domination. Elles relèvent plus d'une ambivalence difficile à gérer. Les héritages de l'immigration sont imbibés de cette ambivalence, car elle est présente dans toutes les expériences de l'émigration à l'immigration : exil, retour au pays d'origine, racisme, discriminations, etc. Ce qui rend difficile une réelle transmission de mémoire.

La mémoire de l'immigration est par ailleurs faite de ruptures. Tout d'abord entre générations. En effet, entre les parents et les enfants, peu de transmission a pu être constatée[1]. Ensuite entre générations d'enfants. Là encore, les plus vieux ont du mal à parler de leur expérience passée, souvent traumatisante. Enfin une rupture spatiale, entre la France et le bled, c'est-à-dire le pays d'origine des parents. Il apparaît qu'une frontière coupe les héritiers de l'histoire de leurs origines.

Il semble qu'à la fois la figure de l'intégré et celle du « mouslim » ne réussissent pas à surmonter ces obstacles. L'une et l'autre des stratégies identitaires ne parviennent pas à se détacher de l'ambivalence et des ruptures des héritages de l'immigration postcoloniale. Il s'agit ici d'analyser quelles sont *les résistances culturelles face à l'injonction à l'intégration*, à travers la musique élaborée par des héritiers de l'immigration postcoloniale.

1. De la mémoire à la résistance culturelle

L'injonction est la résultante de la conception assimilationniste, ou intégrationniste, de la nation française. Sans s'étaler plus longuement, disons que cette conception se résume à la maxime suivante : pour être citoyen français, il faut *nécessairement* être français, c'est-à-dire de culture française. Peu importe ce que l'idéologie intégrationniste entend par « culture française », elle conduit à penser que tout « étranger » à celle-ci doit effectuer un ensemble de transformations, d'adaptions culturelles, s'il compte *devenir* français. On somme à l'étranger de s'intégrer. C'est cette sommation, ou injonction, qui est adressée aux héritiers de l'immigration postcoloniale, comme elle s'était adressée aux « indigènes » de l'Algérie française. On voit donc la violence

[1] Mais il est impossible de généraliser du fait de la faiblesse numérique de l'échantillon. La transmission intergénérationnelle n'est pas si absente que cela dans la réalité.

symbolique (au sens de Bourdieu) de cette injonction à l'intégration.

Or toute violence symbolique suscite des résistances culturelles. C'est cette même résistance culturelle qui a traversé et traverse encore les cultures des pays colonisés, face aux visées hégémoniques de l'impérialisme culturel, comme l'illustre Edward W. Saïd dans le chapitre « Résistance et opposition »[1] de *Culture et Impérialisme* (Saïd, 2000). Mais peut-on parler de résistance culturelle pour les héritiers de l'immigration ? Cette question légitime trouve une réponse positive lorsque l'on insiste sur le caractère analogue[2], mais pas identique, des situations coloniale et postcoloniale en France (la seconde n'étant qu'un effet de la première). Le concept de résistance doit être distingué du concept de réaction. L'utilisation du premier vise à insister sur la disposition ou capacité de réflexivité des agents, autrement dit sur une prise de conscience de la condition des héritiers. La résistance revêt une dimension politique et émancipatrice qui la sépare des autres effets de l'injonction à l'intégration. Elle existe *potentiellement*, ou *en soi*, chez chacun des héritiers et héritières, et reste à *s'actualiser* selon des conditions sociales précises. La réaction quant elle est à prendre dans les deux sens du terme : réaction comme pur effet de la relation de domination et réaction au sens de réactionnaire. Elle peut prendre une dimension politique mais, contrairement à la résistance, n'a pas de visée émancipatrice des relations de domination. Si l'on peut placer la réaction du côté du repli exclusif, la résistance se retrouve dans le concept de repli d'ouverture.

A défaut de brosser le paysage complexe des résistances à l'injonction, je propose d'étudier des résistances *culturelles* (autrement dit celles qui s'expriment dans et par le champ artistique, mais les résistances peuvent s'exprimer ailleurs, notamment dans le champ politique et scientifique) à travers la musique de deux groupes d'héritiers : Zebda et La Rumeur. Pour le bon fonctionnement de l'étude, il me faut pouvoir

1. Je reviens plus longuement sur la perspective politique de la résistance à l'impérialisme culturel dans la conclusion.
2. Cf. supra.

analyser ce que ces groupes dénoncent, et apportent comme solution aux effets de l'injonction, c'est en ce sens qu'il existe une résistance. Leur rapport à la mémoire de l'immigration peut servir de point de départ utile à la réflexion. Il s'agit d'étudier ce rapport ou, autrement dit, de savoir comment ils surmontent les obstacles à la construction d'une mémoire collective, tels que je les ai évoqués plus haut. La résistance est donc pensée à la fois comme un effet de l'injonction à l'intégration et une tentative pour résoudre les effets dévastateurs de celle-ci.

2. Zebda et La Rumeur

Depuis les années 1980 en France, parallèlement à l'émergence d'une action collective des héritiers de l'immigration (Bouamama, 1993), s'est développée une multitude de groupes musicaux revendicatifs, qui visent à exprimer les dures réalités des quartiers populaires : la précarisation, le chômage, le racisme et les discriminations multiples. Ce phénomène est historiquement daté, il relève donc d'une dynamique sociale inédite. Je considère qu'il s'agit de résistances culturelles, concept utilisé pour signifier une des dispositions des populations dominées à l'encontre de l'injonction à l'intégration, qu'il faut étudier sociologiquement. Cette résistance s'est illustrée notamment dans le hip-hop « hard-core » et par le groupe difficilement classable Zebda.

Pourquoi Zebda ? Ce groupe s'est constitué suite à une expérience unique dans les quartiers populaires de Toulouse. Le groupe s'est formé lors des activités associatives qui visent, dès 1982, à faire participer les jeunes héritiers de l'immigration aux enjeux politiques et sociaux, à travers la pratique artistique. Plus récemment, il a été l'initiateur d'une liste électorale appelée Motivé-e-s, qui a rencontré un certain succès à Toulouse. Il est donc enraciné dans l'expérience des héritiers, et exprime, de manière spécifique, la réalité souvent difficile des quartiers ethnicisés (en ce sens que la « politique

de la ville » a abouti à une concentration des populations immigrées dans certains quartiers populaires). Le choix de ce groupe se justifie par leur capacité d'énoncer l'expérience des jeunes issus de l'immigration.

On observe un phénomène statistique intéressant chez Zebda en dénombrant le nombre de titres consacrés spécifiquement à la question de la mémoire : *L'arène des Rumeurs* (1992) n'en contient pas, *Le bruit et l'odeur* (1995) quatre sur dix-sept, *Essence ordinaire* (1998) quatre sur treize et *Utopie d'occase* (2002) sept sur treize. Plus le temps passe, plus la mémoire devient une thématique importante pour le groupe... Par ailleurs, le groupe n'est pas composé que d'héritiers (les musiciens ne le sont pas), mais les textes sont presque tous écrits par Magyd Cherfi, d'origine algérienne.

Dans le hip-hop « hard-core » français, je retiens une figure emblématique. La Rumeur, groupe de la banlieue parisienne né en 1996, est un nouveau né du hip-hop français et, de par ces textes, insiste plus particulièrement qu'aucun autre groupe sur les questions de mémoire, d'histoire et d'oubli. Le groupe est composé uniquement d'hommes héritiers, d'origine togolaise, antillaise et nord-africaine.

En dépit de leurs différences de style, ces deux groupes énoncent, dans de nombreuses chansons, le passé de l'émigration-immigration et de la colonisation. Cette énonciation est étudiée dans ce texte à travers plusieurs thématiques qui le structurent. On se demande comment les deux groupes abordent tout d'abord les questions de la colonisation, ensuite de l'ambivalence et enfin des ruptures des héritages de l'immigration postcoloniale.

3. La colonisation dans les têtes

L'intuition première de Zebda et de La Rumeur (de manière plus nette pour le dernier) est d'expliquer la situation de l'immigration par le passé colonial. Une réappropriation de la mémoire est revendiquée, à travers la demande d'une reconnaissance mémorielle.

Est-il légitime de parler de résistances à l'injonction à l'intégration ? Ne peut-on pas considérer au contraire que la production musicale des héritiers soit un hymne à l'intégration ? C'est ce que pense Laurent Mucchielli dans ces travaux sur le rap hardcore (Mucchielli, 1999). Selon lui, « *les rappeurs les plus durs ne cessent de revendiquer le droit à l'intégration et la simple application de la devise "Liberté, égalité, fraternité". Ils parlent presque exclusivement français, ils se réfèrent presque exclusivement à la culture française, et lorsqu'ils évoquent la culture africaine c'est essentiellement pour dénoncer l'esclavage des Noirs au nom des principes de 1789. Ainsi, la société française a une nouvelle fois fabriqué des individus qui, même exclus économiquement, même discriminés en raison de la couleur de leur peau, sont profondément socialisés aux valeurs républicaines* ». De cette manière, l'auteur se porte comme un des défenseurs du « modèle français d'intégration », et cherche à rassurer la « culture française » que le discours subversif des banlieues n'est que le produit de la « société française ». Et de faire un parallèle avec le travail de Didier Lapeyronnie sur la mobilisation des jeunes issus de l'immigration maghrébine (Lapeyronnie, 1987). Ce dernier interprète les marches pour l'égalité des années 1983-1985 comme des appels à l'intégration. Cette interprétation me paraît abusive, en ce sens qu'elle confère à un phénomène social une signification qui provient plus des attentes du chercheur que de la réalité du terrain. Il est impossible de revenir de manière exhaustive sur l'analyse du mouvement social issu de l'immigration, mais on peut remarquer que les deux auteurs peuvent être soumis à la critique épistémologique du paradigme de l'intégration telle qu'on l'a formulé dans la première partie : une absence de rupture épistémologique. Il ne s'agit pas d'une critique scientiste qui ne fait que désavouer une analyse sous prétexte qu'il s'agit d'une vision de l'esprit du chercheur. La critique vient du fait que les analyses ancrées dans le paradigme de l'intégration ne rendent pas compte d'une importante partie de la réalité des populations issues de l'immigration postcoloniale. Par exemple l'émergence de mouvements politiques à base confessionnelle, qui n'a pas pu, et ne pouvait

être, prévue par nos chercheurs, du fait de la véritable « foi » envers le modèle intégrationniste dans lequel ce type de mouvement ne peut exister.

Il semble que Mucchielli et Lapeyronnie aient oublié l'histoire coloniale. Benjamin Stora (Stora, 1991, pp. 297-300), historien spécialiste de l'Algérie, ne s'y trompe pas :

> « *La colonisation française en Algérie survit donc à travers ses propres effets, exprimés par les enfants de l'immigration algérienne en France.* (...) *La survivance coloniale accélère ainsi la crise du « modèle français* [d'intégration] » (...). *Depuis les années quatre-vingt, la machine à intégrer* (...) *se bloque.* » Et de poursuivre : « *Aujourd'hui, les enfants d'immigrés d'origine maghrébine entreprennent difficilement ce parcours conflictuel de l'intégration. L'attitude que le jeune « Beur » adopte à l'égard de la nationalité française, nationalité « officielle » attribuée unilatéralement, porte la trace de tout ce passé colonial* ».

Le mouvement issu de l'immigration s'est en effet déclenché suite à la multiplication de meurtres contre des jeunes issus de l'immigration maghrébine. Littéralement, c'était la guerre d'Algérie qui se perpétuait. Celle-ci n'était pas terminée dans les têtes et, de manière consciente ou pas, les marcheurs luttaient contre l'oppression néocoloniale qu'ils subissaient de leur sang. Devant l'inconcevabilité du nationalisme (Sayad, 1994), ils ont donc choisi d'utiliser les moyens légitimes en vue de *réagir (résister) à la logique intégrationniste qui nie l'altérité*. C'est en ce sens que l'on peut interpréter et le mouvement social et une partie de la production symbolique des héritiers de l'immigration postcoloniale. Les deux répondent, chacun à leur manière, à la même injonction.

Le colonialisme en tant qu'idéologie est dénoncé dès les premiers titres de Zebda. La pochette de l'album *L'arène des rumeurs* représente un jeune enfant palestinien arborant avec fierté son keffieh (écharpe palestinienne), et dans cet album, qui soutient la première Intifada, Zebda évoque la tragédie des Kanaks de Nouvelle Calédonie, réminiscence du passé colonial. Contrairement à ce qu'écrit Mucchielli, l'expression des héritiers de l'immigration ne se transmet pas tout le temps à travers la langue française. Ainsi, une chanson de *L'arène*

des rumeurs est entièrement interprétée en *tmazight*, la langue berbère d'Afrique du Nord en général, et de la Kabylie (en Algérie) en particulier. Utiliser le vernaculaire des parents et des ancêtres, dans la logique intégrationniste, est un signe de non-intégration, ce qui ne cadre pas avec les conclusions de Mucchielli. On peut interpréter d'une autre façon ce phénomène (qui ne se réduit pas à une chanson, mais on retrouve dans de nombreux titres des mots ou expressions en arabe ou en berbère), en le situant dans le champ d'un *contre-discours* visant une réappropriation identitaire, qui est niée par l'injonction à l'intégration.

La Rumeur est un des groupes de rap français qui insiste le plus sur l'héritage de la colonisation française, mais il n'est pas le seul, comme l'illustre entre autres le titre « Mental de Viêt-Cong » d'IAM (*Revoir un printemps*, 2003). Le lien entre les deux situations historiques, on l'a vu, mérite d'être souligné, et par une sorte d'intuition visant à expliquer la réalité présente en recourant à l'histoire coloniale, La Rumeur consacre de nombreux vers dans ses chansons. Dans l'album *Le bavar et le paria* (1999), le titre de la chanson « Champs de cannes à Paname » est en lui-même très évocateur. Un des rappeurs est d'origine antillaise, et il n'hésite à faire la comparaison : « *Les Antilles furent piétinées, maintenant c'est ici que je m'esquinte* ». Une sorte de constatation tragique émerge, teintée d'un sentiment d'impuissance face aux soubresauts de l'histoire : « *J'ai le vague à l'âme, parole de descendant de coupeur de canne, À qui t'as violé les femmes et pillé les âmes* ».

L'injonction à l'intégration est exprimée à travers le registre de la dénonciation dans une chanson très écoutée de La Rumeur : « On m'a demandé d'oublier » (dans l'album *Le franc-tireur*, 1998). Le titre réfère à la sommation de la pensée d'État (au sens où Sayad l'entend) d'oublier le passé des origines. Le « on » représente la société française, ou plutôt ses classes dirigeantes. Le refrain, sur une musique sombre assez répétitive, est cinglant : « *L'infamie perce et laisse des trous/ L'infamie perce et laisse des trous/ Faudrait-il garder la mémoire à genou/ L'infamie perce et laisse des trous/ L'infamie perce et laisse des trous/ Faudrait-il encaisser*

encore les coups ». Cette infamie qui veut faire oublier le passé des origines a un intérêt à cette occultation, car ce passé est fait de « *blessures sanglantes* ».

La première occultation est celle de la période de la colonisation. Le groupe dénonce le silence qui entoure « *les années de saignées/ Le mépris planifié/ A tour de bras renouvelé/ Les carnages organisés* ». Ils font référence à la difficile prise de parole en France sur des crimes coloniaux, du fait du sentiment de culpabilité qui traverse la société française. Ils évoquent ensuite l'occultation du rôle des ex-colonisés devenus immigrés dans l'histoire de France : « *On m'a demandé d'oublier/ Ces rayons de gloire qu'a pu garder une nation/ En nous expédiant au charbon/ Des années après l'industrie te perfore les poumons/ S'ils n'ont pas déjà tâté les balles au front/ En première ligne de chair à canon* ».

Mais les groupes remontent plus loin dans le temps, à l'époque des colonies durant laquelle des milliers de tirailleurs d'Afrique ont été aux premières lignes de front pendant les deux guerres mondiales. Zebda, dans « Le bruit et l'odeur » (dans l'album du même nom, 1995), va dans le même sens : « *On peut mourir au front/ Et faire toutes les guerres/ Et beau défendre un si joli drapeau/ Il en faut toujours plus/ Pourtant y a un hommage à faire/ A ceux tombés à Monté Cassino*[1] ». C'est la réhabilitation de leur mémoire occultée qui est demandée. La suite du couplet aborde les massacres qu'a connus l'immigration algérienne en France, et notamment celui du 17 octobre 1961[2] : « *De pogromes en plein Paris, de rafles à la benne/ Et ce 17 Octobre 61 qui croupit au fond de la Seine* ». La pensée d'État vise à occulter cette période sombre de l'histoire, et le groupe veut contribuer à mettre une lumière aveuglante dessus. La chanson ravive les blessures commises par certains hommes politiques de France : « *On*

1. Bataille faisant suite au débarquement de Provence, en novembre 1942, de milliers de soldats venant des colonies françaises.
2. Le 17 octobre 1961 des milliers d'Algériens — hommes, femmes et enfants — manifestent pacifiquement à l'appel du Front de Libération Nationale algérien, dans les rues de Paris, contre le couvre-feu imposé par le préfet de police, Maurice Papon, et le gouvernement. La manifestation est férocement réprimée : 11000 manifestants sont arrêtés, parqués dans des stades, emmenés dans des sous-sols, battus, torturés, certains sont assassinés et jetés dans la Seine.

m'a demandé d'oublier/ La crasse de cervelle au détour/ De plus d'un de leurs discours/ Où "le bruit et l'odeur" émanent en vapeur/ De nos races moribondes/ Où Marianne ne peut recueillir toute la misère du monde/ Quand sa main droite affame le sud et l'assiste à creuser sa propre tombe ».

Le « bruit et l'odeur », titre d'un album de Zebda et d'une chanson, rappelle les propos racistes de Jacques Chirac : « *Comment voulez-vous que le travailleur français qui travaille avec sa femme et qui ensemble gagnent environ 15000 FF et qui voit sur le palier à côté de son HLM entassée, une famille avec un père de famille, trois ou quatre épouses et une vingtaine de gosses et qui gagne 50000FF de prestations sociales sans naturellement travailler. Si vous ajoutez à cela le bruit et l'odeur, eh bien le travailleur français sur le palier, il devient fou. Et ce n'est pas être raciste que de dire cela. Nous n'avons plus les moyens d'honorer le regroupement familial et il faut enfin ouvrir le débat qui s'impose dans notre pays qui est un vrai débat moral pour savoir si il est naturel que les étrangers puissent bénéficier au même titre que les Français d'une solidarité nationale à laquelle ils ne participent pas puisqu'ils ne payent pas d'impôts.* » Pour Zebda et La Rumeur, cette expression symbolise tout le déni stigmatisant l'immigration, éternel bouc émissaire. La gauche n'est pas épargnée à travers les propos de Michel Rocard qui a affirmé que « *la France ne pouvait accueillir la misère du monde* ». Face à cette injure faite aux immigrés, Zebda dans « Le bruit et l'odeur » insiste sur le bruit, non pas celui des couloirs d'escalier et des halls d'immeubles, mais celui des marteaux piqueurs, qui ont fait siffler nombre d'oreilles d'immigrés. Le texte prend la parole de ce travailleur présumé sans parole : « *J'en ai bavé de la peur que j'ai lu dans les yeux/ De ceux qui ont trois fois rien et qui le croyaient précieux/ Quand j'ai compris la loi, j'ai compris ma défaite/ Intégrez-vous disait-elle, c'était chose faite/ Le bruit et l'odeur/ Le bruit et l'odeur/ Le bruit du marteau-piqueur* ». La Rumeur continue sur les politiques de l'immigration des gouvernements successifs, et en particulier « *Les charters et autres cercueils volants convoyés* », qui transportent à leur bord des « non-nationaux » en situation irrégulière. Ces politiques ne sont que des « *gages*

filés aux idées du parti d'un borgne en sueur », c'est-à-dire à Jean-Marie Le Pen et au Front National.

La fin de « On m'a demandé d'oublier » ose une comparaison saisissante entre la violence de la situation coloniale et celle de l'immigration aujourd'hui. Les « *chasses ouvertes/ Aux nègres et bougnoules offertes/ Aux treillis vert-kaki de paras crachant le feu* » évoquent les batailles des paramilitaires, détenant les pleins pouvoirs à partir de 1956 en Algérie. L'expérience des assassinats de jeunes issus de l'immigration ne semble pas très éloignée : « *On m'a demandé d'oublier/ Les fracas de ces voltigeurs/ Et ces balles policières en plein cœur/ Puis le sursis/ Accordé à la volaille criminelle en habit* ». En effet, la plupart des affaires de « bavures » policières se terminent par un sursis ou non-lieu. Il existe une véritable impunité à leur égard, ce qui amène La Rumeur à penser que la vie d'un immigré ou d'un de ses enfants d'aujourd'hui ne vaut pas plus que celle de l'indigène d'hier. Les pratiques répressives de la colonisation ont du mal à disparaître. Enfin, dans *L'ombre sur la mesure* (2003), La Rumeur évoque le 1er novembre 1954, date de l'insurrection indépendantiste en Algérie, à travers un hommage de ce « Premier matin de novembre ».

La mémoire de la colonisation est on ne peut plus ambivalente. Il est rare que des héritiers posent des questions à leurs parents sur ce qu'ils ont fait durant cette période trouble. Mais cette chape de plomb est renversée par la logique de reconnaissance mémorielle présente dans les textes des deux groupes, ce qui constitue une brèche dans le sarcophage de l'ambivalence de la mémoire de l'immigration.

4. Une ambivalence positivée

On a vu que la mémoire de l'immigration était marquée par l'ambivalence en tant que caractéristique des productions symboliques des populations dominées. Il est intéressant d'étudier comment les deux groupes y font face : par la

« positivisation » de l'ambivalence (peut-on se permettre le néologisme « désambivalencer » ?) et par l'humour.

On retrouve l'ambivalence de la condition postcoloniale exprimée dans la chanson « Je suis » de Zebda (dans *Essence ordinaire*, 1998). Chaque strophe correspond à une opposition entre deux termes en apparence inconciliables : eau/ feu, chute/ envol, fait divers/ fable, rire/ colère, ciel/ terre, etc. Selon le modèle suivant : « *Je suis le feu et l'eau tout à la fois/ Même si le feu brûle et même si l'eau noie/Tout ça est bien en moi/ Et c'est moi/ Je suis* ». Cette ambivalence est constitutive de l'identité dominée, et l'objectif est de la surmonter. Elle est constitutive de l'expérience vécue, en ce sens que chaque relation sociale avec autrui rappelle une différence culturelle qui perce le mythe de l'intégration. Zebda l'exprime de manière forte : « *Je suis pas né le jour de ma naissance/ Je suis né lorsque j'ai compris ma différence* ». L'existence est réduite au regard de l'autre, ce qui marque une expérience d'aliénation, puisque la définition de soi-même n'est pas autonome, mais elle dépend de la catégorisation dominante, ici par le terme « Arabe » ou « Maghrébin ». L'aliénation débouche inévitablement sur une souffrance à la fois du corps et de l'esprit, qui rappelle l'individu à l'ordre de ses origines.

Une solution (parce qu'il faut en trouver une pour alléger la souffrance) réside dans le fait d'assumer l'ambivalence en affirmant de manière solennelle, aussi simple que radicale : « Je suis ». Le geste de l'affirmation identitaire semble être une conséquence de l'injonction à l'intégration. Si, dans un premier temps, celle-ci « *perce des trous* » dans la mémoire, un sursaut s'opère ; dans un second temps, à travers notamment une recherche identitaire. Cette dernière suppose l'affirmation d'un « moi » qui est nié par l'injonction. C'est en ce sens que l'on peut interpréter le « Je suis », mais aussi le fait qu'un des plus grands groupes de rap français se nomme IAM : « Je suis » en anglais (utiliser une autre langue que la langue dominante étant une autre manière de revendiquer son identité autre). Le refrain de « Je suis » est la clé de voûte du discours qui tente de surmonter l'ambivalence : « *Moi la vie ne m'a pas donné raison/ Mais je suis l'antidote à son poison/ Tout ça est bien en moi (X3)/ Et c'est moi/ Je suis mais ça ira/*

Je suis mais ça ira/ Je suis mais ça ira/Je suis mais ça ira ». Les trois derniers vers, répétitifs, résument de manière saisissante le parcours accompli : affirmation identitaire, teintée d'une certaine mélancolie, plus ou moins résignée, mais qui permet d'affronter l'ambivalence d'une expérience meurtrie.

Dans « Champs de cannes à Paname » de La Rumeur, cette affirmation se veut encore plus revendicative : « *L'épiderme terne qu'on m'a donné, je l'assume et je t'ai pas sonné/ Donc viens pas me sonner tes conneries aux oreilles/ Comme quoi l'intégration passe par nos quartiers qu'on balaye* ». La couleur de la peau, qui est le sujet par excellence de toutes les discriminations, est assumée en retournant l'ambivalence qu'elle évoque néanmoins, en vue de la positiver.

Une autre solution réside dans une relativisation de la violence subie. Autrement dit va s'opérer une euphémisation de l'exclusion économique et politique, des conditions de vie difficiles et des discriminations, en allant parfois recourir à l'humour pour exorciser le racisme vécu. Ceci se traduit par un retour en enfance, souvent considéré comme une époque où il faisait bon vivre, où les liens communautaires et surtout familiaux étaient des remèdes aux différentes difficultés rencontrées par les jeunes héritiers et héritières de l'immigration postcoloniale.

La chanson « Du soleil à la toque » de Zebda (dans *Utopie d'occase*, 2002) illustre ce type de retour. Le groupe retrace le parcours de nombreuses familles immigrées venues en France. Elles ont investi les bidonvilles construits dans l'urgence à la périphérie des villes : « *On vivait y'a pas si longtemps/ Comme des Indiens/ Dans des cases que nos parents/ Ont construit de leurs mains* ». On pourrait attendre de leur part une sorte de misérabilisme visant à dénoncer l'exclusion qui se fait spatiale, mais ce n'est pas le cas puisqu'il verse une goutte d'humour pour panser les blessures du passé : « *On vivait y'a pas si longtemps/ Dans des baraques en bois/ Je crois bien que c'était pas/ Ma cabane au Canada* ». Les familles immigrées, qui décidément s'entêtent à rester sur le territoire de France, commencent à consolider leurs habitations : « *On vivait y'a pas si longtemps dans des cabanes en fer/ Et si*

c'était pas le paradis, c'était pas l'enfer ». Ce n'était ni un éden transformé en mythe de l'innocence et de la misère par une instrumentalisation de la mémoire, ni un enfer où il était impossible d'entrevoir un ou deux rayons d'espoir. Les familles, ballottées au gré des politiques publiques de logement, sont convaincues de vivre dans des cités flambant neuves, en fait construites à la hâte pour héberger tous ces ouvriers dont la France en reconstruction avait tant besoin. Une chance inouïe pour ces prolétaires avides de profiter de tout le confort offert par la société de consommation : « *Ils avaient construit la cité/ Ce paradis qu'on devait habiter* ». Mais la désillusion ne tarde pas à venir : « *Mais à peine arrivé, nous on a refait les couleurs/ Ça n'a pas plu aux blaireaux, ça n'a pas plu et dans l'heure/ On a vu se pointer quelques valeurs/ C'étaient vingt et un flics et un éducateur/ Qui nous on dit "c'est pas votre maison"/ Pas votre maison non non non/ Pas votre maison/ Mais nous on avait déjà tombé la cloison* ».

Cette relativisation ne consiste pas à nier une réalité du racisme des « *blaireaux* », elle cherche justement à l'assumer pour mieux la surmonter, et passer à autre chose. Et c'est en ce sens qu'il faut comprendre la tombée de la cloison, il s'agit d'une métaphore visant au dépassement des clôtures identitaires imposées entre les êtres humains. Finalement, dans la cité stigmatisée, tout n'était pas morose, comme l'indique le refrain : « *Y'avait du soleil et du soleil/ Y'en avait dans ma chemise/ Y'en avait à l'époque du soleil à la toque/ Et la vie n'était pas grise* »…

On retrouve une plus forte dose d'humour dans « Je crois que ça ne va pas être possible » (*Essence ordinaire*, 1998), dans laquelle Zebda fait intervenir Dieudonné, un humoriste de France, d'origine camerounaise. Cette chanson exprime la colère des héritiers de l'immigration postcoloniale à qui l'on refuse l'accès à certains lieux publics, comme les boîtes de nuit : « *Je vous fais un topo sur l'accueil/ A l'entrée des boites/* [Dieudonné :]*"Veuillez entrer monsieur, votre présence nous flatte"/ Non je plaisante, car ça se passe pas ainsi/ Devant les boites, moi je suis toujours à la merci/ D'un imbécile à qui je sers de cible et qui me dit :/ Je crois que ça va pas être*

possible/ Pas être possible, pas être possible ». La discrimination au logement est évoquée de manière tout aussi humoristique : « *Vas-y Dieudo, fais leur le proprio/ "C'est un honneur pour moi, je vais vous montrer le patio"/ Non, je plaisante car ça s'est pas passé ainsi/ Quand il m'a vu, j'ai vu que tout s'est obscurci/ A-t-il senti que je ne lisais pas la bible et il m'a dit : / Je crois que ça va pas être possible* ». On observe une teinte de résignation face aux obstacles posés devant eux sur le parcours de la réussite sociale : « *Mais ce putain de bonheur n'est jamais dans le pré/ J'ai appelé "le bon sens près de chez vous" pour un prêt/ Mais les banques, c'est les banques !/ Comment vous dire..., eh bien, les mots me manquent* ». Si l'accumulation des discriminations est bien sûr difficile à vivre, le texte appelle à aller au-delà de la première réaction. Le groupe y réussit en terminant par un retournement total de la situation dominant-dominé : « *Et je sais tous les noms d'oiseaux dont on nous traite/ Et un jour je sais bien que c'est nous qu'on fera la fête/ A tous ces gens qui vivent dans les autres sphères/ Je vais les inviter à mon joyeux anniversaire (...)/Et à toutes ces taches qui vous jugent à la figure/ Je leur ferai une justice avec mes chaussures/ Quand ils voudront sortir, là ! ce sera terrible/ Je leur dirai/ Je crois que ça va pas être possible* ». Ils prennent revanche sur toutes les injustices passées, non en excluant ce qui auparavant excluait, mais en les incluant dans leur réalité, pour qu'ils vivent la vie de la cité.

Pour La Rumeur aussi, il lui faut aller au-delà de la dénonciation, il lui faut pouvoir la supporter. Dans « L'ombre sur la mesure » (de l'album du même nom, 2003), la haine doit être dépassée : « *Au crépuscule d'une bavure, / Je murmurais la haine, / Enclavée dans les zup en région parisienne. / L'amour comme rempart à la dérive, / Au registre de ces âmes charitables, plutôt naïves, se perd, / Donne à ma palabre son caractère* ». Comme dans le blues des Noirs des États-unis, l'humour est un rempart contre la négation de soi : « *Crois moi, pour qu'on en rigole de joie sous ces lampadaires/ Qui éclairent la misère et si j'exagère, / L'obscurité la plus dense n'est jamais loin de la lumière la plus vive* ». Ce dernier vers résume bien l'effort à entreprendre pour les héritiers de

l'immigration postcoloniale : trouver son chemin entre lumière et obscurité, entre les deux termes d'une ambivalence positivée.

5. Des ruptures comblées ?

On a vu que les ruptures de la mémoire collective des héritiers s'inscrivent au sein de la famille, entre parents et enfants, et entre enfants, ainsi qu'entre la France et le pays d'origine. Analyser comment Zebda et La Rumeur répondent à ces ruptures revient à étudier leur rapport à la famille immigrée et avec le « bled », c'est-à-dire le pays d'origine des parents.

La famille est souvent perçue comme un des rares lieux-refuges au sein duquel toute la violence de l'extérieur est en quelque sorte mise entre parenthèses. Dans « Champs de cannes à Paname », le fait d'avoir un entre-soi familial est véritablement une chance pour les rappeurs : « *Pourtant souvent je me dis chanceux,/ Rares sont ceux qui peuvent prétendre/ avoir de vrais proches autour d'eux,/ Une famille et des amis ça compte,/ c'est toujours eux qui me relèvent quand je tombe,/ qui me guident quand je me trompe,/ quand je m'écarte des sentiers battus,/ quand ça trotte dans ma tête,/ quand parmi toutes ces cloisons, je me sens perdu* ». En quelque sorte ils se réfugient derrière la cloison réconfortante de la famille, pour échapper aux cloisons identitaires que forge la société.

La famille chez Zebda, mêlée à la vie trépidante du quartier, est aussi un lieu pour lequel le groupe exprime une certaine nostalgie. L'émouvante chanson « Ça… la famille » (*Utopie d'occase*) est un hymne à la joie de tous les protagonistes de l'immigration : « *on n'était pas deux mais peut-être un million/ autant que de vermicelles dans le bouillon/ mettez tout ça dans une cocotte en papier/ ça vous fait une idée de c'qu'était le quartier* ». Le foyer familial est synonyme de chaleur humaine, lieu de convivialité, même dans la pauvreté : « *C'est pas d'hier/ y'a toujours eu dans mon*

assiette 3 cuillères/ c'était des bouches/ pleines de dents pas pleines de bonnes manières ». Contrairement au misérabilisme qui dépeint les quartiers populaires comme des zones où s'impose l'absence de toute vie sociale, Zebda dessine le paysage d'un foisonnement où se croisent (dans « Ma rue », *Le bruit et l'odeur*) « *Des espagnols qui n'osaient pas montrer/ Qu'ils étaient de vieux réfugiés* », « *Des français qui n'avaient pas de chance* »..., « *Des portugais fiers comme/ Les geôliers de la misère* », « *Les mamans qui s'égosillent* », « *Les condés* [policiers] *qui nous quadrillent* », « *L'Afrique et son mea-culpa* », « *Tous les ouvriers de la terre* », « *Des caravanes comme/ Des chariots de la colère* », etc. La rue est le premier lieu de socialisation, et incarne une véritable famille pour Zebda : « *Une rue qui n'était pas les Beaux Arts/ Où Muhammad Ali a mis k.o Mozart/ Où la friture est à l'ami Schubert/ Ce que "T'es mort" est au Petit Robert* » (« Né dans la rue », *Essence ordinaire*). Les références ne sont pas celles de la culture dominante, mais elles n'en constituent pas moins les fondements d'un ancrage sur le territoire français, affirmé avec force dans « On est chez nous » (*Essence ordinaire*) et « J'y suis, j'y reste ! » (*Utopie d'occase*).

Sur ce tableau général concernant la famille, qu'en est-il des figures du père et de la mère ? Chez La Rumeur, on a une vision du père radicalement en opposition avec la perception dominante du père de famille immigrée, ayant toujours baissé la tête face aux discriminations et injustices qu'il a subies. Dans l'album *Le franc tireur*, le titre « Plus que ça à faire » renvoie l'image d'un père forgé par une conscience politique : « *Mon père le sait debout ou couché/ ses crachats t'atteignent en plein front/ Le poing levé ou les bras baissés/ Son vent sec te gifle la face du même affront* ». Il est réhabilité après des décennies de déni (« *Au registre de leurs grands amis Mohamed reste proscrit/ On le tient au plus bas/ Il balaie les trottoirs de l'état civil sous la croix* »), ce qui rentre dans le cadre de ce qu'on a appelé une reconnaissance mémorielle.

L'image du père chez Zebda est moins « réhabilitante ». Dans « Oualalaradime » (*Essence ordinaire*), on est face au rôle du père-sanction : « *Mon père qu'était dans le bâtiment/ Me faisait part de ses sentiments/ Y avait plus qu'à regarder*

comment/ Quand je sortais de chez moi, le matin/ Je faisais croire à tous les copains/ Que pour me marave [frapper], *y z'étaient vingt* ». Ce titre correspond à une sorte de confession d'un jeune héritier qui ne cesse de mentir et se faire prendre dans les logiques de délinquance. Le père devient alors le garde-fou d'une jeunesse en déroute. Dans « Mon père m'a dit » (*Le bruit et l'odeur*), le chanteur Magyd Cherfi chante les regrets d'un jeune prisonnier pris de manière puérile pour un braquage de banque « *de trop* ». Le père vient lui rappeler qui il est dès les premiers vers : « *Mon père m'a dit : Espèce de voyou/ Chez nous un homme, ça meurt debout/ Il a fait parler la foudre, / Et la foudre a parlé* ». Donc on a toujours chez Zebda un père décrit comme un garde-fou contre toutes les tentations de délinquance entre autres. Dans « Sheitan » (« diable » en arabe, *Utopie d'occase*), qui traduit l'expérience du « mauvais garçon », les premières paroles sont introduites par un court dialogue entre le père et son fils. En arabe, le premier lui demande de partir du foyer familial, à cause du comportement du second, qui accepte l'affront. La représentation du père est aussi empreinte de dureté.

Mais il garde la fonction d'une sorte de phare éloigné, et si proche à la fois, qui éclaire par intermittence (il n'est pas souvent à la maison) l'expérience des enfants — le titre « Y'a le bonhomme derrière » le suggère — comme une sentinelle qui vous remémore le passé des origines, ou une ombre qui rappelle à l'ordre.

La figure de la mère est quasiment absente des textes de La Rumeur en ma possession, on se contentera donc de ceux de Zebda. Il s'y dégage l'image d'une mère attentionnée, refuge protecteur, toujours présente en cas de situation difficile : « *La main de ma mère était là en cas de doute/ Comme un parapluie qui te protège des gouttes/ De pluie, et j'ose même dire du mauvais temps/ On avait rien, on était content.* » (« Le petit Robert », *Essence ordinaire*). Elle a joué un rôle important dans la prise de conscience de l'enfant de la nécessité de l'instruction. En effet, contrairement à l'idée largement répandue de parents déconsidérant l'école comme lieu de mobilité sociale, les parents d'origine immigrée et populaire consacrent beaucoup d'espoir en elle, quitte à être

vite désillusionnés. Toujours dans « Le petit Robert », éloge du savoir, la mère est un élément déclencheur : « *Et j'ai laissé mes potes à la salle de muscu/ Ma mère m'a jeté un bouquin sur la table/ Un gros machin qui rentrait pas dans mon cartable/ C'est tous ces mots qui ont allumé la lumière/ Et spéciale dédicace au petit Robert.* » Zebda lui reconnaît une immense dette, et elle lui sert de boussole dans l'action quotidienne : « *C'est pour ma mère que je fais pas de manière* » (« Y'a le bonhomme derrière »).

Dans « Le plus beau » (*Utopie d'occase*), il s'agit d'un hommage émouvant à ce protagoniste de l'immigration qu'on oublie trop souvent : « *J'étais pour elle ce qu'il y a de plus cher/ comme vous dites la chair de sa chair/ son thé à la menthe, son Carambar/ de l'or en barre* ». Actrice anonyme, Zebda rappelle son importance : « *Et moi je dis qu'on a beau être un sumo/ on peut tout vaincre mais pour trouver les mots/ les mots qui vous font décrocher la lune/ il en faut qu'une* »...

La rupture entre générations d'enfants, c'est-à-dire entre ceux des années 1980 et ceux des années 1990, ne semble pas être abordée. Pour ce qui concerne Zebda, il faut remarquer que le groupe fait partie de la génération de la Marche pour l'égalité de 1983, laquelle n'a pas transmis, en règle générale, son expérience. Mais le fait même de l'existence de Zebda est une réponse à cette fracture puisque la chanson est un vecteur de transmission. Cependant, on note une véritable incompréhension vis-à-vis de la nouvelle génération, comme l'illustre un autre groupe, IAM, dans le titre « Petit frère » (*L'école du micro d'argent*, 1998), où celui-ci, mené par l'appât du gain, se lance de manière de plus en plus précoce dans les trafics en tout genre et dans la violence, afin de conserver une réputation dans le quartier. De là un ton assez moralisateur : « *Petit frère veut grandir trop vite/ Mais il a oublié que rien ne sert de courir/ Petit frère* », qui dénote l'incompréhension.

La dernière rupture identifiée est spatiale, entre le pays d'origine des parents (et son histoire, ses mythes, croyances et espérances) et la France terre d'accueil. Chez Zebda, la rupture semble consommée. En effet, le groupe ressent la nécessité, légitime, d'affirmer « On est chez nous » (*Essence ordinaire*)

en opposition au discours xénophobe qui remet en cause leur présence sur le territoire français. Peut être par un système de vases communicants, le discours sur le pays d'origine est réduit à la portion congrue. Il n'y a aucun titre consacré spécifiquement à ce thème. Dans « L'erreur est humaine » (*Utopie d'occase*), le groupe ne fait qu'une évocation : « *Mon peuple à moi, a bien plus de mille ans/ Mon nom a pas pris une ride/ Il a sa trace gravée dans les pyramides.* » L'attitude de Zebda se résume bien à travers ces quelques vers de « J'y suis, j'y reste ! » : « *Ils ont pleuré mais des années durant/ D'être oranais mais plus jamais d'Oran/ Ils veulent pas oublier/ Qu'y z'étaient pas les premiers/ Et c'est depuis longtemps/ Qu'y sont là et pourtant/ Ils pleurent mais moi je reste/ Et je le dis sans conteste/ J'y suis j'y reste/ J'y suis j'y reste* ». Le « ils » se réfèrent aux parents (qui sont Africains mais plus jamais d'Afrique), le groupe a donc une posture différente de la leur. Le pays d'origine ne sombre pas dans l'oubli, mais au lieu des larmes, ils scandent leur ancrage en France.

A ce niveau, La Rumeur se distingue de manière remarquable. On a montré comment le groupe insiste sur la période de la colonisation, ce qui montre une conscience historique et une volonté de comprendre la réalité d'aujourd'hui en se plongeant dans les oubliettes du passé, et donc en revenant sur l'histoire du pays d'origine. Le « bled » est abordé à travers le voyage du retour que font la plupart des héritiers de l'immigration, pendant la période de vacances. Mais ce retour est empreint de souffrances, déchirure entre deux pensées d'État qui stigmatisent l'hérétique de l'ordre national (Sayad, 1999). Dans l'album *Le bavar et le paria*, le titre « Pas de vacances » raconte l'impossibilité pour nombre de banlieusards de se permettre (financièrement) de prendre des vacances. Ainsi, le « bled » est élevé au rang de terre promise, une sorte de mythe estival où toute la violence serait neutralisée pour quelques semaines de répit : « *Ma préférence n'est pas de rester là/ Ce que je vois, les nerfs qui montent et que le bled m'appelle/ La ligne grésille beaucoup trop/ Pas moyen de se faire la belle, pas moyen de se faire la belle...* ». Mais ce rêve est compromis par les réalités matérielles.

Dans *Le poisson d'avril* (1997), le texte de « Blessé dans mon ego » fait le récit du retour qui est devenu possible en prenant un « *aller Paris Togo* ». Une grande désillusion s'ensuit : « *Devant les cle-ons* [« oncles » en verlan] *du bled, devant la famille, / Pas d'hip hop machin, pas de pantalon aux chevilles* ». Le chanteur constate un décalage en termes de valeurs, lui qui considère le travail d'artiste comme un véritable engagement politique, et il se rend compte que les valeurs marchandes du système capitaliste ont triomphé au Togo : « *Mieux vaut se taire, faire ses affaires, prendre son blé, / Faire péter les diplômes ou se dépenser en faculté. / C'est comme ça, là bas le pe-ra* [rap en verlan] *ça veut dire quoi ?* ». De là une critique acerbe de la « *Torpeur unanime pour un putain de régime* » et la dénonciation d'une situation inacceptable pour le pays : « *Car je suis un métèque, ça oui, mais je ne viens pas d'Italie/ Mais d'une ex-colonie aujourd'hui sous dictature* ».

Le retour n'est donc le moment de retrouver un paradis perdu mais, au contraire, rallume les souffrances de la condition d'immigré, qui n'a sa place ni ici ni là-bas : « *Un statut de paria ici, d'intrus en canceva* [« vacances » en verlan] *au bled, / Une culture dissoute et corrompue de A à Z* ». Autrement dit, « *Ni citoyen, ni étranger, ni vraiment du côté du Même, ni totalement du côté de l'Autre, il* [l'immigré] *se situe en ce lieu « bâtard » dont parle aussi Platon, la frontière entre l'être et le non-être social. Déplacé, au sens d'incongru et d'importun, il suscite l'embarras* » (Bourdieu, préface de Sayad, 1999, p. 12). L'immigré, comme son enfant, ne trouve sa place nulle part, d'où la difficulté de s'identifier à une pensée d'État : « *Chez moi, tout de même, avec l'adjectif franco/ Un *** de terme en trop qui me blesse droit dans mon ego* ». Le retour est donc l'occasion de raviver la blessure de l'émigration et une secousse dans la construction de l'individu : « *L'expatrié du coin te parle/ Et quoi de neuf cousin ? A l'heure où trop de *** jouent la carte de l'assimilation/ Ici ou là, le même schéma, le même statu quo/ Perdu le cul entre deux chaises/ Seul face à mon ego* ». Finalement chez La Rumeur, la rupture avec le pays d'origine est surmontée par le voyage du retour, mais il débouche sur la

désillusion consécutive à la déchéance du mythe paradisiaque du « bled » à retrouver, au prix d'une solitude toujours plus aggravée.

Pour conclure, on peut résumer brièvement les résultats de l'étude des textes de Zebda et de La Rumeur, en rapport avec les obstacles à la construction de la mémoire collective de l'immigration. Tout d'abord, il semble que l'ambivalence constitutive de l'expérience de l'émigration-immigration soit surmontée, de plusieurs manières : 1) par le registre de la contestation et de la volonté d'une reconnaissance mémorielle ; 2) par le fait d'assumer l'ambivalence à travers une affirmation identitaire, par le « Je suis » ; 3) par le recours à l'humour.

Ensuite, la réponse aux ruptures paraît moins nette. Si la famille en général est un lieu refuge, la coupure entre parents et enfants est en partie confrontée, mais parfois confortée, le père restant toujours une figure problématique, telle une ombre insaisissable. Celle de la mère par contre est réhabilitée, en lui conférant une valeur de protection. La fracture entre les générations d'enfants est très peu abordée, mais on sent quand même une incompréhension, un décalage entre elles. La frontière entre le pays d'origine et la France est pour Zebda confortée, alors que La Rumeur a entrepris le voyage du retour, au risque de déboucher sur la désillusion.

Enfin, on se rend compte de la difficulté pour ces artistes de traiter de la problématique de la mémoire tant les blessures sont vives. De là une certaine mélancolie, en lien avec un besoin d'utopie tant chez Zebda : « *Me voilà condamné/ Pour quelques paires d'années/ À ne plus savoir pour quelles raisons/ À peine qu'on est né/ Nous voilà destinés/ À compter les jours plus que de raison* » (« Mon père m'a dit », *Le bruit et l'odeur*), que chez La Rumeur : « *Dans nos quartiers qui forment les poubelles de la France,/ Y'a plus d'une plaie à panser, plus d'une tête y ont déjà pensé,/ Et comme y'a toujours rien pour compenser* » (« Le marché noir », *Le bavar et le paria*).

CONCLUSION

Pour comprendre les choix méthodologiques et théoriques de tout discours scientifique, il faut rendre compte de la philosophie politique et morale qui est plus ou moins implicite dans l'analyse. Il est nécessaire de mettre à jour ces dimensions philosophiques et morales, en tant que composantes de la réflexivité sociologique, en permettant de mieux délimiter le domaine de validité des énoncés scientifiques produits, afin de donner des gages de rigueur scientifique au lecteur ou à la lectrice, qui pourront situer l'analyse dans le champ de la recherche et juger de son degré de scientificité. Il est impossible au stade de ma réflexion d'énoncer une philosophie politique totale et aboutie. Cette conclusion vise simplement à jeter des pistes de réflexion pour soutenir une perspective anti-intégrationniste de la sociologie de l'immigration.

Bon nombre de problématiques rencontrées par les héritiers et héritières de l'immigration postcoloniale en France sont voisines de celles qui ont secoué les rangs des *Postcolonial Studies*[1]. L'ouvrage d'Edward W. Saïd publié en 1979, *Orientalism*, est considéré comme l'œuvre inaugurale des *Postcolonial Studies*, puisqu'il déclenche une véritable révolution scientifique (au sens de Thomas Kuhn) dans le champ des études littéraires. L'objectif de Saïd était de déceler l'orientalisme dans les grands classiques de la littérature britannique. Ainsi les œuvres de Conrad, Kipling, Austen, etc., ont été redécouvertes sous un nouveau jour, à travers le regard des ex-colonisés, des ex-« impérialisés », dans l'optique d'une

1. Pour une introduction aux *Postcolonial Studies*, voir Ashcroft, Griffiths et Tiffin (1995), et Gilbert (1997).

dénonciation de l'*impérialisme culturel* qui a servi de légitimation à l'entreprise de colonisation. Cette perspective reste en continuité avec les œuvres pionnières de l'historien marocain Abdallah Laroui qui a réussi à « décoloniser » l'histoire du Maghreb, chez Frantz Fanon dans sa lutte anti-impérialiste, etc. Partie du champ de la littérature et de l'histoire, la critique postcolonialiste[1], ou anti-impérialiste, s'est propagée au sein de toutes les sciences sociales de l'histoire à la sociologie. Elle s'est développée pendant, mais surtout après les décolonisations, en lien étroit avec les luttes contre le joug colonial et néo-colonial. Le champ de la connaissance entrait donc en ligne de compte dans la lutte politique et, plus, une fois les victoires politiques obtenues suite aux indépendances, la question de l'aliénation culturelle des ex-colonisés a pris une importance considérable, d'autant plus que les anciennes colonies vivent pour la plupart sous le contrôle dictatorial des bourgeoisies locales, anciennes élites indigènes.

Les *Postcolonial Studies* se veulent donc très critiques du nationalisme des pays ex-colonisés tel qu'il s'est développé au détriment des peuples, ce qui a amené un certain nombre de chercheurs (il s'agit d'un mouvement largement universitaire) à entamer une réflexion pour comprendre pourquoi ces pays en sont arrivés là. On peut identifier la généalogie de cette préoccupation dans l'œuvre quasi-prophétique de Fanon, *Les damnés de la Terre* (2002), qui prévoyait les dérives autoritaires des nationalistes bourgeois, et dont on retrouve un prolongement stimulant dans *Culture et impérialisme* de Saïd (2000). Les deux auteurs reviennent sur le rapport colonial et sur la condition du colonisé dans cette relation de domination. Il est inutile de revenir sur la profonde souffrance et l'humiliation de la colonisation (faite de déshumanisation, d'infériorisation, de massacres, etc.), mais on peut s'interroger sur les moyens dont disposaient les colonisés pour s'affranchir du joug colonial. Comme le rappelait de manière simple Albert Memmi, le colonisé produit deux réponses au rapport

1. Des débats portent sur la pertinence de l'usage du terme Postcolonial. On préfèrera le terme anti-impérialiste.

colonisé : l'assimilation ou la révolte. Il existait des anti-colonialistes assimilationnistes, tels que l'ivoirien Léopold Senghor, l'algérien Farhat Abbas, l'égyptien Saad Zaghloul, l'irakien Nuri as-Saïd, le libanais Bishara Al-Khoury, et même le vietnamien Hô Chi Minh. Pour eux, « *la solution était de s'occidentaliser* » (*Ibid.*, p. 283), et ils ont cru que le colonialisme pouvait être supprimé avec les colonisateurs. Leur discours en métropole n'a pas trouvé d'écho, et la plupart, qui sont devenus des chefs révolutionnaires, ont vu disparaître sous leurs yeux le mythe de l'assimilation. Ainsi, leur résistance à la colonisation a fini par « *changer de nature* » (*Ibid.*).

On observe alors que la solution de l'irrédentisme nationaliste était la seule capable de résoudre les contradictions intrinsèques à la colonisation, ce qui va aboutir à une logique de retour sur le passé, l'histoire des pays qui a été occultée par l'impérialisme culturel. En effet, comme le soutient le kenyan Ngugi dans *Decolonizing the Mind* (1986, p. 3, je traduis et souligne) : « *La plus grande arme brandie et quotidiennement utilisée par l'impérialisme contre la résistance collective est la* bombe culturelle. *L'effet de la bombe culturelle est d'annihiler la croyance d'un peuple en son nom, en son langage, en son environnement, en son héritage de lutte, en son unité, en ses capacités et finalement en lui-même* ». Face à la « bombe culturelle », un formidable mouvement de recherche identitaire dans l'histoire et la culture des peuples opprimés va se déclencher, l'intellectuel colonisé étant « *condamné à cette plongée dans les entrailles de son peuple* » (Fanon, 2002, p. 202).

A partir de cette première étape, la conscience d'appartenir à un peuple sous le joug colonial et capable de se libérer, le nationalisme a tendu à confirmer les craintes de Fanon, puisqu'il s'est dirigé vers ce qu'on a appelé le repli exclusif. Celui-ci s'est incarné à travers l'indigénisme qui visait à réhabiliter la culture et la religion opprimées, voire la « race » pour les théoriciens de la « négritude », dans une logique d'essentialisation et d'exclusion. Or, « *accepter l'indigénisme, c'est accepter les conséquences de l'impérialisme, les divisions raciales, religieuses et politiques imposées par*

l'impérialisme lui-même. Laisser le monde historique à des essences métaphysiques comme la négritude, l'irlandité, l'islam ou le catholicisme, c'est abandonner l'histoire pour des essentialisations qui ont le pouvoir de tourner les êtres humains les uns contre les autres » (Saïd, 2000, p. 325). Ainsi l'indigénisme ne fait que reprendre à son compte, en inversant les termes, la structure dialectique, et inégalitaire, de l'affrontement européen, et parfois même son aspect raciste. Concernant la négritude, Wole Soyinka souligne qu'elle « *est restée au sein d'un système prédéterminé d'analyse intellectuelle eurocentrique de l'homme et de la société, et s'est efforcée de redéfinir l'Afrique et sa société en fonction de ces termes venus de l'extérieur* » (cité dans Saïd, *Ibid.*) et donc reste profondément aliénée.

Les deux alternatives à l'impérialisme se sont successivement avérées être inefficaces à sortir du rapport colonial. L'assimilation des « indigènes » n'aboutit jamais à la pleine reconnaissance de l'égalité entre les êtres humains et reste empreinte de racisme qui transpire dans le paradoxe qui lui est inhérent : peu importent leurs « efforts », les indigènes ne seront jamais assimilés, il s'agit d'un mythe en vue de légitimer un rapport de force. Cette solution délégitimée par son manque d'efficacité matérielle, la solution du repli identitaire est apparue la plus adéquate : elle a permis l'essor du nationalisme qui a lutté pour le départ des colons. Mais il a dérivé vers un indigénisme, ou repli exclusif, qui a conforté l'impérialisme dans sa structure, et il a contribué à la légitimation du pouvoir des classes dominantes des pays indépendants (on voit ici toute l'importance du clivage de classe).

Les pays ex-colonisés en sont là aujourd'hui, et il semble qu'une nouvelle phase est née avec certains membres des *Postcolonial Studies* pour qui il est nécessaire d'affirmer avec force que « *l'indigénisme* n'est pas *la seule alternative* » (*Ibid.*, p. 326, souligné dans le texte). Le nationalisme avait une légitimité historique, mais il faut passer au-delà : « *Le nationalisme, s'il n'est pas explicité, enrichi et approfondi, s'il ne se transforme pas très rapidement en conscience politique et sociale, en humanisme, conduit à une impasse* » (Fanon,

2002, p. 193). Impasse du nationalisme orthodoxe qui, Fanon est le premier à s'en apercevoir, ouvre la voie au néocolonialisme qui allie bourgeoisie nationale et impérialisme. La nouvelle alternative est la libération, et non l'indépendance nationale, qui consiste au passage de la conscience nationale à la conscience politique et sociale, c'est-à-dire vers un humanisme *réel*, par opposition à l'humanisme occidental qui s'est forgé dans « *l'individualisme narcissique, la scission, l'égoïsme colonialiste de l'impérialisme qui justifiaient l'autorité de l'homme blanc* » (Saïd, 2000, p. 375). Sinon, l'avenir ne serait pas une libération mais qu'une extension de l'impérialisme. Mais comme le souligne Saïd, Fanon ne propose pas de « *marche à suivre pour réussir la transition, après la décolonisation, vers un nouvel ordre politique moralement hégémonique : ce qui est symptomatique du problème avec lequel vivent aujourd'hui des millions de gens* » (*Ibid.*, p. 333).

Saïd, professeur de littérature comparée, va chercher dans la littérature anti-impérialiste des figures qui ébauchent une logique de libération (comme Aimée Césaire dans *Cahier d'un retour au pays natal*, l'irlandais Yeats, etc.). L'exemple de Ngugi est à ce titre emblématique pour illustrer ce que l'on entend par une logique de libération, ou repli d'ouverture. En 1968, après l'indépendance du Kenya, Ngugi a mené une campagne pour l'abolition de l'English Department de l'université de Nairobi[1]. L'objectif était de renommer ce département en « Department of African Literature and Languages » afin d'établir la « centralité » de l'enseignement sur l'Afrique et ainsi construire une éducation pour une meilleure connaissance pour les Africains d'eux-mêmes, après et pendant les ravages de la « bombe culturelle ». Mais centralité ne signifie pas exclusivité, et Ngugi est d'avis de ne pas exclure l'étude des littératures européennes, au contraire, afin d'y déceler l'orientalisme qui en transpire. Cette initiative est à comparer avec les départements de littérature dans certains pays arabes qui ont confondu centralité et exclusivité

1. Voir « On the Abolition of the English Department », in Ashcroft, Griffiths et Tiffin (1995, pp. 438-442).

en n'acceptant que la littérature ou la langue arabes dans leurs universités.

Les textes de Zebda et La Rumeur sont à placer, toutes proportions gardées, dans une logique analogue à la littérature étudiée par Saïd : ils tentent de surmonter, à travers la pratique artistique, de lutter, bref de *résister* à la bombe culturelle que représente l'intégrationnisme, dans une vision d'ouverture. Ce repli d'ouverture est une des potentialités qu'il est permis d'entrevoir dans la figure de l'immigré, de l'exilé : « *on peut dire sans exagération que la libération comme mission intellectuelle, tant dans la résistance que dans l'opposition aux enfermements et aux ravages de l'impérialisme, a aujourd'hui basculé de la dynamique sédentaire, établie et domestique de la culture à ces énergies sans abri, décentrées et exiliques dont l'incarnation actuelle est le migrant et la conscience de l'intellectuel et de l'artiste en exil, la figure politique qui campe entre les domaines, entre les formes, entre les parties et entre les langues* » (*Ibid.*, p. 459-460). Tout ce que représente l'immigré est « *une alternative réelle à l'autorité de l'État* » (*Ibid.*, p. 452). En effet, la présence de l'immigré dans un État tend à remettre en cause les fondements « nationaux-raciaux » de la communauté d'un territoire donné. La figure de l'immigré oblige à penser une alternative à la logique de l'État-nation et aux modèles de pensée dominants : « *la position excentrée* [Bourdieu dirait « déplacée »] *de l'émigré offre donc non seulement l'avantage négatif d'un refuge, mais aussi celui, positif, d'un défi au système qu'elle permet de décrire dans une langue dont on ne dispose pas ceux qu'il a déjà soumis* » (*Ibid.*, p. 460).

Par une convergence de vue saisissante, les réflexions d'Edward W. Saïd rejoignent celles d'Abdelmalek Sayad dans ses derniers écrits, notamment autour de la question de l'immigration et la pensée d'État. Les alternatives auxquelles les héritiers et héritières de l'immigration postcoloniale et celles des colonisés doivent faire face, de manière successive dans le temps mais dont les termes n'ont pas grandement évolué (en fait les mêmes individus sont passés d'un statut à l'autre à travers le temps), sont très voisines : les uns doivent faire face à l'intégrationnisme, au repli exclusif et au repli

d'ouverture comme les autres devaient faire face à l'assimilationnisme, à l'indigénisme et à la libération.

Les couples assimilationnisme-intégrationnisme et repli exclusif-indigénisme ont montré qu'il s'agissait de stratégies qui ne permettaient pas une émancipation du rapport colonial. Pour ce qui concerne l'immigration postcoloniale en France, on peut ranger dans la première stratégie tous les « beurs ou beurettes assimilé-es » qui ont fait le « choix »[1] de l'aliénation. La seconde correspond aux héritiers et héritières qui se sont enfermés dans une vision essentialiste et exclusive de la culture d'origine, notamment à travers une vision conservatrice et mystificatrice de l'Islam. On a « *d'un côté,* [une] *identité originelle qu'on pare d'une plus grande authenticité* (...); *de l'autre, l'identité nouvelle qu'on entend fabriquer en vue de s'approprier* (...) *tous les avantages liés à la possession de l'identité dominante, l'identité légitime (*i.e. *l'identité des dominants)* » (Sayad, 1999, p. 406).

Ces deux stratégies ont montré qu'elles confortaient l'autorité des dominants par leur alliance plus ou moins explicite dans le pouvoir de l'État : les « assimilés » et les « musulmans indigènéisés[2] » gardent une proximité idéologique avec un pouvoir politique qui loue les « différences » des « autres » pour mieux expulser et discriminer ces mêmes populations. Comme nous le rappellent Sayad et Bourdieu (1964, p. 25), « *ce n'est pas un hasard si le colonialisme a trouvé son ultime refuge idéologique dans le propos intégrationniste : en effet, le conservatisme ségrégationniste et l'assimilationnisme ne s'opposent qu'en apparence. Dans un cas, on invoque les différences de fait pour nier l'identité de droit, dans l'autre cas, on nie les différences de fait au nom de l'identité en droit. Ou bien on accorde la dignité d'homme, mais seulement au Français virtuel; ou bien on s'arrange pour la refuser, en invoquant l'originalité de la civilisation maghrébine, mais originalité toute négative, par défaut* ». Finalement, l'un et l'autre

1 Il n'y a bien sûr pas de « choix total », mais de dispositions présentes potentiellement mais qui s'actualisent en fonction de conditions sociales et politiques précises.

2. En ce sens qu'ils s'enferment dans la vision dominante en la réappropriant.

signifient l'allégeance aux dominants et aux structures de la domination.

De quelle manière peut-on sortir de cette fausse alternative ? Il est d'abord nécessaire de cerner le véritable enjeu de la discussion : « *L'enjeu réel de ces stratégies de luttes sociales, communes aux dominés face aux dominants et face à la domination, ne porte pas, comme on le dit communément, sur la conquête ou la reconquête de l'identité, mais sur le pouvoir de se réapproprier* la possibilité de construire et d'évaluer en toute autonomie sa propre identité » (Sayad, 1999, p. 406, je souligne). L'objectif de l'autonomie ne revêt donc pas une dimension identitaire au sens où il s'agit simplement de retrouver ce que l'on est supposé être, mais une dimension *politique*, qui vise à se réapproprier sa capacité à se définir soi-même. Sayad n'apporte pas de solution précise, si ce n'est lorsqu'il évoque le travail de Gershom Scholem sur l'identité juive (1980). Celui-ci distingue l'« assimilation à l'externe » et l'« assimilation de l'externe », la première étant une forme d'aliénation, la seconde étant censée permettre d'échapper à l'alternative entre une identité aliénée définie par le regard extérieur, et l'auto-affirmation qui reprend l'image que les dominants ont produite et qui est renvoyée comme un défi.

J'ai essayé, à travers le concept idéal-typique de « repli d'ouverture », d'envisager des pratiques et dispositions des héritiers et héritières qui rentrent en résistance contre l'injonction à l'intégration, qui reste l'incarnation de la logique exclusive (et finalement raciste) de l'État-nation, et contre l'idéologie intégrationniste qui n'est que l'avatar français de l'impérialisme culturel. Les fondements de la résistance à l'injonction sont, comme les bases de la libération des anti-impérialistes, un ***humanisme réel et*** (si on peut se permettre ce néologisme) ***dés-impérialisé***. Il s'agit d'une philosophie politique et morale qui est construite à partir de la position des dominés eux-mêmes qui, en prenant conscience des déterminations qui aliènent leurs capacités à être acteurs de l'Histoire, énoncent une critique radicale du discours universaliste. Loin d'être une critique nihiliste comme celle portée par certains postmodernes, la critique anti-impérialiste

considère que les « universalisables »[1] que sont la liberté, l'égalité et la justice (valeurs qui, comme dirait Saïd, ne sont pas le privilège de l'« Occident »), ne sont pas complètement relatifs à la position des agents qui expriment leur adhésion à ses valeurs, mais elle sépare analytiquement discours (humaniste) et pratiques (anti-humanistes) en vue de construire un projet politique visant la *coïncidence* entre discours et pratique humaniste. De ce point de vue, contrairement aux dominants, les dominés ont *intérêt* à cette coïncidence, et ce fait explique le caractère fondamentalement subversif de l'action politique des dominés et, par exemple, celle de l'héritier ou l'héritière de l'immigration postcoloniale dans l'espace national français. En effet, l'immigration est « *incontestablement un facteur de subversion dans la mesure où elle révèle au grand jour la vérité cachée, les soubassements les plus profonds de l'ordre social et politique qu'on dit national* »[2] (Sayad, 1999, p. 398). Les immigrés et leurs enfants ont intérêt à la contestation radicale de l'ordre national exclusif, puisqu'ils et elles en subissent tous les jours les conséquences néfastes. L'immigration oblige à penser une alternative au modèle français de la nation. Ce projet alternatif pour un meilleur vivre-ensemble ne s'avérera possible que s'il prend à bras le corps les acquis des sciences sociales[3] afin d'envisager la suppression de toutes les formes de domination : impérialiste, patriarcale et capitaliste. Pour cela les héritiers et héritières doivent passer d'une conscience identitaire à une conscience politique et sociale.

1. Expression, que j'emprunte à Corcuff, qui vise à éviter l'impérialisme du concept et à signifier que l'universalisme existe dans toutes les cultures, *potentiellement*.
2. Quelques éléments « cachés » sont abordés dans le deuxième chapitre (et notamment le mythe de la « nation civique » française qui s'oppose à la nation communautaire allemande).
3. En effet, elles peuvent jouer un rôle important pour éviter les pièges des déterminismes sociaux, et en l'occurrence ceux de l'impérialisme culturel.

POSTFACE

J'ai co-dirigé, avec Ahmed Boubeker, le mémoire de fin d'études de l'Institut d'Études Politiques de Lyon qui est à l'origine de ce livre. C'est un travail prometteur dans le cours d'un apprentissage en sciences sociales. Si nous avons fourni à Abdellali Hajjat des pistes théoriques et empiriques pour son travail, il a su bâtir une trajectoire autonome de recherche assez rare chez les étudiants de son âge.

Ce travail est prometteur par ses qualités scientifiques mais aussi par ses défauts. Ses qualités scientifiques tiennent d'abord à une maîtrise relative de la littérature sociologique sur l'émigration-immigration postcoloniale. Il s'agit d'abord de la sociologie critique des dominations initiée par Pierre Bourdieu et développée sur le terrain de l'émigration-immigration par Abdelmalek Sayad, mais aussi de toute une série de travaux aux orientations théoriques diverses (Saïd Bouamana, Ahmed Boubeker, Rogers Brubaker, Nacira Guénif-Souilamas, Didier Lapeyronnie, Françoise Lorcerie, Albert Memmi, Gérard Noiriel, Edward W. Saïd, Dominique Schnapper, Benjamin Stora, etc.). Cette littérature est alors passée au crible d'une analyse critique dans la perspective de l'élaboration d'une perspective partiellement originale : une sociologie anti-intégrationniste. Et même la sociologie de Bourdieu, qui constitue une des matrices théoriques principales, est interrogée de manière critique à partir des analyses développées par Claude Grignon et Jean-Claude Passeron dans *Le savant et le populaire*[1]. On a là un point fort pour l'entrée dans le métier de sociologue, tant la faiblesse de l'esprit critique, l'absence d'imagination théorique, la

1. Paris, Gallimard-Seuil, collection « Hautes études », 1989.

routinisation des concepts qui ne sont même plus identifiés comme concepts (d'où le recours à une rhétorique empiriste) ou le manque d'audace de ceux qui se posent sur les rails de la « carrière » académique la plus standardisée sont malheureusement trop souvent encouragés par une institution universitaire aux tendances conformistes. C'est peut-être aussi un risque, car le couperet académique a vite fait de tomber sur ceux qui se hasardent sur des chemins peu empruntés. Mais les risques font partie du travail intellectuel à partir du moment où on le considère comme une aventure.

La sociologie anti-intégrationniste esquissée sait alors se saisir d'un transfert analogique fort heuristique entre les effets de l'impérialisme culturel en contexte colonial et les effets de « l'injonction à l'intégration » en période postcoloniale. Mais il s'agit bien, dans le sillage des remarques méthodologiques de Jean-Claude Passeron[1], d'une conceptualisation analogique, et non d'une identité entre les deux phénomènes. Resterait à Abdellali Hajjat à avancer, au cours de futurs travaux, dans l'approche des « inadéquations » de l'analogie coloniale avec la situation postcoloniale, et pas seulement de ses « adéquations », selon les recommandations de Passeron. Ce double usage d'une conceptualisation analogique (« adéquations »/« inadéquations ») apparaît comme un garde-fou face au risque de dogmatisation de toute théorie, afin justement qu'elle ne retombe pas dans une pensée de « l'essence » supposée commune de logiques sociales historiquement diversifiées.

Mais les sciences sociales ne sont des sciences que par le va-et-vient entre hypothèses théoriques et données empiriques de l'enquête. La théorie fournit des outils, pas des vérités définitives. C'est justement la rencontre avec des itinéraires singuliers, recueillis au cours d'une amorce d'enquête qualitative, qui amène Abdellali Hajjat à proposer trois figures idéales-typiques de réponse à « l'injonction à l'intégration » : « la haine de soi/haine des autres » ; « le repli d'ouverture » et

1. Voir Jean-Claude Passeron, « L'inflation des diplômes — Remarques sur l'usage de quelques concepts analogiques en sociologie », *Revue française de sociologie*, tome XXIII, n°4, octobre-décembre 1982, et « Analogie, connaissance et poésie », *Revue européenne des sciences sociales*, tome XXXVIII, n°117, 2000.

« le repli exclusif ». Dans ce cadre, un des portraits présentés est particulièrement intéressant quant à la question du « retour à l'islam », en ouvrant l'analyse bien loin des simplifications qui, aujourd'hui, caractérisent le bruit médiatique autour d'un référent « musulman » trop souvent essentialisé comme pure négativité, voire « menace ».

Malgré ces ébauches encourageantes, c'est sur le terrain empirique que les faiblesses de la recherche sont, pour l'instant, les plus nettes. Abdellali Hajjat a construit un cadre stimulant qui demanderait à être testé et déplacé à travers une enquête de plus grande ampleur. C'est une dimension particulièrement importante dans les phases d'apprentissage des sciences sociales. Car l'apprenti-sociologue peut facilement être fasciné par ce qu'un de mes anciens maîtres, Claude Grignon, appelait à peu près « l'illusion de merveilleux théorique propre aux séminaires ». Et l'on n'a plus tout à fait le même rapport aux concepts et aux débats théoriques – nécessaires, quoi qu'en disent les empiristes, qui croient pouvoir se passer de toutes les théories, et les dogmatiques, qui veulent prolonger indéfiniment la vie d'une théorie en particulier – quand, s'extirpant de la fascination des séminaires, on a subi les épreuves prolongées du terrain. On comprend mieux alors en quoi débats sociologiques et débats philosophiques, même quand ils semblent traiter des mêmes concepts, diffèrent. Quand le concept est appréhendé comme un outil qui a vocation à revêtir un caractère opératoire au cours d'une enquête, il n'a plus tout à fait la même signification, car il n'a pas le même usage. « Et si l'on nous demande de donner un nom à ce qui anime le signe, nous disons que c'est son utilisation », notait Ludwig Wittgenstein[1].

Mais l'existence même de faiblesses scientifiques dans le travail d'Abdellali Hajjat a aussi quelque chose de prometteur. Quand elle est adossée tout à la fois à une exigence de rigueur et à une humilité, en s'écartant tant des illusions relativistes du « tout se vaut » que de l'arrogance positiviste du « Moi c'est la science ; vous c'est l'idéologie », la fragilité consciente d'elle-

1. Dans *Le Cahier bleu* (texte dicté durant l'année 1933-1934), trad. franç., Paris, Gallimard, collection « TEL », 1965, p.50.

même a du bon dans la production des énoncés scientifiques. Elle pointe au moins la possibilité de l'amélioration et de la rectification, dans la confrontation aux autres points de vue scientifiques comme à de nouvelles expériences d'enquête. Le philosophe Clément Rosset a judicieusement constaté qu' « Il n'est pas de remède contre la clairvoyance : on peut prétendre éclairer celui qui voit trouble, pas celui qui voit clair »[1]. Les séminaires universitaires sont trop souvent polarisés entre les quelques-uns qui croient voir totalement clair et ceux qui, intimidés par les premiers ou brimés par leurs tuteurs académiques, ne voient pas grand-chose sans oser le dire ou alors voient dans le sens du vent. On aurait sans doute besoin d'un peu plus de mal-voyants assumés comme tels, conscients de leurs limites, mais s'efforçant de conquérir de nouvelles zones de clarté.

Le texte d'Abdellali Hajjat est aussi prometteur par les dialogues qu'il établit avec des zones « transfrontalières » de la sociologie : avec la philosophie, comme avec l'interrogation éthique et l'engagement politique[2]. « Dialogues » signifie que l'analyse de la portion de la réalité sociale soumise à l'enquête se nourrit d'éclairages venant de la philosophie, tout en restant autonome par rapport à elle, et donc sans subir sa prétention traditionnelle au magistère. Il sait alors tirer des ressources sociologiques des réflexions philosophiques ardues de Paul Ricoeur sur la mémoire[3]. Par exemple, il affine l'approche par Pierre Bourdieu des « classes probables »[4], en dotant ces ensembles sociaux, caractérisés par des conditions et des trajectoires semblables, d'une disposition tirée de l'analyse de Ricoeur : la production d'« efforts de rappel » (dans la quête du souvenir) pourvoyeurs d'une mémoire commune probable.

---

1. Dans *Le réel – Traité de l'idiotie*, Paris, Minuit, 1977, p.60.
2. Sur la place des contacts « transfrontaliers » dans l'ouverture de l'imagination sociologique, voir quelques propositions épistémologiques dans mon article « Pour une épistémologie de la fragilité – Plaidoyer en vue de la reconnaissance scientifique de pratiques transfrontalières », *Revue européenne des sciences sociales*, tome XLI, n°127, 2003.
3. Dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.
4. Dans « Espace social et genèse des "classes" », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n°52-53, juin 1984.

« Dialogues » signifie encore que l'investigation scientifique est nourrie de valeurs morales et de questions politiques, tout en les tenant à distance. Ces valeurs morales et ces questions politiques, accrochées à une expérience biographique singulière des logiques d'émigration-immigration, constituent dans le même temps des points d'appui (en stimulant le désir de connaissance) et des obstacles (de par les évidences et les simplifications associées à la pratique). Il s'agit alors d'en faire des moteurs cognitifs et non des geôles limitant par avance les mouvements de la connaissance, comme dans nombre de versions dogmatiques de ce que l'on a appelé « le marxisme ». On peut tout à fait s'écarter des chemins obligés tracés par les habitudes académiques, tout en s'inscrivant dans un horizon de rigueur. Les usages les plus corporatistes du mot d'ordre de « la neutralité axiologique » — inspiré de Max Weber mais souvent sans prendre en compte la complication qui le travaille chez Weber lui-même —, en traçant une ligne intangible entre la pureté (scientifique) et l'impureté (éthique et politique), méconnaissent cette possibilité. C'est là que la réflexivité sociologique joue un rôle important, permettant de reproblématiser les rapports entre distanciation et engagement[1], en contribuant à mieux délimiter le domaine de validité des énoncés produits. Dans cette configuration épistémologique, plus un savoir est localisé, notamment par la connaissance d'une part des présupposés qui y sont implicitement engagés, plus il est rigoureux. Ainsi Abdellali Hajjat a deux usages de l'explicitation des présupposés normatifs pré-structurant l'enquête sociologique. Il développe tout d'abord un usage critique vis-à-vis des problématiques disponibles plus ou moins associées à la notion d'« intégration » et à sa pente ethnocentrique, afin d'ouvrir un espace à une perspective anti-intégrationniste. Mais, dans un deuxième temps, il esquisse aussi une clarification de la philosophie morale et politique travaillant sa propre

1. Pour des développements épistémologiques dans cette direction, voir mon texte « Sociologie et engagement : nouvelles pistes épistémologiques dans l'après-1995 », dans *A quoi sert la sociologie ?*, sous la direction de Bernard Lahire, Paris, La Découverte, 2002.

problématique. Il établit, ce faisant, un autre passage transfrontalier vers la philosophie.

Le travail d'Abdellali Hajjat est prometteur pour une raison supplémentaire. Il apparaît comme un début d'auto-socio-analyse. Ici la connaissance de l'intérieur vient étayer l'enquête sociologique, alors que la connaissance sociologique vient éclairer l'expérience personnelle. Il ne s'agit pas d'une auto-socio-analyse directe, comme celle que Pierre Bourdieu a livrée à la fin de sa vie[1] ou que Younes Amrani a formulée avec l'aide sociologique de Stéphane Beaud[2]. Mais il s'agit d'une auto-socio-analyse indirecte, dans la veine de celle menée par Pierre Bourdieu sur le champ universitaire français[3], sans bien sûr l'ampleur de l'enquête et l'ambition théorique du livre de Bourdieu. Non pas comme un artiste de la sociologie de la taille intellectuelle de Bourdieu, mais comme un apprenti, Abdellali Hajjat a commencé, au cours de son travail, à approcher cette « relation de proximité rompue et restaurée », dont parlait Bourdieu, et « qui, au prix d'un long travail sur l'objet mais aussi sur le sujet de la recherche, permet d'intégrer tout ce qu'on ne peut savoir que si l'on en est et tout ce qu'on ne peut ou ne veut pas savoir parce qu'on en est »[4].

A l'apprenti doué de confirmer maintenant ses potentialités en entrant dans le monde des artisans de la recherche, à travers les aléas, les embûches et les bonheurs que ce métier passionnant et difficile met sur notre chemin. En n'oubliant ni les questionnements existentiels et les affects éthico-politiques qui ont nourri son désir de connaissance, ni l'autonomie du travail intellectuel par rapport aux injonctions de la pratique.

Philippe Corcuff[5]

1. Dans *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Raisons d'agir, 2004.
2. Dans Younes Amrani et Stéphane Beaud, *Pays de malheur ! Un jeune des cités écrit à un sociologue*, Paris, La Découverte, 2004.
3. Dans *Homo academicus*, Paris, Minuit, 1984.
4. Ibid., p.11.
5. Maître de conférences de science politique à l'Institut d'Etudes Politiques de Lyon.

ANNEXE 1

FEMMES ET INJONCTION A L'INTEGRATION

Comme on l'a indiqué, la variable « sexe » n'a pas été prise en compte dans le travail d'enquête. A défaut de pouvoir remédier à ce sérieux défaut, on va apporter dans cette annexe des éléments de réflexion pour penser l'injonction à l'intégration à l'égard des femmes.

On a vu que l'injonction à l'intégration produit des effets sur les populations concernées (en ce sens il est performatif). Celles-ci sont les destinataires d'un discours politique, scientifique, médiatique, etc., qui vise précisément à véhiculer le mythe de l'intégration. La question que je voudrais poser ici est la suivante : quelle est la spécificité de l'injonction à l'intégration (ou de l'idéologie intégrationniste) faite aux femmes issues de l'immigration postcoloniale? En quoi et pourquoi ces femmes sont distinguées? Pour apporter quelques éléments de réponse, il faut remonter à la période de la colonisation française en Algérie. C'est pendant la colonisation que se forge le discours intégrationniste sur les hommes et les femmes colonisé-es, et il détermine de manière plus ou moins consciente le discours intégrationniste sur les hommes et les femmes ex-colonisé-es. Pour comprendre le rapport de la société française avec l'immigration postcoloniale, il est nécessaire de revenir sur le rapport colonial.

Les femmes sous le rapport colonial : fascination et instrumentalisation

Les femmes colonisées sous le rapport colonial peuvent être appréhendées par deux principales caractéristiques : la fascination et l'instrumentalisation. La fascination des hommes occidentaux pour les femmes d'Afrique du Nord s'illustre dans les œuvres d'art d'hommes français. Que ce soit dans les romans, les peintures, les photographies et le cinéma, ces œuvres dépeignent l'image érogène d'une femme mystérieuse et insaisissable. Toutes les essentialisations et les stéréotypes machistes envers les femmes sont bien sûr présents, mais il existe une spécificité qui relève de la construction par l'homme occidental de l'Orient. De ce point de vue, la femme orientale se distingue de la femme occidentale puisque la première vit dans un environnement étranger, aux mœurs bizarres. Elle est scénarisée dans des lieux comme le harem. Le harem et la femme orientale vont inspirer bon nombre de romans dont les titres sont très évocateurs : *Au*

Harem; *Amours marocaines*; *Nos sœurs des harems*; *La vie mystérieuse des harems*; *Du sang et de l'amour dans le harem*; *Le Harem entr'ouvert*, etc. Qu'ils soient écrits par des hommes ou des femmes, la même mythologie est à l'œuvre. La femme du Maghreb n'est qu'un objet de plaisir, une attraction érotique, son existence se réduit à se raffermir la peau au hammam et à se pomponner de maquillage couleurs locales dans le harem. Les artistes occidentaux savent bien jouer de la nudité et du voile. Comme le mentionne Buisine (cité dans Tahon 2000, p 261), « les peintres orientalistes ne voileront que pour mieux dénuder. Car on n'a jamais trouvé d'instrument vestimentaire plus efficace que le voile pour autoriser et légitimer le dévoilement [...] la peinture orientaliste n'a de cesse qu'elle n'ait multiplié les situations permettant de déshabiller les odalisques : c'est pourquoi les scènes de bain et de hammam seront particulièrement nombreuses [...]. Autant d'occasions de bien exposer de généreux fessiers et de lourdes poitrines ». On observe une véritable fascination de la femme maghrébine, mais qui est faite de chosification et de déshumanisation : il s'agit en fait de la fascination d'un « despote qui règne sur un peuple de femmes totalement asservies à sa puissance sexuelle sans pareille » (Tahon 2000, p 263).

Les photographes voyeuristes ne sont pas en reste, mais ils vont vite se heurter au voile que vont porter de nombreuses algériennes. Le voile vient heurter la sensibilité de l'artiste-colon qui se rinçait l'œil sous les apparats légitimes de l'art ou de l'étude ethnographique, d'où un certain malaise et une hostilité envers ce tissu hermétique. En effet, « les femmes en hijab tirent le rideau sur cette période où les femmes "orientales" fascinaient les chrétiens » (*Ibid.*). Avec l'apparition du voile, c'est la symbolisation de l'entrée des femmes sur la scène politique, et elles vont faire l'objet d'instrumentalisation à la fois de la part de l'homme colonisateur et de l'homme colonisé.

Mais avant de parler d'instrumentalisation des femmes, il faut tenter d'expliquer historiquement et sociologiquement l'apparition du foulard. Pour cela, il faut décrire les interactions asymétriques entre colonisateur et colonisé, soit le rapport colonial en lui même. On peut comprendre l'apparition du voile en Algérie colonisée de deux manières : comme une manière pratique de conserver tant bien que mal l'ethos paysan mis à mal par la colonisation ou comme une stratégie de résistance consciente ou inconsciente au rapport de domination coloniale.

Abdelmalek Sayad et Pierre Bourdieu (1964) apportent une explication historique et sociologique de l'apparition du voile. Leur étude vise à comprendre les transformations sociales à l'œuvre suite au regroupement de population paysanne dans des camps, exilés de leurs terres agricoles décrétées comme étant des zones interdites par les autorités coloniales, puisqu'elles abritaient les maquisards indépendantistes. Ces regroupements vont bouleverser la condition paysanne, dont la condition de la femme paysanne :

> « *Autre signe de la transformation du style des relations sociales, l'apparition du voile féminin. Dans la société rurale d'autrefois, les femmes, qui n'avaient pas à se dissimuler aux membres de leur clan, étaient tenues de suivre, pour se rendre à la fontaine (et*

secondairement aux champs), des itinéraires écartés, à des heures traditionnellement fixées : ainsi protégées des regards étrangers, elles ne portaient pas le voile et ignoraient alh'ujba *(l'existence cloîtrée dans la maison).* » Et de poursuivre : « *Dans le regroupement comme en ville, il n'est plus d'espace séparé pour chaque unité sociale; l'espace masculin et l'espace féminin interfèrent; et enfin l'abandon partiel ou total des travaux agricoles condamne les hommes à rester tout le jour dans les rues du village ou à la maison. Aussi est-il exclu que la femme puisse continuer à sortir librement sans attirer mépris et déshonneur sur les hommes de la famille. Ne pouvant, sans se renier comme paysanne, adopter le voile à la citadine, la paysanne transplantée en ville devait se garder d'apparaître seulement sur le seuil de sa porte.* » Et de conclure : « *En créant un champ social de type urbain, le regroupement détermine l'apparition du voile qui permet les déplacements parmi les étrangers* » (ibid., p 132).

L'apparition du voile en Algérie semble donc être, en partie, une adaptation de la société paysanne « dépaysannée » qui tente de conserver une des caractéristiques de la condition paysanne : l'honneur du clan est incarné par la femme. Pour que cet honneur ne soit pas bouleversé par les transformations sociales, le voile est apparu comme une solution à la confusion entre espace masculin et espace féminin. En ce sens, la colonisation, par ses conséquences sur le société paysanne, a renforcé la domination masculine déjà existante avant elle, en la rendant plus visible, en faisant de la femme colonisée le refuge des valeurs traditionnelles (en tout cas d'une manière plus oppressante encore que pendant la période précoloniale).

On arrive alors à la seconde manière de comprendre l'apparition du voile, qui suppose de saisir le rapport colonial en lui-même. Le colonialisme produit des effets sur les colonisé-es. Il construit une image du colonisé-e sur la base d'une déshumanisation et d'une mystification. La déshumanisation véhicule l'idée que les colonisé-es appartiennent intrinsèquement à une « race » et une civilisation inférieurs, et que le fardeau de l'homme blanc consiste à civiliser ces populations pas encore sorties de la barbarie. La déshumanisation passe aussi par l'image du colonisé paresseux (incapable, pour des raisons génétiques, de mettre en valeur le territoire, agi par les passions et non la raison, etc.) et de la colonisée exotique et mystérieuse comme on l'a indiqué plus haut. Le rapport colonial exerce une véritable violence symbolique, en plus de la violence de l'exploitation économique, du vol des terres et de la répression militaire. Cette violence symbolique suscite des réactions, ou résistances (si la conscience entre en piste), auprès des colonisé-es. Ce schéma résume le rapport colonial (assimilation, repli d'ouverture et repli exclusif sont des idéal-type au sens wébérien, à partir desquels on peut évaluer la réalité sociale) :

Tout d'abord, le ou la colonisé-e peut se conformer à la vision dominante en passant par le processus de l'assimilation. L'assimilation est le passage de l'altérité totale à l'identité totale. En ce sens, elle est l'aboutissement ultime de la relation de domination culturelle. Mais cette

voie est bien sûre impossible puisqu'il s'agit d'un mythe : le colon lui rappelle tous les jours son infériorité. Ensuite, le ou la colonisé-e peut se révolter contre l'ordre colonial. Cette révolte prend appui sur une quête identitaire qui amène le ou la colonisé-e à rechercher les symboles et pratiques qui sont jugés comme faisant partie intégrante de la culture d'origine, et qu'il est nécessaire de rétablir ou de conserver au risque d'extinction culturelle sous le joug de la colonisation. On peut appeler cette quête repli. Mais ce repli peut être exclusif ou d'ouverture. Exclusif dans le sens où le rapport de domination est totalement renversé et ce renversement se fonde sur une vision mythique et essentialisée de la culture d'origine. Le repli exclusif inverse sans remettre en cause la relation de domination en tant que telle. En ce sens, le repli exclusif ne réussit pas à se dégager de la relation de domination : il en dépend étroitement. Mais le repli peut être d'ouverture, en ce sens qu'il s'appuie sur une vision non mythifiée de la culture et de l'histoire, et que son objectif est la libération de la relation de domination.

Le voile est ainsi un des symboles utilisés par le repli exclusif pour résister à l'oppression coloniale, et ainsi l'oppression des femmes part aux oubliettes de la lutte nationale. Mais il est instrumentalisé à la fois par le pouvoir colonial et certains hommes colonisés en révolte. Puisqu'il ne rentre pas dans une logique de libération, il est sujet à toutes les manipulations.

Fanon, dans le chapitre *L'Algérie se dévoile* de *L'an V de la révolution algérienne* (1975), décrit à merveille la stratégie du colonisateur :

> « *"Si nous voulons frapper la société algérienne dans sa contexture, dans ses facultés de résistance, il nous faut d'abord conquérir les femmes; il faut que nous allions chercher derrière le voile où elles se dissimulent et dans les maisons où l'homme se cache."* (…) *Le comportement de l'Algérien est dénoncé très fermement et assimilé à des survivances moyenâgeuses et barbares. (...) L'Algérien, est-il assuré, ne bougera pas, résistera à l'entreprise de destruction culturelle menée par l'occupant, s'opposera à l'assimilation tant que sa femme n'aura pas renversé la vapeur. Dans le programme colonialiste, c'est à la femme que revient la mission historique de bousculer l'homme algérien* » (1975, pp. 19-20).

Ainsi les femmes sont instrumentalisées par le colonisateur dans son entreprise d'annihilation culturelle. Et la lutte contre le voile n'est pas fondée sur une préoccupation « féministe », mais sur une préoccupation militaire et impérialiste. On voit là la véritable hypocrisie du rapport colonial qui, sous couvert d'émanciper les femmes maghrébines, a une politique fondée uniquement sur l'impérialisme culturel.

De l'autre côté, les femmes peuvent être instrumentalisées tout autant. En effet, comme le note Tahon, le voile est vu par les hommes colonisés comme « l'emblème de la résistance politique du colonisé à l'emprise du colonisateur. Il est étendard politique — à usage masculin » (2000, p 265). Ainsi la lutte anticoloniale est uniquement le fait des hommes colonisés, alors que les femmes colonisées, bien que présentes dans la sphère politique, restent marginalisées. Mohammed Harbi, grand spécialiste de l'histoire de

l'Algérie, va dans ce sens en affirmant que les femmes n'avaient aucune représentation au sein des instances du Front de Libération Nationale.

Pire, les femmes vont être astreintes à la mission de conserver les « valeurs traditionnelles » de la culture d'origine. Il ne s'agit pas de la femme comme citoyenne, mais de la « femme algérienne » essentialisée qui a pour tâche la reconquête d'une identité culturelle perdue. Finalement, il semble qu'historiquement le repli d'ouverture pour la libération n'a pas eu lieu au Maghreb, la lutte anti-impérialiste ayant toujours pris le pas sur la lutte anti-patriarcale. On aurait pu même imaginer dans le cadre des femmes portant le voile se développer un féminisme basé sur des fondements religieux, de type égalitariste. Mais tel ne fut pas le cas à l'époque des décolonisations maghrébines.

On retrouve beaucoup de similitudes entre la situation de colonisation et celle de l'immigration postcoloniale, surtout maghrébine, mais il existe des différences importantes. La seconde partie tente de montrer l'analogie, et non la similarité, des deux situations historiques.

Les femmes issues de l'immigration postcoloniale et l'injonction à l'intégration

Le rapport de domination culturelle persiste dans l'immigration. Inutile de dire que les structures sociales et les représentations de l'« Arabe » n'ont pas disparu du jour au lendemain. Mieux, ces représentations ont pris des atours qui rendent difficile leur distinction par rapport aux discours universalistes. N'a-t-on pas justifié la colonisation au nom de principes universels ? Il est nécessaire de faire la part des choses entre discours et pratiques.

Immigration et colonisation sont des contextes historiques différents pour plusieurs raisons. D'abord, les ex-colonisé-es sont sur le territoire des ex-colonisateurs et non le contraire. De plus, la question d'une révolution nationale est inconcevable pour les populations issues de l'immigration. Mais on se retrouve dans une situation inédite où les structures sociales persistent alors que la situation historique qui les a engendrées a disparu : la colonisation territoriale n'existe plus, mais l'impérialisme culturel perdure sous son avatar français : l'intégrationnisme. On a vu la signification qu'il pouvait avoir dans le chapitre 2. Et il produit des effets analogues sur les populations issues de l'immigration. Les femmes issues de l'immigration sont soumises à deux types d'injonctions.

Comme l'a montré Nacira Guénif-Souilamas (2000), dans le seul travail sérieux disponible sur les femmes issues de l'immigration maghrébine en France, celles-ci sont sujettes à des injonctions paradoxales en apparence : « Elles sont destinataires d'injonctions paradoxales émanant des parents comme des acteurs de l'intégration. Apparemment opposées ou en concurrence, ces injonctions convergent et se font écho dans le contenu et leurs objectifs normatifs » (*Ibid.*, p 25).

La première injonction est émise par la société française qui, sous le couvert d'une action émancipatrice, utilise une rhétorique proche de la période coloniale :

« *Portée par les acteurs institutionnels, [elle] exhorte les filles à s'émanciper de la culture totalisante et oppressive de leur famille. Cette injonction accrédite une vision européocentrée des cultures allogènes, dont les accents dépréciateurs ont une troublante ressemblance avec les visées colonisatrices de la colonisation. Le temps où s'affichait la volonté d'arracher la femme colonisée à son oppresseur de mari, dont on oubliait l'oppression, semble révolu, et pourtant...* » Et de poursuivre : « *Les mêmes accents ponctuent les invitations du discours dominant à se défaire du joug d'une tradition déstructurée par l'entrée brutale des sociétés "indigènes" dans la modernité. Cette injonction entend tourner le dos à l'histoire commune des deux cultures en présence comme à l'asymétrie qui gouverne leurs rapports. Forte de cette amnésie, la rhétorique émancipatrice vise à séparer les genres et les générations en arguant d'une nature irréductible que viendrait remplacer un égalitarisme fallacieux en milieu populaire.* » L'auteure va plus loin : « *En outre, cette injonction dissimule un rappel insidieux à une différence traitée comme une essence. Dans chaque invitation à l'émancipation s'inscrit en filigrane le renvoi à la culture dépréciée dont les filles ne parviendraient pas à se défaire. Dans ce renvoi se trouve en germe l'argument d'un culturalisme généalogique dont la transmission se joue des aides prodiguées. Dans le sillage de ces incitations se profilent les stéréotypes dépréciateurs des parents, du frère, de la lignée, de l'origine qui contribuent à fortifier ce qu'ils prétendent défaire* » (*Ibid.*, p 25-26).

Cette injonction est le choix de l'assimilation culturelle. Mais contrairement à la rhétorique émancipatrice, il ne s'agit pas de s'émanciper du patriarcat mais d'une culture jugée archaïque. Là encore, le discours universaliste cache des visées plus chauvines. Face à cette injonction, ces femmes déclinent le plus souvent ces incitations par le fait qu'il s'agit du mythe de l'intégration. Ici il faut prendre en compte la variable économique : le mythe est brisé puisque les femmes issues de l'immigration sont les plus touchées par le chômage et la précarité. De ce décalage va naître un rejet du discours assimilationniste. De plus, elles ont tendance à rejeter le discours émancipateur du fait du véritable racisme, plus ou moins caché, de cette injonction.

De l'autre côté, fait écho l'injonction parentale à la fidélité coutumière. Elle est aussi conformiste que la première puisqu'elle assigne ces femmes à une « identité sexuée limitative et contraignante » (*Ibid.*, p. 26) et elle les exhorte à la réussite scolaire selon les standards dominants. Non que la culture des parents soit hors de toutes critiques, mais elles rejettent ce faux choix entre les deux injonctions : « Le grand écart ainsi exigé des filles se révèle rapidement intenable » (*Ibid.*).

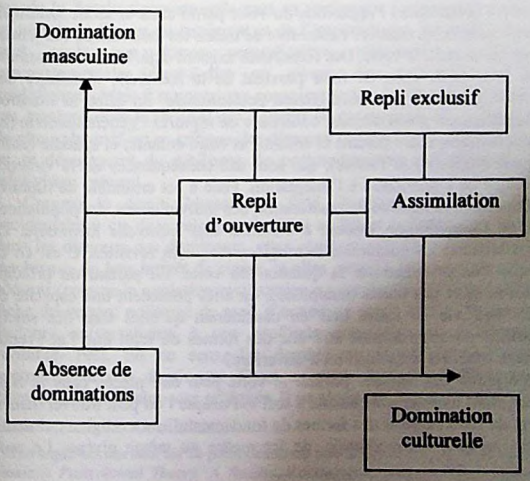
Pour reprendre le schéma évoqué dans le chapitre 3, on peut dire qu'elles cherchent une voie nouvelle en dehors du mythe intégrationniste et du mythe d'une culture d'origine essentialisée du repli exclusif. On peut faire l'hypothèse qu'elles cherchent le repli d'ouverture. Mais je n'entends pas forcément le repli de manière négative, comme le sens commun nous y

amène. C'est un concept sociologique qui vise à rendre compte de la capacité des individu-es dominé-es à surmonter leur condition, en s'appuyant sur une identité non-mythifiée, vers une logique de libération des deux formes de domination :

> « *Refusant d'être condamnées à l'intégration virtuelle au prix d'une négation des siens et d'elles-mêmes, elles balisent des voies alternatives* (…). *L'injonction à l'émancipation perd tout crédit parce qu'elle se veut encore un dogme libérateur indépassable, tout en servant, en sous-main, un conformisme qui, par ces temps de pannes répétées de l'ascenseur social, transforme toute tentative de libération en tentation aliénante. Les filles ne refusent pas l'émancipation parce qu'elles sont aliénées par une culture familiale oppressive, elles refusent le leurre, le mirage que les sirènes de l'intégration ne parviennent pas à dissiper* » (*Ibid.*).

On peut résumer la situation des femmes issues de l'immigration postcoloniale par le schéma suivant. Au regard du rapport colonial, elles tentent de trouver les voies inédites pour se dégager *à la fois* de la domination masculine et de la domination culturelle, si on en croit la thèse de Nacira Guénif-Souilamas.

Immigration : l'injonction paradoxale



Pour comprendre le dilemme qu'elles peuvent ressentir, ce graphique[1] (très schématique) à double entrée tente de prendre en compte à la fois la domination masculine et la domination culturelle, en positionnant les trois idéaux-types de comportements des femmes issues de l'immigration. Il est bien sûr difficile de mesurer la domination de manière précise, mais il est possible de schématiser des différences entre situations historiques. Le repli exclusif est à un niveau élevé de domination masculine et de domination culturelle, puisque son retour vers le passé de la culture dominée débouche le plus souvent sur une interprétation machiste de l'histoire, de la religion, etc., et qu'il renverse sans se dégager des rapports de domination. L'assimilation a le niveau de domination masculine de la France, c'est-à-dire privilégié par rapport aux sociétés du Maghreb (aux niveaux législatif, des mentalités, etc.), sans pour autant être très bas (j'ai choisi pour le besoin de l'explication de le positionner dans une voie « moyenne »). Mais l'assimilation est à un niveau élevé de domination culturelle, comme nous l'avons vu plus haut. Le repli d'ouverture; en tant qu'idéal-type, serait une position visant à obtenir le niveau de domination masculine (ou de libération des femmes) des sociétés occidentales (voire aller plus loin), et le niveau de ibération culturelle élevé (ou domination culturelle bas). On pourrait penser ue le repli d'ouverture fait des concessions aux deux formes de domination, our essayer de trouver une « voie moyenne ». Ce concept vise simplement à rendre compte de dispositions visant à dépasser, pour le moins à lutter, contre les deux formes de domination, non pas en faisant des concessions, mais en allant au-delà.

Reste à comprendre l'apparition du voile parmi elles. Il serait fastidieux de rendre compte de manière exhaustive de toutes les motivations des jeunes femmes qui portent le voile. Des recherches existent déjà. Mais il me semble qu'une importante lame de fond provient de la recherche identitaire des héritiers et héritières de l'immigration postcoloniale. En effet, la situation d'immigration est profondément constituée de ruptures : générationnelle (au sein des familles, entre parents et enfants, et entre enfants) et spatiale (entre le pays d'origine et la France), qui sont des conséquences de la violence symbolique de l'injonction à l'intégration. Face à cet ensemble de ruptures qui débouche à la relative déstructuration des individualités, les populations issues de l'immigration tendent à effectuer une recherche identitaire. Le passé, l'histoire, les coutumes, la religion, etc., sont revisités. C'est en ce sens que l'on peut aborder la question du voile. En partant du principe qu'elles ne sont pas toutes manipulées, qu'elles possèdent une capacité de prendre leur vie en main, bref en considérant qu'elles sont des sujets, l'apparition du voile semble être une des formes du repli que j'ai évoqué plus haut. Mais est-il exclusif ou d'ouverture?

Une partie des femmes portant le voile peut être placée dans le repli exclusif, mais dans sa composante « soft ». Puisque l'on peut trouver dans le concept de repli exclusif des formes de fondamentalismes religieux violents, il serait inexact, voire absurde, de les mettre au même niveau. Le repli

1. Le point zéro est l'horizon vers lequel les luttes anti-patriarcale et anti-impérialiste tendent. Il s'agit de l'utopie de la libération *totale* de ces formes d'oppression.

exclusif doit être appréhendé de manière nuancée, il ne s'agit d'un bloc de dispositions unies et identiques. On peut même constater des rapprochements entre cette forme « soft » de repli exclusif et la position assimilationniste (du fait qu'ils sont intrinsèquement liés à la relation de domination culturelle) : c'est ce dont se réclamaient les femmes portant le voile aux couleurs bleu, blanc, rouge, lors de certaines manifestations. Elles voulaient signifier leur appartenance à la nation française, tout en portant le voile.

Mais il existe des femmes portant le foulard qui peuvent être placées dans le domaine du repli d'ouverture. En France, certaines femmes portant le voile se réclament du féminisme. Le voile, à travers l'appropriation culturelle et religieuse qui en sont la motivation et le résultat, apparaît alors, paradoxalement (du point de vue intégrationniste), comme un moyen, un point d'appui culturel pour une projection politique, voire une logique d'émancipation. Ces femmes viennent donc bouleverser les catégories traditionnelles dans lesquelles pense le féminisme « hégémonique », elles contribuent à fonder ce que certaines d'entre elles appellent un féminisme islamique[1].

Repli d'ouverture et universalisme

Le repli d'ouverture pourrait être défini de la manière suivante : tentative de trouver une voie *alternative* (et non moyenne) à l'assimilationnisme (qui est une forme de l'impérialisme culturel) et au repli exclusif (qui ne se libère pas de la domination culturelle tout en renforçant l'oppression patriarcale) en vue de se libérer du patriarcat et de l'impérialisme. Le repli d'ouverture peut avoir une forme revendicative, c'est-à-dire politique, ou comportementale (c'est-à-dire au niveau des pratiques, de la vie quotidienne). Mais il suppose une conscientisation (politique dans le premier cas, pratique dans le second) des rapports de domination. Ce qu'il peut avoir de plus subversif est sa critique des discours universalistes occidentaux, tout en se démarquant du nihilisme du postmodernisme qui débouche sur le relativisme culturel.

Comme le disait Edward W. Saïd, il n'existe pas de « valeurs occidentales » ou de « valeurs orientales ». Telles qu'elles sont exprimées dans les discours des dominants, elles révèlent soit leur chauvinisme, leur machisme, ou leur intérêt de classe, et elles visent à légitimer un rapport de pouvoir (comme la « mission civilisatrice » pour justifier la colonisation). La tâche du versant politique du repli d'ouverture serait d'allier la critique des discours universalistes, à une profonde conviction en l'universalisme véritable, réel. En ce sens, les dominé-es ont *intérêt* à l'universel, contrairement aux dominants. C'est au nom de l'universalisme que les discours universalistes sont critiqués. Il ne s'agit pas de nier l'universalisme,

1. Les anglo-saxons sont sur ce point beaucoup plus avancés. Cf. Lewis et Mills (eds), *Feminist Postcolonial Theory. A Reader*, Edinburgh University Press, 2003, et les travaux de Margot Badran (voir "Islamic Feminism : What's A Name ?", *Al Ahram Weekly*, 17-23 janvier 2002).

mais de l'enlever des griffes des dominants pour s'en servir comme idéal et arme de combat.

Il me semble que les figures qui incarnent le mieux le repli d'ouverture se trouvent dans les auteur-es postcolonialistes, en particulier chez certaines féministes postcolonialistes, ainsi que chez certain-es militant-es issu-es de l'immigration postcoloniale ou antiracistes. Ils et elles se reconnaissent dans la phrase du grand écrivain kenyan Ngugi Wa Thiong'o : « *no cultural liberation without women's liberation*[1] ».

[1] « Pas de libération culturelle sans libération de la femme ».

BIBLIOGRAPHIE

Abdallah Mogniss H .— (2004), « La Marche pour l'Égalité : une mémoire à restaurer », in *Hommes et Migrations*, Paris, n°1247, janvier-février.

— (2000), *J'y suis, J'y reste !, les luttes de l'immigration depuis les années soixante*, Paris, Reflex.

Ageron C.-R. (1983), « L'Algérie, dernière chance de la puissance française », in *Relations internationales*, n° 57, printemps.

Ashcroft Bill, Griffiths Gareth et Tiffin Helen (1995), *The Postcolonial Reader*, London-New York, Routledge.

Beaud Stéphane et Noiriel Gérard (1989), « L'assimilation, un concept en panne », in *Revue internationale d'actions communautaires*, vol. 21, N°61, pp. 63-76.

Billion Pierre (1999), « A propos de la notion d'intégration », in *Les Cahiers du Cériem*, Rennes, mars, pp. 3-24.

Bouamama Saïd — (2003), *Jeunes Manosquins issus de l'immigration algérienne : héritiers involontaires de la guerre d'Algérie*, Manosque, Éditions du CREOPS.

— (1994), *Dix ans de marche des Beurs, chronique d'un mouvement avorté*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « EPI/Habiter ».

— (1992), « De l'assimilation à l'intégration : genèse d'une mystification », in Saïd Bouamama, Albano Cordeiro et Michel Roux, *La citoyenneté dans tous ses états, De l'immigration à la nouvelle citoyenneté*, Paris, L'Harmattan, pp. 171-196.

Boubeker Ahmed — (2003), « Ethnicité, relations interethniques ou ethnicisation des relations sociales. Les champs de la recherche en France », in *Ville-Ecole-Intégration Enjeux*, n° 135, décembre, pp. 40-50.

— (2001), *Des mondes de l'ethnicité. La communauté d'expérience des héritiers de l'immigration maghrébine en France*, thèse EHESS, sous la direction de Michel Wieviorka.

Bourdieu Pierre — (2002), « Dévoiler et divulguer le refoulé », in *Interventions 1961-2001, science sociale et action politique*, textes choisis et présentés par Franck Poupeau et Thierry Discepolo, Agone, coll. « Contre-feux ».

— (1992), « La "jeunesse" n'est qu'un mot », in *Questions de sociologie*, Paris, Éditions de Minuit, pp.143-154, (entretien avec Anne-Marie Métaillié, paru dans *Les jeunes et le premier emploi*, Paris, Association des Ages, 1978, pp. 520-530).

— (1993), *La misère du monde*, Paris, Seuil, coll. « Points ».

— (1984), « Espace social et genèse des "classes" », Paris, *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°52-53, pp. 3-12.

Brubaker Rogers — (2001), « Au delà de l'"identité" », *Actes de la recherche en sciences sociales*, Paris, septembre 2001, n°139, pp. 66-85.

— (1992), *Citoyenneté et nationalité en France et en Allemagne*, Paris, Belin, coll. « Socio-histoires ».

Corcuff Philippe — (2003-a), « Clivage national-racial contre question sociale. Un cadre d'analyse socio-politique pour interpréter les progrès de l'extrême droite en France », in *Contre Temps*, Paris, n°8, septembre, pp. 42-50.

— (2003-b), *Bourdieu autrement, fragilités d'un sociologue de combat*, Paris, Textuel, coll. « La Discorde ».

— (2002), « Sociologie et engagement : nouvelles piste épistémologiques dans l'après-1995 », in Bernard Lahire (dir.), *A quoi sert la sociologie ?*, Paris, La Découverte, coll. « Textes à l'appui/laboratoire des sciences sociales ».

— (2000), *Philosophie politique*, Paris, Nathan Université, coll. « 128 ».

— (1995), *Les nouvelles sociologies. Constructions de la réalité sociale*, Paris, Nathan Université, coll. « 128 ».

— (1991), « Éléments d'épistémologie ordinaire du syndicalisme », *Revue française de science politique*, Paris, vol. 41, n°4, août.

Fanon Frantz — (2002), *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte/Poche, (1ère édition 1961).

— (1975), *Sociologie d'une révolution*, Paris, Maspero. (1ère édition : 1959, sous le titre *L'an V de la révolution algérienne*).

Gaspard Françoise et Servan-Schreiber Claude (1985), *La fin des immigrés*, Paris, Seuil, coll. « Points ».

Guénif-Souilamas Nacira — (2003), « Fortune et infortune d'un mot : l'intégration. Jalons d'une discussion entre sociologues et politiques », in *Ville-Ecole-Intégration Enjeux*, Paris, n° 135, décembre, pp. 22-39.

— (2002), « Immigration/Intégration : Le grand découplage », in *Ville-Ecole-Intégration Enjeux*, Paris, n° 131, décembre, pp. 232-239.

Gilbert Bart Moore (1997), *Postcolonial theory. Contexts, Practices, Politics*, London-New York, Verso.

Guillaumin Colette (1992), *Sexe, Race et Pratique du pouvoir. L'idée de Nature*, Paris, Côté-femmes, coll. « Recherches ».

Grignon Claude et Passeron Jean-Claude (1989), *Le Savant et le Populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*, Paris, Hautes études-Gallimard-Seuil.

Halbwachs Maurice — (1997), *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel.

— (1994), *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel.

Haut Conseil à l'Intégration (1993), *L'intégration à la française*, Paris, 10/18, Coll. « Documents ».

Hegel G.W.F. (1965), *La Raison dans l'histoire*, Paris, 10/18, trad. K. Papaioannou.

Kherfi Yazid et Le Gaoziou Véronique (2000), *Repris de justesse*, Paris, La Découverte et Syros, pp. 91-92.

Khosrokhavar Farhad (1996), « L'universel abstrait, le politique et la construction de l'islamisme comme forme d'altérité », in Michel Wieviorka (dir.), *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte.

Lapeyronnie Didier (1987), « Assimilation, mobilisation et action collective chez les jeunes de la seconde génération de l'immigration maghrébine », in *Revue française de sociologie*, Paris, n°28, pp. 237-318.

Lorcerie Françoise (1994), « Les sciences sociales au service de l'identité nationale. Le débat sur l'intégration en France au début des années 1990 », in Denis-Constant Martin (dir.), *Cartes d'identité. Comment dit-on « nous » en politique?*, Paris, Presses de la FNSP.

Martiniello Marco (1995), *L'ethnicité dans les sciences sociales*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? ».

Memmi Albert (1985), *Portrait du colonisé*, Paris, Gallimard (1ère édition 1957).

Muchielli Laurent (1999), « Le rap, tentative d'expression politique et de mobilisation collective de jeunes des quartiers relégués », *Mouvements, Sociétés, politique et culture*, Paris, La Découverte, mars-avril, pp. 60-66.

Ngugi Wa Thiong'o (1986), *Decolonizing the Mind. The Politics of Language in African Litterature*, Oxford-Nairobi-Portsmouth, James Currey-EAEP-Heinemann.

Noiriel Gérard (1984-1992), « Français et Étrangers », in Nora, 1984-1992-a.

Nora Pierre — (1984-1992-a), « L'ère de la commémoration », in *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, vol. 3, pp. 977-1012.

— (1984-1992-b), « Présentation » et « Entre Histoire et Mémoire. La problématique des lieux », in *Les lieux de mémoire*, *op. cit.*, vol. 1, p. VII-XLII.

Passeron Jean-Claude (1982), « L'inflation des diplômes — Remarques sur l'usage de quelques concepts analogiques en sociologie », *Revue Française de Sociologie*, octobre-décembre.

Poutignat P. et Streiff-Fenart J. (1995), *Les théories de l'ethnicité*, Paris PUF.

Réa Andréa et Tripier Maryse (2003), *Sociologie de l'immigra* Paris, La Découverte, coll. « Repères ».

Ricœur Paul (2000), *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, « L'ordre philosophique ».

Saïd Edward W. — (2000), *Culture et Impérialisme*, Paris, Fayar *Monde diplomatique*.

— (1980), L'Orientalisme, l'Orient créé par l'Occident, Paris, S

Sayad Abdelmalek — (2002), *Histoire et recherche identitaire*, Denis (France), Bouchène.

— (1999), *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffran l'immigré*, Paris, Seuil; coll. « Liber ».

— (1994), « Qu'est ce que l'intégration ? », in *Hommes et Migrations*, F n° 1182, décembre, pp. 8-14.

— (1993), « La malédiction », in Pierre Bourdieu (1993), pp. 1267-1300.

— (1979-a pour la première partie, 1979-b pour la seconde), « Les enfant illégitimes », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, Paris, en parties, n° 25, pp. 61-81, et n° 26/27, février-mars, pp. 117-132.

— et Pierre Bourdieu (1964), *Le déracinement. La crise de l'agricultu traditionnelle en Algérie*, Paris, Les Éditions de Minuit.

Schnapper Dominique — (2000), « Comment reconnaître les droits culturels ? », in S. Mesure et W. Kymlicka, *Comprendre les identités culturelles*, Paris, PUF.
— (1991), *La France de l'intégration, sociologie de la nation en 1990*, Paris, Gallimard.
Scholem Gershom (1980), « L'identité juive », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°35, novembre, pp. 3-19.
Schütz Alfred (1967), *The Phenomenology of the Social World*, Evanston, Northwestern University Press.
Stora Benjamin — (2003), « Guerre d'Algérie : 1999-2003, les accélérations de la mémoire », Hommes et migrations, août, pp. ?
— (1991), *La gangrène et l'oubli, la mémoire de la guerre d'Algérie*, La Découverte.
Tahon Marie-Blanche (2000), « Des femmes envisagées », in Frignon, Sylvie et Kérisit, Michèle (dir.), *Du corps des femmes. Contrôles, surveillances et résistances*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, pp 255-303.
Taylor Charles (1998), *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil, coll. « La Couleur des idées », (trad. fr. de C. Melançon).
Todorov Tzvetan (1995), *Les Abus de mémoire*, Paris, Arléa.
Wahnich Sophie (1997), *L'impossible citoyen. L'étranger dans le discours de la Révolution française*, Paris, Albin Michel.

REMERCIEMENTS

Parmi toutes les personnes qui ont plus ou moins contribué à me faire avancer dans ma réflexion, je voudrais remercier tout particulièrement Ahmed Boubeker et Philippe Corcuff qui, par leurs remarques critiques toujours pertinentes allant parfois jusqu'à me déstabiliser, ont permis que ce mémoire ait un minimum de rigueur scientifique.

Ce travail n'aurait jamais pu exister sans la bonne volonté des lycéens qui m'ont accordés leur confiance et leur temps. Saïd Bouamama et Julien Rémy ont fait part de leurs commentaires constructifs sur des articles séparés, que j'ai essayé de synthétiser ici. Laëtitia Dechaufour, qui m'a permis d'avoir une préoccupation féministe, et Nazim Fatès ont pris la peine de lire le manuscrit, alors qu'ils étaient eux-mêmes pris par le temps.

Les nombreux débats menés avec les militants et militantes de Divercité et de Ici & Là-Bas ont stimulé ma réflexion. Je remercie en particulier Sonia Ziani, Boualam Azahoum, Sakina Bakha et Yamin Makri.

Collection « Inter-National »

dirigée par Françoise Dekowski, Marc Le Dorh et Denis Rolland.

Cette collection a pour vocation de présenter les études les plus récentes sur les institutions, les politiques publiques et les forces politiques et culturelles à l'œuvre aujourd'hui. Au croisement des disciplines juridiques, des sciences politiques, des relations internationales, de l'histoire et de l'anthropologie, elle se propose, dans une perspective pluridisciplinaire, d'éclairer les enjeux de la scène mondiale et européenne.

Série Sciences-Po Strasbourg (accueille les meilleurs mémoires de l'Institut d'Etudes Politiques de Strasbourg):

M. Decker, *Structures et stratégies des compagnies aériennes à bas coûts.*
M. Henry, *Tchétchénie : la réaction du conseil de l'Europe face à la Russie.*
S. Huguenet, *Droit de l'asile : le projet britannique d'externalisation.*
M. Leroy, *Les pays scandinaves de l'Union européenne.*
J.-P. Peuziat, *La politique régionale de l'Union Européenne.*
M. Plener, *Le livre numérique et l'Union européenne.*
A. Roesch, *L'écocitoyenneté et son pilier éducatif: le cas français.*

Série Première synthèse (présente les travaux de jeunes chercheurs):

C. Bouquemont, *La Cour Pénale Internationale et les Etats-Unis.*
A. Breillacq, *La Tchétchénie, zone de non droit.*
A. Channet, *La responsabilité du Président de la République.*
O. Dubois, *La distribution automobile et la concurrence européenne.*
). Fuchs, *Pour une définition communautaire de la responsabilité environnementale, Comment appliquer le principe pollueur-payeur ?*
M. Hecker, *La presse française et la première guerre du Golfe.*
J. Héry, *Le Soudan entre pétrole et guerre civile.*
J. Martineau, *L'Ecole publique au Brésil.*
M. Larhant, *Le financement des campagnes électorales.*
S. Pocheron, *La constitution européenne : perspectives françaises et allemandes.*
C. Speirs, *Le concept de développement durable : l'exemple des villes françaises.*

Série Cahiers d'Histoire de Saint Cyr-Coëtquidan

A.-C. de Gayffier-Bonneville, *Sécurité et coopération militaire en Europe, 1919-1955,* 2004.

Achevé d'imprimer par Corlet Numérique - 14110 Condé-sur-Noireau
N° d'Imprimeur : 29804 - Dépôt légal : février 2006 - *Imprimé en France*

INTER-NATIONAL

IMMIGRATION POSTCOLONIALE ET MÉMOIRE

L'objectif de cette étude est de répondre à deux questions : pourquoi la transmission de la mémoire de l'immigration postcoloniale a tant de mal à s'effectuer ? Quels sont les obstacles à cette transmission ?

La perspective théorique choisie est en rupture avec une sociologie de l'immigration dont le concept central reste la notion d'intégration. Cette étude analyse les différents rapports au passé qu'entretiennent les héritiers et héritières de l'immigration postcoloniale, dans le cadre d'un rapport de domination hérité des structures sociales et des représentations construites pendant l'apogée de l'empire colonial français : l'injonction à l'intégration.

La mémoire, comme l'histoire, est une somme de rapports de force qui travaillent la société française actuelle. A travers des entretiens réalisés auprès de lycéens des Minguettes à Vénissieux (Rhône), une plongée dans l'intimité des relations familiales permet de saisir les effets de l'injonction à l'intégration : l'ambivalence des héritages de l'immigration, et les ruptures familiales et spatiales. Ce sont ces conséquences qui permettent de comprendre la difficile transmission de la mémoire de l'immigration postcoloniale.

« Ce petit livre nous interpelle, vous interpelle. "Français, encore un effort avant d'être républicains" (...). Cet effort, en ce début du XXI^e siècle, consiste à abattre les bastilles économiques, sociales, idéologiques et culturelles qui empêchent encore les Français issus de la colonisation de devenir pleinement nos égaux. Le temps presse ».

Dominique Vidal

***Abdellali HAJJAT** est diplômé de l'Institut d'Etudes Politiques de Lyon. Il travaille sur les mouvements politiques de l'immigration postcoloniale dans le cadre d'un DEA de Sciences Sociales (EHESS/ENS).*

Photo : © Agence Im'média.

9 782747 580854

ISBN : 2-7475-8085-7

13,50 €