Sous la coordination de

Amhed BOUBEKER et Abdellali HAJJAT

HISTOIRE POLITIQUE DES IMMIGRATIONS (POST)COLONIALES FRANCE, 1920-2008

Éditions Amsterdam

L'éditeur tient à remercier Noëlle Cazenave pour l'aide apportée à la réalisation de cet ouvrage.

Cet ouvrage est publié avec le soutien de l'association Ghorba, 39, rue Georges Courteline, 69200 Villeurbanne, elghorba@gmail.com

© Paris 2008, Éditions Amsterdam.
Tous droits réservés. Reproduction interdite.

Éditions Amsterdam
31 rue Paul Fort, 75014 Paris
www.editionsamsterdam.fr

Abonnement à la lettre d'information électronique
d'Éditions Amsterdam : info@editionsamsterdam.fr

Éditions Amsterdam est partenaire des revues
Multitudes et *Vacarme*
et de *La Revue internationale des livres et des idées*
www.revuedeslivres.net

Diffusion et distribution : Les Belles Lettres

ISBN : 978-2-35480-023-9

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION p. 11

PREMIÈRE PARTIE : LES DAMNÉS DE LA TERRE p. 19

A) Solidarité anticolonialiste p. 21

I. Les mouvements nègres p. 23
(Philippe DEWITTE)

II. Les Vietnamiens en France
du milieu des années 1920 au milieu des années 1950.
Une immigration entre nationalisme et communisme p. 31
(Thierry LEVASSEUR)

B) Le cas algérien p. 43

III. Assimiliation et séparatisme dans le mouvement
nationaliste algérien au milieu des années 1930 p. 45
(Youssef GIRARD)

IV. Immigration algérienne et nationalisme p. 57
(entretien avec Mohammed HARBI)

V. Islam et nationalisme dans l'immigration p. 69
(Sadek SELLAM)

DEUXIÈME PARTIE : LES TRAVAILLEURS IMMIGRÉS p. 81

A) « Francais-immigrés, même combat » ? p. 83

I. Une émancipation des invisibles ?
Les ouvriers immigrés dans les grèves de mai-juin 68 p. 85
(Xavier VIGNA)

II. « Travailleurs de France, voilà votre nom »
Les mobilisations des ouvriers étrangers
dans les usines et les foyers durant les années 1970 p. 95
(Laure PITTI)

III. Racisme et antiracisme dans les « années 68 » p. 113
(Michelle ZANCARINI-FOURNEL)

IV. Le mouvement des sans-papiers
ou la difficile mobilisation collective des individualismes p. 125
(Alain MORICE)

B) Extension du domaine de la lutte p. 143

V. Des comités Palestine
au mouvement des travailleurs arabes (1970-1976) p. 145
(Abdellali HAJJAT)

VI. Mouvements et initiatives des femmes
des années 1970 au milieu des années 1980 p. 157
(Claudie LESSELIER)

VII. Les luttes pour le droit au logement :
Le cas des Minguettes p. 167
(entretien avec Michel GANOZZI)

TROISIÈME PARTIE : LES ENFANTS DE BANLIEUES p. 175

A) Le droit d'avoir des droits p. 177

I. La « petite histoire » d'une génération d'expérience
Du mouvement beur aux banlieues de l'islam p. 179
(Amhed BOUBEKER)

II. Les grèves de la faim contre les expulsions p. 193
(entretien avec Saadene SADGUI)

III. L'expérience de DiverCité p. 201
(entretien avec Boualam AZAHOUM)

IV. Du comité national contre la double peine
au mouvement de l'immmigration et des banlieues p. 207
(entretien avec Tarik KAWTARI)

B) Engagement politique des musulmans de France p. 215

V. Aux origines du mouvement des jeunes musulmans :
l'Union des jeunes musulmans p. 217
(entretien avec Yamin MAKRI)

VI. Femmes musulmanes et engagées p. 225
(entretien avec Saïda KADA)

QUATRIÈME PARTIE : NOUVELLES FIGURES
ET MUTATIONS DES LUTTES DE L'IMMIGRATION p. 233

A) Quelle autonomie ? p. 235

I. Extrême gauche et luttes de l'immigration postcoloniale p. 237
(Saïd BOUAMAMA)

II. Révolte des quartiers populaires, crise du militantisme
et postcolonialisme p. 249
(Abdellali HAJJAT)

III. Les expériences électorales des militants de l'immigration :
le cas des Motivé-e-s p. 265
(entretien avec Salah AMOKRANE)

B) Question noire et féminisme p. 273

IV. Actualité de la « question noire » p. 275
(Éric FASSIN)

V. Une lecture symptomatique des tensions féministes
en régime postcolonial p. 289
(Nacira GUÉNIF-SOUILAMAS)

VI *Avridh d'avridh - El hak del hak*
Ce qui est juste est juste p. 301
(Itinéraire de « KAHINA X »)

CONCLUSION p. 313

Introduction

POUR UNE HISTOIRE POLITIQUE DE L'IMMIGRATION POSTCOLONIALE

La mission est clairement énoncée : contribuer à la reconnaissance des parcours d'intégration pour servir la cohésion sociale et républicaine de la France. Le projet apparaît tout aussi transparent : faire de l'histoire des populations immigrées une partie intégrante de l'histoire de France. Et par la grâce d'une seule formule enfin – « leur histoire est notre histoire » – la Cité Nationale de l'Histoire de l'Immigration semble rendre justice aux cohortes de bras ramasseurs de poubelles, chair à canon, damnés de la terre ou de l'usine et autres métèques oubliés du grand roman national. Qui viendrait s'en plaindre sans encourir le soupçon de cultiver la nostalgie de quelque généalogie blanche aux relents xénophobes ? Et pourtant, malgré des ambitions louables, une pierre d'achoppement guette la muséification de l'histoire de l'immigration : le patrimoine de luttes sociales et politiques qui fait l'objet de cet ouvrage. Cet héritage des oubliés de l'histoire, au cœur même des contradictions de notre sacro-saint modèle d'intégration, comment lui accorder place sans remettre en cause la gloire sans éclipse du creuset républicain, l'universalité d'un paradigme de la citoyenneté fondée sur la seule nationalité ?

Une histoire des vaincus

À l'ère des commémorations[1] évoquée par Pierre Nora, la reconnaissance publique des multiples mémoires du peuple de France souligne plus largement l'avènement d'une conscience de type patrimonial sur les ruines de la conscience

[1] Pierre Nora *et alii*, *Lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1997.

nationale unitaire. En effet, que sont devenus nos grands récits dans une modernité tardive où chaque individu réclame sa part de gâteau patrimonial entre un passé mythique et les illusions perdues d'un avenir radieux ? Car il s'agit avant tout d'affirmer sa singularité dans un monde désenchanté, déboussolé, une société sans normes homogènes. Question d'identité à défaut de convictions partagées dans une communauté de citoyens devenue incertaine. Question de racines pour fonder la mise en scène de son mélodrame privé. Chacun son filon, sa concession dans cette ruée vers la mémoire. Chacun prétend dresser le cadastre de sa communauté imaginaire. Ainsi revient le temps des tribus, nouvelles corporations de la mémoire porte-drapeau, amicales des héritiers, clubs d'investissement du patrimoine. La mémoire envahit l'espace public et engendre ce que des historiens dénoncent non seulement comme une nouvelle religion civile mais aussi comme une manipulation ou une réification du passé. Les abus de la mémoire menacent de coloniser l'histoire, en donnant lieu à une histoire patrimoniale taillée à la mesure d'une mémoire collective sans ombres. Discours dépouillé de toute part d'ambiguïté qui pourrait remettre en cause une institution des certitudes identitaires, cette histoire-là relève au mieux de la légende, au pire de l'idéologie. Ainsi, la mémoire collective revisitée vient-elle à la rescousse de l'actualité d'un déclin de l'État-nation, lorsque des généalogies immigrées sont réintégrées à une jurisprudence ininterrompue du modèle d'intégration nationale. L'exil, la souffrance et la persécution de générations de miséreux proscrits de l'histoire nationale contribuent désormais au prestige de l'État. Mais c'est pour la bonne cause, paraît-il, car il s'agit de défendre un héritage politique et intellectuel menacé par la fragmentation mémorielle et la montée du populisme sur fond de mondialisation. La mémoire comme dernier rempart d'une nostalgie de grandeur. Qu'importe l'expérience de l'histoire des acteurs immigrés ! Au nom de la bonne conscience ou du consensus républicain, la société française s'invente pour son propre usage une image pacifiée de sa dimension multiculturelle.

Mais c'est une autre histoire que nous conte en sourdine la cohorte des oubliés de cette légende dorée, sacrifiés sur l'autel de l'universalisme abstrait. Figures du tragique de l'action poursuivies par la mémoire et l'oubli, ces agents troubles s'infiltrent entre les lignes du roman national. Le chercheur qui se penche sur les luttes des immigrations coloniales et postcoloniales est confronté à un patchwork dont il ne saurait reconstituer le sens dans la seule perspective d'une émancipation progressive. Les récits sont souvent portés par des paroles tenues à ras le drame, paroles d'écorchés vifs racontant des vies qui ont souvent échoué sur les rives bétonnées de notre terre d'asile ; des vies bringuebalées, jetées au rebut par l'écume de l'histoire ou de l'actualité ; des voix cassées, brisées, graves ou vociférantes, comme une rumeur si loin, si proche, en contre-chant de la ritournelle du grand récit national. Comment renouer le fil des récits dispersés de ces héros anonymes de la survie ? Comment même parler d'histoire alors que c'est l'expérience de l'échec et des fins de non-recevoir qui domine ?

On ne saurait pourtant en rester à une vision hégélienne du jugement de l'histoire passant par pertes et profits la geste des vaincus. Parce que ce sont

les hommes qui jugent l'histoire et non l'inverse, Walter Benjamin[2] rend leur grandeur aux dominés en soulignant la valeur messianique de ce qui paraît avoir échoué. L'histoire des opprimés est une histoire discontinue précisément parce qu'elle s'inscrit dans des sursauts, des moments de révolte, des lignes de rupture. Une dimension autre de la conscience historique se loge dans ces déchirures de la trame de fond de l'histoire officielle, mais c'est à la lumière du présent qu'il s'agit d'appréhender ce passé comme un gisement d'affirmations inachevées, en soulignant des proximités ou des liens de parenté entre des générations de luttes. Dans cette perspective, c'est la muséification qui sonne l'heure du danger pour le sens d'un héritage détourné en folklore d'une nostalgie des origines au nom des rentiers du consensus mémoriel. Retrouver dans l'actualité la trace vivante d'un passé oublié, c'est en revanche tout le combat du véritable héritier qui se reconnaît dans ce qui fût jadis, non pas pour le commémorer la larme à l'œil ou en tirer gloriole, mais par fidélité à l'étincelle d'espérance de la mémoire des vaincus, pour redonner une chance à ce qui semblait perdu sans espoir de retour. Cette actualisation du passé qui le charge d'une signification nouvelle prend une dimension politique. Elle assume ce choix d'une construction de l'histoire dédiée à la mémoire des « sans nom » pour sauver leur héritage. Et elle incombe à l'historien comme à l'acteur de l'histoire.

Cette éthique de la responsabilité tournée vers le passé – pour reprendre une autre formule de Benjamin – chaque texte de cet ouvrage, article de chercheur ou témoignage d'acteur, la fait sienne. Car, dès lors qu'elle est capable de se déprendre d'une fausse objectivité où les hommes sont oubliés derrière les grands monuments du sens, l'histoire n'est-elle pas portée par une volonté de rencontre[3] autant que par une volonté d'explication ?

Une histoire des frontières postcoloniales

L'actualité de l'immigration interpelle d'autant plus l'historien que sa discipline a longtemps été érigée gardienne de la conscience nationale. Une conscience également fondée sur l'oubli de la violence de ses propres fondements. C'est ainsi qu'au-delà des barrières douanières, la nation, cette « communauté imaginée[4] », a toujours protégé ses frontières symboliques contre les « peuples sans histoire[5] ». L'ethnocentrisme républicain fonctionne en effet selon un mode binaire de représentation, une ligne de naturalisation de la différence entre nous et les autres. Nous, les citoyens reconnus, enfants de la patrie ou assimilés à une généalogie blanche, contre les autres, les étrangers, ces éternels vagabonds des

[2] Walter Benjamin, *Sur le concept d'histoire, Œuvre III,* trad. de M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 2000.

[3] C'est le philosophe Paul Ricœur qui souligne cette dimension essentielle de la discipline historique. Paul Ricœur, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955.

[4] Benedict Anderson, *L'Imaginaire national,* trad. de P.-E. Dauzat, Paris, La Découverte, 2002.

[5] La formule est hégélienne, mais c'est l'ethnologie coloniale qui l'a portée sur la ligne de front d'une annexion du monde par une cité républicaine estampillée par la raison et l'histoire.

limbes de la mémoire collective. Des étrangers devenus travailleurs indigènes, coloniaux puis immigrés qui troublent peu à peu l'unicité de la nation et son programme historiographique. C'est sur les frontières nationales de la violence épistémique que se situe la ligne de front d'une guerre de positions. C'est là que les oubliés de l'histoire manifestent contre le consensus silencieux relatif à leur condition de parias. Là qu'ils sapent l'universel abstrait de la cité républicaine en contestant une écriture de l'histoire d'un seul point de vue. En dénonçant les silences entre les lignes de cette histoire en surplomb. En soulignant que le sacrifice de leur expérience relève de pratiques politiques, au nom d'une conception de l'espace public à l'abri du délit de faciès. Mais c'est plus précisément aux frontières concrètes des espaces de représentation, sur la ligne de démarcation des pratiques de la discrimination et de la ségrégation que se sont construits les terrains de lutte de l'immigration. Des terrains qui, loin d'un théâtre d'affrontement qui resterait le même, témoignent d'une diversité des positionnements politiques. Luttes pour le droit d'avoir des droits, pour le droit à l'expression, le droit au logement, les droits civiques, les textes rassemblés ici soulignent ainsi un déplacement des frontières de la différence qu'on ne saurait limiter au modèle binaire hérité du temps des colonies.

En terre anglo-saxonne, les *postcolonial studies* ont révélé à quel point les citadelles de l'identité occidentale sont des forteresses vides. Mais hier déjà, au temps des travailleurs coloniaux, la ligne de démarcation entre nous et les autres a de fait fonctionné comme une ligne Maginot, contournée par des mouvements transnationaux et transculturels opérant à l'insu de la grandiloquence nationale. On pourrait ainsi, à la suite de Stuart Hall[6], militer pour un usage épistémique de la notion de « postcolonial » au-delà de son usage chronologique, en soulignant que même aux grandes heures de la colonisation, la modernité occidentale et son modèle national étaient déjà subvertis de l'intérieur par la rencontre avec l'immigration. L'immigration, soit dit en passant, dont les premières vagues ont été européennes. Mais si ces dernières ont pu disparaître dans le creuset français, il n'en est pas de même pour les héritiers de la colonisation, dont les luttes ont déplacé les frontières de la différence sans jamais en triompher[7]. Ce qu'il importe néanmoins de comprendre à travers l'expérience spécifique de cette immigration postcoloniale, c'est comment elle a participé aux transformations d'une exception française qui ne parvient plus aujourd'hui à planquer ses cadavres dans les placards de l'histoire. Pour cela, il s'agit d'inscrire ces luttes dans des relations de sens au carrefour de la question postcoloniale et des cadres nationaux traditionnels. Car, trop souvent, les critiques radicales contre la domination de l'histoire nationale renouent avec les métarécits qu'ils dénoncent en se référant à des phénomènes tenus pour généraux comme le colonialisme.

On ne saurait remplacer une causalité fondamentale par une autre et, dans la perspective ouverte par cet ouvrage, c'est la question des rencontres entre

[6] Stuart Hall, *Identités et cultures. Politiques des cultural studies*, édition de M. Cervulle, trad. de C. Jaquet, Paris, Éditions Amsterdam, 2007.

[7] *Ibid.*

l'immigration et la société française qui permet d'échapper à ce travers : la rencontre vue comme un patchwork, une imbrication conflictuelle du dedans et du dehors, une histoire de fragments dont il est essentiel de restituer les jalons en insistant sur le lien et la comparaison. Il s'agit de se placer dans le mouvement même de l'expérience migratoire, sous les fourches caudines des lieux officiels de l'intégration nationale, pour comprendre comment s'opèrent des recompositions de contextes, des alliances conjoncturelles, des brassages d'idées, des croisements de mémoires à travers des lignes de tension où l'État lui-même renégocie le modèle républicain à mots couverts. C'est une expérience diasporique – l'immigration n'est-elle pas la pionnière d'une histoire globale ? – relevant d'une diversité d'héritages qui permet de penser la portée postcoloniale des luttes de l'immigration de l'intérieur même du modèle national, plutôt que d'en rester à des oppositions faciles. Mais en retour, on ne saurait prétendre à un cadre unitaire des luttes de l'immigration postcoloniale sans partir de l'épreuve de la rencontre avec l'État-nation. Comment échapper sinon à une pléthore de différences ethniques, culturelles ou économiques, ainsi qu'à une multitude de parcours individuels ou collectifs, d'une immigration à l'autre ? Plus largement, pour éviter toute réduction au stéréotype d'une conscience immigrée comme on a pu parler jadis de celle de la classe ouvrière, les auteurs de ce livre insistent tous sur la variété des expériences et des identités ethniques, sexuées ou générationnelles. Le terme immigré apparaît ainsi comme une catégorie politique construite par des acteurs divers, à travers la diversité même de leurs luttes pour la reconnaissance.

Une histoire des bords du politique

La France est fière de son modèle social. C'est grâce à lui que les identités sont conçues comme des positions dans une société de classes structurée par le travail. La représentation et les intérêts des groupes ont ainsi été garantis par l'État social. Groupes institués, précisons-le, car les immigrés, ces vagabonds du lumpenprolétariat, n'ont jamais été que des surnuméraires de la question sociale. Durant plus d'un siècle, la France ne s'est pas vécue comme un pays d'immigration, et nul n'augurait un destin de citoyen à ces invités de la société salariale s'attardant quelque peu sur notre sol. Même au sein de la grande famille ouvrière, ils n'étaient que des parents pauvres, sinon des moutons noirs. Leur exclusion originelle de la mémoire collective semblait les condamner à l'invisibilité *ad vitam æternam*, dans une situation de non-droit, entre asile et expulsion, hors du jeu politique. Et pourtant...

Pourtant, l'actualité nous dit le contraire. Depuis déjà un quart de siècle, l'immigration occupe le centre du débat public. Bien sûr, les croisades du Front National y sont pour quelque chose, mais loin d'en être la cause, elles ne sont que la conséquence d'une crise de la société politique : la société française est paralysée par la mise en doute de ses catégories nationales d'entendement politique. Certes, ce malaise français, il s'agit de l'inscrire dans le cadre plus large du déclin des États-nations sous les coups de boutoir de la

mondialisation. Mais si l'on en croit l'un des pionniers de la *World history*, Christopher A. Bayly, pour faire de l'histoire globale, il ne suffit pas d'appréhender un phénomène à l'échelle de la planète : il faut au contraire articuler les échelles et accorder une importance centrale à « l'étude des fragments de société ou des exclus du pouvoir[8] ». Précurseurs de la mondialisation, les immigrés ont aussi une expérience de l'histoire qui nous dit sur quel non-sens le sens officiel de l'histoire nationale a été prélevé. La France a connu cette tension continue d'une société politique qui ne respecte pas ses propres principes. Et toute l'histoire du XX^e^ siècle souligne ces contradictions aux frontières de l'État de droit, sous un régime qui proclame à la fois l'égalité et son rejet le plus marqué. Mais il ne s'agit pas de se contenter de tendre à la France le miroir de ses mensonges d'État : si l'immigration postcoloniale incarne l'exception d'universalité de la cité républicaine, l'enjeu sociohistorique est de comprendre comment son expérience de l'histoire a exploré cette face sombre du modèle français, comment elle s'est heurtée aux apories concrètes de l'application des valeurs politiques universelles. Et surtout, comment elle est parvenue à déplacer les frontières de ce paradoxe entre les grands principes et l'injustice, le rejet hors des grands desseins nationaux. C'est toute l'ambition de cet ouvrage. Chacun de ses auteurs témoigne du fait que jamais les surnuméraires de la République ne se fondèrent au moule de la domination au point de se résigner à la position victimaire : les manières dont ils s'approprièrent les valeurs inscrites au fronton des monuments publics pour les adapter à leur propre situation, c'est précisément ce qui fixa des limites aux épreuves de leur domination.

À contrechamp d'une vision héroïque de l'histoire du politique ancrée dans la nostalgie de l'idéal des pères fondateurs, les immigrations en lutte découvrent une autre perspective. Celle-ci traduit d'abord les travers du politique, ses passions négatives. Mais aussi ses tensions, ses incertitudes, cette fragilité de la démocratie à propos de laquelle Hannah Arendt et Paul Ricœur n'ont cessé de nous alerter. La cité est périssable[9], elle est sans cesse confrontée aux contradictions et il revient à chaque citoyen de la sauver au nom d'un caractère toujours ouvert de l'expérience démocratique. Or, cette catastrophe, elle n'est pas à venir : l'immigration en témoigne, c'est une expérience quotidienne qui ronge les esprits et les institutions de l'intérieur à défaut d'être reconnue et combattue. Ainsi, dans un contexte d'actualité marqué par un retour du racisme comme forme de la haine pré-politique, au moment même où le libéralisme vainqueur rêve tout haut de « fin de l'histoire », Jacques Rancière propose de déplacer la question des origines et des fins de la politique vers la question générale de ses bords. Pour le philosophe, il est essentiel de ne pas confondre deux dimensions du politique : d'une part « la police » – le processus de redistribution des places et des fonctions permettant d'organiser une communauté – d'autre part « la politique » – le processus de l'émancipation et d'exigence toujours réitérée de l'égalité. La politique, en ce sens,

[8] Christopher A. Bayly, *La Naissance du monde moderne*, trad. de M. Cordillot, Ivry-sur-Seine, Éditions de l'Atelier, 2007.

[9] Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, trad. de P. Levy, Paris, Paris, Gallimard, 1954.

témoigne toujours d'un « mécompte originaire », et s'incarne dans tel ou tel groupe auquel on dénie le principe de cette égalité. À la lumière des écrits de Rancière, l'immigration est politique. Immigrés, c'est le nom de ceux qui ne comptent pas, les surnuméraires, les supplétifs, les sans, hors compte dans la vie de la cité. Ils n'entrent pas dans l'ordre de la distribution des places. Ils sont identifiés ainsi, tels le prolétaire de jadis, entre plusieurs noms ou identités – on ne sait jamais comment les nommer –, entre sous-citoyenneté et clandestinité. Les luttes de l'immigration témoignent alors d'une subjectivation politique qui est la mise en acte de l'égalité ou le traitement d'un tort par des acteurs toujours mal identifiés. Des acteurs regroupés ensemble pour autant qu'ils s'identifient eux-mêmes à ce nom, immigré, « au nom de ce qui est hors compte, qui lie un être à un non-être ou à un être à venir[10] ».

Plus largement ? c'est la question des mutations de l'espace public que désirerait poser cet ouvrage. À la différence d'une conception traditionnelle où les participants laisseraient leurs attaches au vestiaire, c'est à travers le refus d'une représentation désincarnée qui les a toujours laissés pour compte, en se risquant à dire les choses avec leurs propres mots, en exposant leurs plaies ou leurs délits de sales gueules, que les oubliés du consensus silencieux prétendent construire leur place dans l'espace public. Et c'est leur lutte pour la reconnaissance qui fait valoir des nouvelles formes de solidarités ou de subjectivité, de nouvelles formes d'énonciation du politique. L'appel à la justice prend alors la dimension d'une actualisation des valeurs à travers laquelle une revendication de dignité et de citoyenneté, qui ne se confond plus avec la nationalité, apparaît comme un nouveau vecteur de la démocratie. C'est le problème du vivre ensemble – le droit d'être là, de faire partie de la société, sans condition – qui s'affirme ainsi, non comme débat de spécialistes de philosophie politique, mais comme dimension constituante du politique, au regard de situations d'urgence rendues publiques. Car il s'agit au final de faire société. De vivre ensemble, égaux et différents. Et quand bien même y aurait-il de l'irréconciliable dans nos différends, la question politique n'est jamais celle de la construction du consensus, bien au contraire. Hannah Arendt l'écrivait jadis : la politique c'est la pluralité humaine[11]. L'expérience historique de l'immigration en témoigne, qui a toujours su articuler la « fracture sociale » ou ethnique comme une relation.

À travers les textes qui suivent, cette histoire politique de l'immigration apparaît comme une série d'émergences discontinues dont chacune exige une rencontre chaque fois nouvelle. Avec des enchaînements, des ruptures, des développements. Avec différentes configurations dont nous proposons une esquisse, des damnés de la terre à l'actualité des nouvelles figures de lutte dans l'immigration.

[10] Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, Paris, La Fabrique, 1998, p. 88.

[11] Hannah Arendt, *Qu'est ce que le politique* ?, trad. de S. Courtine-Denamy, Paris, Seuil, 1995.

Première Partie

LES DAMNÉS DE LA TERRE

Le sociologue Abdelmalek Sayad a insisté sur le rôle de l'immigration algérienne dans l'émergence d'une conscience nationale[1]. Un des aspects fondamentaux de son argumentation est que l'émigration est un *acte objectivement politique*, d'autant plus s'il s'agit d'un contexte colonial, parce que les émigrés vers la France se soustrayaient à l'exploitation coloniale et s'affranchissaient, objectivement, de l'allégeance à l'ordre colonial. Ainsi, l'exil revêt nécessairement une signification politique, car l'exil est « une communion inédite de pensées et d'espoirs, quand ce n'est pas de revendications et d'actions militantes ».

L'exil débouche sur une distanciation et sur l'étonnement face à l'arbitraire de la situation coloniale, et par conséquent, sur une relativisation de la condition de colonisé. En entraînant une rupture avec celle-ci, l'émigration suscite une nouvelle vision du monde social et politique, puisqu'elle déclenche une prise en compte de l'historicité de leur condition. La « vertu politique » de l'immigration réside dans la structuration d'une « nouvelle conscience temporelle et [d']une nouvelle conscience sociale ».

Pour l'Algérie comme pour d'autres colonies françaises, et pour la première fois depuis le début de la conquête coloniale, l'émigration va permettre la rencontre entre les masses d'émigrés ordinaires et les émigrés politiques. Elle a rendu possible la jonction entre le nationalisme « élaboré » des élites intellectuelles indépendantistes influencées par le communisme ou le mouvement réformiste musulman, et le nationalisme « spontané » des travailleurs « indigènes ».

[1] Voir le chapitre « Nationalisme et émigration », in Abdelmalek Sayad, *La Double Absence*, Paris, Seuil, coll., 1999, p. 133-159.

Le voyage « au cœur de la bête » contribue à former politiquement les futurs leaders nationalistes (Messali Hadj, Ho Chi Minh, etc.), notamment à travers l'alliance avec le Parti Communiste Français (PCF), dont l'orientation internationaliste dépendait de la stratégie géopolitique de l'Union soviétique. D'où les revirements et les ambiguïtés du mouvement ouvrier français dans le soutien politique des indépendantistes et les velléités d'autonomie de ceux-ci. La question coloniale va profondément diviser la gauche française, incapable de s'opposer frontalement à la logique coloniale. Ce n'est donc pas un hasard si les partisans les plus zélés de l'assimilation, déçus par l'« illusion » du mythe assimilationniste, soient devenus les plus fervents militants des indépendances.

Pour rendre compte du rôle de l'émigration dans les luttes d'émancipation nationale, il semble nécessaire de mettre en lumière des points méconnus de l'histoire politique de l'émigration coloniale en France : les mouvements nègres du début du siècle, l'engagement de l'immigration vietnamienne pour l'indépendance, la question de l'islam et de l'assimilation dans le Mouvement national algérien, et enfin la question de l'encadrement de l'immigration par la fédération de France du mouvement de libération nationale algérien.

A) Solidarité anticolonialiste

La décolonisation ne passe jamais inaperçue car elle porte sur l'être, elle modifie fondamentalement l'être, elle transforme des spectateurs écrasés d'inessentialité en acteurs privilégiés, saisis de façon quasi grandiose par le faisceau de l'Histoire

Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*

I

LES MOUVEMENTS NÈGRES

PHILIPPE DEWITTE[1]

Une histoire des premières organisations africaines, antillaises et malgaches basées en France met en évidence l'émergence, l'évolution et l'aboutissement d'un « proto-nationalisme nègre » né au confluent de l'anti-impérialisme communiste, du panafricanisme des Noirs américains et de la tradition humaniste et antiraciste française.

L'entre-deux-guerres est une période charnière dans le cours des rapports « gallo-nègres ». En 1918, le paternalisme des Français est triomphant et les militants et intellectuels nègres, passés dans le moule assimilateur de l'École républicaine ou missionnaire, aspirent avant tout à « mériter » leur accession à la citoyenneté. Blaise Diagne[2] ou René Maran[3] rêvent de fabriquer des petits Français noirs et, jusqu'en 1923, les divergences entre les deux hommes sont principalement d'ordre tactique.

[1] Historien et ancien directeur de la revue *Hommes et Migrations*, décédé en 2005. Ce chapitre est une version modifiée de l'article « Les mouvements nègres en France 1919-1939 – Conclusion générale », in *Hommes et Migrations*, n° 1257, septembre-octobre 2005, publié avec l'aimable autorisation de la revue. Il est l'auteur de *Les Mouvements nègres en France 1919-1939*, Paris, L'Harmattan, 1985.

[2] Blaise Diagne (1872-1934) est élu en 1914 député du Sénégal. Bénéficiant du statut des « quatre vieilles » communes (Rufisque, Gorée, Saint-Louis et Dakar), il est le premier Africain de l'histoire française à siéger au palais Bourbon. Membre du groupe Union républicaine radicale et radicale-socialiste animé par Maurice Viollette, il est réélu sans interruption jusqu'à sa mort, malgré des campagnes systématiquement hostiles de ses adversaires colonialistes. Il adhère à la Section française de l'Internationale ouvrière (SFIO) en décembre 1917, puis rallie le Parti républicain socialiste, et rejoint enfin les indépendants de Georges Mandel.

[3] Né aux Antilles françaises, René Maran (1887-1960) est fonctionnaire colonial et écrivain. En 1921, il obtient le prix Goncourt pour son livre *Batouala*.

Le député sénégalais compte réformer le système colonial de l'intérieur en imposant l'idée d'une dette de sang contractée par la France envers ses « enfants de couleur » morts durant la « guerre du droit », tandis que l'administrateur René Maran perd ses illusions au contact des réalités africaines et en appelle à l'opinion métropolitaine, à la générosité de la France de 1789 opposée au conservatisme du « parti » colonial.

Au tout début des années 1920, pour tous les militants et politiciens nègres, l'indépendance est impensée, impensable, inimaginable même. La lutte pour l'égalité politique, sociale et juridique passe par une uniformisation générale des « peuples de couleur » sous la houlette d'une métropole fraternelle en théorie, mais niveleuse dans la pratique.

Or, au même moment, le « parti » colonial – et dans son sillage le pouvoir impérial – abandonne la doctrine assimilationniste qui légitimait la colonisation au XIX^e siècle. La citoyenneté, aspiration partagée par l'immense majorité des « indigènes évolués », est accordée au compte-gouttes par l'administration, et les promesses faites pendant la guerre sont bien vite oubliées lorsque le danger est écarté. Face à l'impasse assimilationniste, une fraction des militants nègres se radicalise et rejoint les rangs communistes, non pas tant par conviction anti-impérialiste que parce que les révolutionnaires français restent les derniers défenseurs conséquents des peuples coloniaux.

En effet, dans le mouvement révolutionnaire nègre, tout se passe comme si la revendication indépendantiste venait se plaquer sur une thématique panafricaine embryonnaire et sentimentale. Les deux thèmes, pan-nègre et anti-impérialiste, prédominent à tour de rôle en fonction de l'état des relations avec le PCF et le mouvement nègre. Lorsque la tutelle communiste fléchit, les révolutionnaires nègres laissent de côté la lutte des classes et mettent en avant la culture noire, la terre des ancêtres, les « valeurs de la race ». Le panafricanisme couve toujours sous le discours ouvriériste et la « conscience de race » affleure à tout propos, même dans les périodes les plus « bolcheviques ».

Car le nationalisme des militants révolutionnaires ne se rapporte pas à une petite patrie martiniquaise, sénégalaise ou congolaise délimitée au hasard des conquêtes coloniales, il s'exprime à l'échelle du monde noir tout entier, même si la « nation nègre » du futur n'est jamais précisément définie.

L'Internationale communiste elle-même parle de l'émancipation du peuple nègre en général, plutôt que de la lutte de libération de tel ou tel territoire national. En fait, le mouvement communiste se positionne par rapport au panafricanisme et n'envisage la question nègre qu'en fonction de l'impact produit par les idées de Marcus Garvey[4] ou de W. E. B. Du Bois[5]. L'IC perçoit bien que la revendication nationale des peuples noirs n'est pas un problème

[4] Marcus Garvey (1887-1940) est un leader noir né en Jamaïque, considéré comme un prophète par les adeptes du mouvement rastafari. Précurseur du panafricanisme, il se fait le chantre de l'union des Noirs du monde entier à travers son journal *The Negro World* et le promoteur obstiné du retour des descendants des esclaves noirs en l'Afrique.

[5] William Edward Burghardt Du Bois (1868-1963) est un Afro-Américain originaire d'Haïti. À la fois sociologue, éditeur et poète, il milita pour la reconnaissance des droits civiques des Noirs aux États-Unis.

colonial comme les autres, et que l'attrait romantique du retour à l'Afrique ou l'impact mobilisateur de la solidarité raciale (« l'union des Nègres du monde entier ») l'emportent sur les aspirations indépendantistes africaines ou antillaises. Aussi le Kominterm enrobe-t-il le discours anti-impérialiste dans un vocabulaire et une thématique d'inspiration panafricaine ; l'emploi quasi exclusif du mot « nègre » indique bien que les communistes n'envisagent pas de luttes nationales « morcelées », réduites à l'échelon des Noirs américains, des Jamaïcains ou des « Camerouniens ».

Dans les schémas bolcheviques, le prolétariat noir des États-Unis tient le rôle d'une avant-garde révolutionnaire du monde nègre et assure la liaison entre les travailleurs de l'Occident et les « parias » coloniaux d'Afrique ou des Antilles. Le continent noir, « économiquement arriéré », occupe une place secondaire dans les préoccupations communistes : il ne s'éveillera à la lutte anti-impérialiste que sous l'impulsion de la révolution mondiale. En attendant le « Grand Soir », la « cause nègre » permet d'affaiblir le capitalisme international « sur ses arrières » et sert de force d'appoint à la lutte de classes dans les pays colonisateurs.

Il y a cependant dans les positions bolcheviques une ambiguïté fondamentale qui consiste à parler de « question nègre » et à privilégier ainsi une hypothétique unicité du monde noir, tout en niant au nom de l'antiracisme une révolution culturelle nègre qui s'affirme chaque année un peu plus. La conscience de classe ne veut pas dire grand-chose à l'échelle d'un monde nègre parfaitement hétérogène, aussi tout le problème est de parvenir à concilier lutte des classes et une solidarité raciale plus enthousiasmante, mais qui peut à tout moment déraper vers le chauvinisme. L'IC ne parviendra jamais à résoudre de façon satisfaisante cette contradiction, et devra se contenter de minimiser l'oppression raciale, qui est à la base de l'engagement militant des révolutionnaires nègres mais qui est aussi un dangereux facteur de division au sein de la classe ouvrière.

De leur côté, les assimilationnistes arrivent à la « prise de conscience raciale » par des chemins différents. L'influence du panafricanisme américain, celui de Du Bois, intellectuel et libéral, comme celui de Garvey, populiste et messianique, se conjugue avec la tradition humaniste et antiraciste de la « patrie des Droits de l'homme » pour guider les réformistes vers l'affirmation d'une civilisation métisse. Les Antillais de Paris, tout particulièrement, se dirigent vers un assimilationnisme revu et corrigé par « l'âme noire » et par « l'internationalisme nègre ».

Les étudiants partent en quête d'une identité nègre planétaire destinée à légitimer l'unité du monde noir ; l'âme nègre puise ses racines dans l'héritage africain et se manifeste par « l'instinct » artistique. Pour ces assimilationnistes d'un nouveau genre, la culture antillaise, mariage harmonieux de l'âme nègre et de la science occidentale, préfigure le monde noir de l'avenir.

Aussi bien chez les révolutionnaires que chez les assimilationnistes, on ne remet pas en question l'unicité du monde nègre mise en avant par les panafricanistes et reprise par le mouvement communiste. L'émancipation des Nègres, qu'elle soit culturelle, sociale ou politique, prétend abolir les siècles et les

océans qui séparent la diaspora de la terre ancestrale. Sionisme noir, internationalisme nègre ou afro-latinité sont des concepts qui postulent l'existence d'une identité raciale planétaire enracinée dans l'âme nègre et fortifiée par l'oppression commune.

Et c'est ce concept de race qui pose le plus de problèmes, aussi bien pour les communistes qui redoutent la guerre des races que pour les assimilationnistes qui tentent de faire une synthèse paradoxale entre l'universalisme de la Déclaration des droits de l'homme et une prise de conscience raciale qui suppose précisément l'avènement du droit à la différence et l'abandon du messianisme colonisateur.

Car, dans le cas des militants nègres, l'aspect politique de la question coloniale se double d'un complexe d'infériorité particulièrement aliénant. Aucun autre peuple au monde n'a autant subi l'oppression physique – déportation, esclavagisme, colonisation – et la négation de soi. En 1918, la civilisation nègre, la culture africaine, l'originalité du monde noir n'existent pas. Avant même de parler de libération nationale ou sociale, les Nègres doivent reconquérir leur amour-propre et leur dignité : le proto-nationalisme de ces années doit donc obligatoirement passer par la réhabilitation globale du monde nègre.

Les concepts de race nègre, de monde noir, de valeurs de la race sont nécessaires dans un premier temps pour exorciser le complexe d'infériorité, mais ils portent en germe le nationalisme racial, autrement dit le racisme, le chauvinisme nègre. L'utopie généreuse et libératrice des premiers jours peut se rétracter sur la conservation frileuse des « antiques civilisations nègres » et faire table rase des apports occidentaux au nom du retour à l'Afrique. Conquête impériale et Déclaration des droits de l'homme, commerce triangulaire et philanthropes du XIX^e^ siècle, révolution de 1917 et chemin de fer Congo-Océan sont indistinctement rejetés par une fraction des militants nègres qui pousse le « pan-négrisme » dans ses limites les plus extrêmes.

L'ultra-nationalisme nègre, né du racisme et du paternalisme des Blancs, de l'amertume et de l'isolement, s'enferme dans un manichéisme sectaire et xénophobe. Mais la veine chauvine se tarit au contact des réalités, le monde nègre, pas plus que le monde blanc, n'est univoque : la solidarité raciale franchit difficilement l'épreuve de la guerre d'Éthiopie (1935-1936) tandis que la société française ne se révèle pas unanimement impérialiste et raciste.

Après quinze années de recherches panafricaines, anti-impérialistes, pan-nègres ou afro-latines, les premières générations d'intellectuels véritablement capables de théoriser la question nègre arrivent à leur tour en France. Si le mouvement de la négritude a incontestablement été influencé par la *Negro-Renaissance* américaine ou les indigénistes haïtiens, il profite aussi de l'expérience des aînés qui s'expriment encore à Paris. Les poètes militants synthétisent les différents courants du mouvement nègre et tirent les conclusions des expériences, des échecs et des espoirs du passé.

Le métissage culturel, l'anti-impérialisme, le nationalisme, la tentation raciste même (le « négrisme »), sont tour à tour repris, nuancés, analysés. La négritude

prend forme à la fin des années 1930 et la réflexion de Léopold Sédar Senghor[6] ou Aimé Césaire[7] doit autant aux influences « domestiques » (la « communauté noire » de Paris), qu'aux mouvements afro-américains.

L'échec relatif des mouvements politiques, réformateurs ou anti-impérialistes, incite les nouveaux venus à miner les fondements mêmes de la colonisation, à remettre en cause le dogme de la hiérarchie des cultures, justification de la mission civilisatrice de l'Europe et alibi de la domination impériale. Aussi les étudiants noirs de Paris pensent que l'émancipation passe avant tout par la fin de l'aliénation culturelle, par la réhabilitation du monde nègre ; l'abandon, ou la mise en veilleuse de la revendication politique explique en partie l'absence de contenu social de la négritude et ce parti pris « savant » qui apparaît rétrospectivement comme un apolitisme suspect de complaisance envers la colonisation.

L'échec des mouvements politiques a une autre conséquence concernant l'avenir du mouvement d'émancipation en Afrique noire. Les mouvements basés en métropole n'ont par exemple pas eu d'héritiers sur le contient noir après 1945. Car la nature des organisations nègres s'est considérablement modifiée avec l'exil, le manque d'implantation aux colonies n'a pas permis de maintenir le contact avec les réalités de l'indigénat. Ce sont des partis nouveaux, solidement enracinés en Afrique, qui ont pris le relais après la seconde guerre mondiale.

La comparaison avec le mouvement malgache permet de comprendre *a contrario* cette absence de liens – et même de filiation – entre les deux générations de militants politiques avant et après la seconde guerre mondiale. Car la continuité des luttes que l'on observe à Madagascar de 1925 à 1950 s'explique par l'implantation précoce dans la colonie du mouvement protestataire, assimilationniste puis nationaliste. Dans le cas malgache, malgré la coercition du système colonial, les militants arrivent à lutter dans la Grande Ile dès les années 1920, dans le cas africain, la répression et le manque de communication empêchent tout lien entre les mouvements nègres de France et les populations coloniales isolées et bâillonnées.

Les mouvements politiques de France restent alors prisonniers d'une contradiction difficilement soluble : pour se développer, ils doivent s'implanter aux colonies où la vigilance policière empêche toute pénétration des idées débattues à Paris. Ceux qui auraient pu jouer un rôle de porte-voix des revendications « indigènes » auprès de l'opinion métropolitaine sont condamnés à se quereller

[6] Issu d'une famille petite-bourgeoise sénégalaise, Léopold Sédar Senghor (1906-2001) est un poète, écrivain et homme politique sénégalais naturalisé français. Premier agrégé africain, il devient enseignant en 1935. Il crée avec Aimé Césaire et Léon Gontran Damas la revue contestataire *L'Étudiant noir* en 1934. La notion la négritude est définie par Aimé Césaire comme « la simple reconnaissance du fait d'être noir, et l'acceptation de ce fait, de notre destin de Noir, de notre histoire et de notre culture ». Senghor souligne que « la Négritude, c'est l'ensemble des valeurs culturelles du monde noir, telles qu'elles s'expriment dans la vie, les institutions et les œuvres des Noirs. Je dis que c'est là une réalité : un nœud de réalités. »

[7] Fils d'un père enseignant et d'une mère couturière, Aimé Césaire (1913-2008) est agrégé de lettres et enseignant en Martinique. Poète, écrivain et homme politique, il a développé le concept de négritude et une pensée farouchement anticolonialiste.

de la tradition nègre (Tovalou[11], et plus encore Léopold Senghor en 1935) ou opèrent la synthèse entre lutte des classes et conscience de race (voir par exemple le fondation par Lamine Senghor[12] du CDRN ou la « période bolchevique » de Kouyaté).

Ces recherches sont encore à l'état d'ébauche mais elles posent les bases d'une « négritude socialiste » oubliée pendant des années et qui ressurgit aujourd'hui, après une période où les priorités accordées aux luttes nationales et à la construction des États indépendants ont imposé la mise en veilleuse de la question sociale et de la revendication culturelle.

L'actualité des thèmes développés par les premiers mouvements nègres de France est donc évidente. Mais si les grandes figures de la négritude ont fait de l'ombre à leurs aînés, il ne faut pas oublier que l'action de ces pionniers a permis la réhabilitation du monde noir, le déclin du complexe de supériorité des Européens et l'éclosion de la révolution culturelle nègre.

[11] Issu d'une grande famille béninoise, Kojo Tovalou Houénou est diplômé en médecine et en droit à Bordeaux. Il s'engage dès 1914 dans l'armée française puis, blessé et démobilisé, il s'installe à Paris où il s'intéresse à la politique. En 1921, il part aux États-Unis et assiste au congrès de l'Universal Negro Improvement Association, le mouvement panafricaniste de Marcus Garvey. De retour en France, il fonde le journal *Les Continents*, où il montre son attachement à la France, tout en critiquant sévèrement les méthodes coloniales.

[12] Lamine Senghor (1889-1927) est un homme politique sénégalais. Il fonde en 1926 le Comité de défense de la race Nègre (CDRN) et lance de *La Voix des Nègres* à Paris.

II

LES VIETNAMIENS EN FRANCE DU MILIEU DES ANNÉES 1920 AU MILIEU DES ANNÉES 1950

Une immigration entre nationalisme et communisme

THIERRY LEVASSEUR[1]

Au soir du 8 octobre 1927, sur le paquebot *Chenonceaux* qui fait la liaison maritime entre l'Indochine et la France, un groupe d'une quarantaine de Vietnamiens venant faire leurs études en France est réuni pour célébrer leur dernière soirée avant leur séparation à Marseille, après un mois de voyage. À la fin du repas, un jeune homme de 21 ans, vêtu pour l'occasion du costume national, prend la parole :

> Nous, étudiants, avons à ramasser, à conquérir l'instruction qu'on nous refuse dans notre propre pays [...]. Savez-vous [...] qu'à chaque départ de bateau, quelques jeunes Annamites qui n'ont ni parents, ni amis à bord [sont] présents à l'appontement ? Ils se renseignent sur le nombre de partants et leur joie augmente avec la proportion des émigrants [...], leurs espoirs sont ceux de la patrie [...]. Vive l'Annam[2] !

L'orateur est Tạ Thu Thâu, un patriote que son séjour en France transformera en révolutionnaire marxiste[3]. Ses propos illustrent l'influence exercée par les idées politiques progressistes de métropole sur les esprits de jeunes Vietnamiens prêts à les entendre.

---

[1] Professeur agrégé d'histoire, doctorant de l'université Paris 7.

[2] *La Tribune indochinoise*, n° 203, vendredi 23 décembre 1927.

[3] Daniel Hémery, « Tạ Thu Thâu : l'itinéraire politique d'un révolutionnaire vietnamien pendant les années 1930 », in Pierre Brocheux (dir.), *L'Asie du Sud-Est, révoltes, réformes, révolutions*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1981, p. 193-222, et « Tạ Thu Thâu », in Claude Liauzu (dir.), *Dictionnaire de la colonisation française*, Paris, Larousse, 2007, p. 595.

Une immigration peu nombreuse et très surveillée

Bien qu'elle n'ait fait l'objet d'aucun recensement, la population vietnamienne présente en France de 1925 à la fin de la guerre d'Indochine, en 1954, ne semble jamais excéder 10 000 individus, sauf pendant la seconde guerre mondiale[4]. Les Vietnamiens immigrent pour une courte période, le temps des études, du contrat de travail (renouvelable) du domestique, de l'ouvrier ou du navigateur. Il s'agit d'une immigration essentiellement masculine, à de rares exceptions près[5].

En dépit de ses faibles effectifs, cette population est très surveillée par les autorités, surtout pendant l'entre-deux-guerres. L'administration française ne voit pas d'un très bon œil l'arrivée des colonisés vers la métropole. Elle suit en cela la formule lapidaire du *Courrier Saïgonnais* : « le chemin de la France, c'est le chemin de l'anti-France ». Cette méfiance s'exerce surtout à l'encontre des étudiants. Maurice Cognacq, gouverneur de la Cochinchine de 1921 à 1926, a ce mot brutal : « Des intellectuels, nous n'en voulons pas[6] » et Henri Gourdon, directeur général de l'Instruction publique en Indochine, déclare : « Des étudiants annamites, tout le monde en a marre en France. Si je le pouvais, je [leur] interdirais [...] de venir dans les universités françaises[7]. »

Pourtant, leur nombre s'accroît, passant de 177 en 1924 à 1700 en 1929. Les grèves scolaires en Indochine, suite aux funérailles de Phan Chu Trinh[8], en avril 1926, expliquent la croissance des départs vers la France[9]. La jeunesse vietnamienne aspire de plus en plus à y acquérir savoir et liberté. La plupart de ces étudiants sont issus des couches aisées de la société vietnamienne.

Aux yeux du gouvernement français, toute activité associative ou tentative d'organisation de l'immigration vietnamienne en France est subversive.

[4] Durant les années 1920-1930, on compte en permanence environ 5000 militaires. En mai 1924, les civils sont près de 1000, 2670 en novembre 1926 et 2292 en juin 1932. En octobre 1950, un recensement évalue la population vietnamienne de France à 8828 individus. En juin 1940, la métropole compte 8000 tirailleurs et 20 000 ouvriers non spécialisés vietnamiens. Dans leur grande majorité, ils sont contraints de rester en France par l'interruption des liaisons maritimes régulières entre la France et l'Indochine pendant la guerre. Ils seront finalement rapatriés au Việt Nam entre 1946 et 1952. Source : CAOM (Centre des archives d'outre-mer, Aix-en-Provence), Slotfom III-33 (Fonds du service de liaison avec les originaires des territoires français d'outre-mer) : liste des Indochinois en résidence en France au Maroc et au Levant au 12 mai 1924 ; CAOM, index des archives du Slotfom ; Liêm Khê Luguern, « Les travailleurs indochinois en France de 1939 à 1948 », in *Bulletin du Centre d'histoire de la France contemporaine*, n° 10, Nanterre, Université de Nanterre, p. 5-21.

[5] Trần Thị Liên, « Henriette Bui : The Narrative of Vietnam's First Woman Doctor », in Gisèle Bousquet et Pierre Brocheux (dir.), *Viêt Nam Exposé, french Scolarship on Twentieth Century vietnamese Society*, Ann Harbor, The University of Michigan Press, 2002.

[6] « Etudiants colonisés », in *Dictionnaire*, *op. cit.*, p. 280.

[7] *La Tribune indochinoise*, n° 185, mercredi 9 novembre 1927.

[8] Phan Chu Trinh (1872-1926), chef de file des « lettrés modernistes ».

[9] Trịnh Văn Thảo, *L'École française en Indochine*, Paris, Karthala, 1995, p. 185-215, et Pascale Bezançon, *Une colonisation éducatrice ? L'expérience indochinoise (1860-1945)*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 200-208.

Surveillance et répression sont exercées par la Sûreté indochinoise et le Service de contrôle et d'assistance en France des indigènes des colonies (CAI)[10] pour qui les Vietnamiens sont à classer en deux catégories : les « éléments sains de la population indochinoise [aux] sentiments francophiles notoires » et les « individus professant des sentiments antifrançais[11] ».

Pour les autorités françaises, la société métropolitaine présente des dangers pour les Vietnamiens qui s'y trouvent soudainement plongés. Selon elles, il faut les protéger contre l'endettement, la fréquentation des cafés et salles de billard du Quartier latin, l'influence néfaste des femmes. Les moyens mis en œuvre pour assurer cette surveillance permanente sont d'abord de type policier. En 1923, le ministère des Colonies crée le CAI. Doté des mêmes prérogatives que le Service de contrôle des troupes indigènes, en activité entre 1916 et 1919, il ne dépend toutefois plus du ministère de la Guerre. Il entretient un réseau d'agents chargés de le renseigner sur les activités politiques des Vietnamiens de France.

Le cas de Trương Văn Nhu illustre le mode de recrutement des agents du CAI. Lycéen âgé de 24 ans résidant à la Maison des étudiants indochinois de Paris, il a échoué à la deuxième partie de son baccalauréat, ses parents ne lui envoient plus d'argent et une bourse scolaire lui est refusée[12]. En octobre 1930, il accepte une mission de renseignements à Toulouse sur l'activité de l'Union des Indochinois, association étudiante sous influence communiste. Sous le nom de code « Roseau », il reçoit une somme de 1000 francs par mois et fait des rapports réguliers jusqu'en novembre 1931. C'est souvent en profitant d'une faille personnelle chez ces déracinés que le CAI recrute ses agents vietnamiens.

Pendant la guerre d'Indochine, la surveillance des Vietnamiens de France est plutôt le fait des services du ministère de l'Intérieur et du Service de documentation extérieure et de contre-espionnage (SDECE), les services secrets.

Dans le vaste système de surveillance mis en place par l'administration coloniale, les étudiants constituent une cible privilégiée. Ainsi, les bourses, délivrées au compte-gouttes, sont attribuées selon des critères politiques. L'activisme des membres de la famille est un critère d'appréciation, tout comme l'attitude de l'étudiant sollicitant une bourse. C'est le cas de Nguyễn Thiện Chi dont le père, Nguyễn Hi Tiến, a été condamné à un an de prison en 1913 pour avoir écrit un texte « violemment antifrançais » sur la mort du Đề Thám[13]. Élève à l'École supérieure des mines de Paris, le renouvellement de sa bourse lui est refusé pour l'année 1929-1930 du fait de son adhésion à l'Association générale des étudiants indochinois (AGEI), organisation dans laquelle les nationalistes jouent un rôle important[14].

[10] Patrice Morlat, *La Répression coloniale au Viêt Nam*, Paris, L'Harmattan, 1988.

[11] CAOM, Slotfom III-25 : Rapport du commissaire spécial de Bordeaux, 21 novembre 1933.

[12] CAOM, Slotfom I-7 : Rapport manuscrit, entretien avec Trương Văn Nhu du 24 octobre 1930.

[13] Hoàng Hoa Thám dit le Đề Thám, opposant à la conquête française jusqu'à sa mort en 1913.

[14] CAOM, GG (Fonds des amiraux et du gouvernement général de l'Indochine), dossier 51324 : Note de la Direction de la police et de la Sûreté générale, 16 septembre 1929.

L'administration exerce aussi un contrôle sous couvert d'assistance. En juin 1927, avec l'augmentation du nombre des étudiants vietnamiens en France, le ministère des Colonies décide de créer le Service d'assistance mutuelle des Indochinois (SAMI). Cet organisme est chargé de « toutes les questions relatives aux contestations entre employeurs et employés pour l'application des contrats de travail, au rapatriement des domestiques en Indochine, aux demandes de main-d'œuvre, aux avis à donner pour l'octroi de secours, aux questions familiales, ainsi que la surveillance des pupilles franco-annamites[15] ». Dans les faits, ce service est surtout chargé d'organiser le rapatriement d'étudiants, de travailleurs ou de domestiques vietnamiens vers la colonie. Son directeur, ancien résident de France en Indochine, collabore étroitement avec le CAI. Le SAMI est actif pendant la crise économique des années 1930, lorsque des Vietnamiens de France se retrouvent dans la misère sans possibilité de rentrer en Indochine.

La surveillance est enfin assurée par le biais des Associations mutuelles des Indochinois (AMI) régies par la loi de 1901. La première voit le jour à Paris en 1924. Dans les années qui suivent, le mouvement s'étend à quelques villes de province. Dans l'esprit des autorités, les AMI doivent offrir un cadre rassurant aux jeunes Vietnamiens pour atténuer leur sentiment d'isolement. Albert de Pouvourville, écrivain colonial, écrit lors de la création de l'AMI de Paris :

> Il fallait à ces jeunes hommes, que la nécessité isolait et décentralisait ainsi à des milliers de kilomètres de leur pays, [...] un organisme qui les unît, en dehors de leurs cours et de leur vie particulière, et qui leur rappelât [...] la famille et la patrie lointaine. Il leur fallait un petit coin familial, où ils puissent ressentir la chaleur du foyer absent, [...] manger comme chez eux, bavarder comme chez eux[16].

Chaque AMI bénéficie d'une subvention annuelle du gouvernement général de l'Indochine qui constitue un complément de ressources important aux cotisations versées par les adhérents. Cette subvention est retirée sitôt que l'association est suspectée par le CAI d'être entre les mains des « anti-Français ». L'AMI de Paris en sera victime à la suite de l'élection du nationaliste Trần Văn Chí comme président en octobre 1926[17].

[15] ANVN (Archives nationales du Việt Nam, centre n° 1, Hà Nội), RST (Fonds de la résidence supérieure du Tonkin), dossier n° 76548.

[16] *Bulletin de l'Association Mutuelle des Indochinois*, n° 1, juin 1924.

[17] CAOM, Slotfom III-146 : Note sur la propagande révolutionnaire aux colonies, octobre 1926.

L'organisation politique de l'immigration vietnamienne

Le mouvement national vietnamien se développe en métropole parallèlement au processus qui se met en place au sein de l'émigration vietnamienne en Chine ou des engagements politiques qui se produisent en Indochine même. Toutefois, au milieu des années 1920, l'engagement des Vietnamiens en France n'est pas un fait nouveau[18]. Depuis 1910-1911, il existe une immigration politique indochinoise en France autour de Phan Chu Trinh et de l'avocat Phan Văn Trường[19], qui fondent en 1912 la Fraternité des compatriotes, et en 1914, l'Association des patriotes indochinois. Accusés de complot contre la sûreté de l'État, ils sont tous deux écroués de septembre 1914 à juillet 1915[20]. En 1917, ils sont rejoints par Nguyễn Ái Quốc (le futur Hồ Chí Minh). Tous les trois, encouragés par le principe des nationalités du président Wilson, animent le Groupe des patriotes annamites de Paris, qui rédige un programme de revendications pour la Conférence de la paix à Versailles en 1919, relatif aux libertés politiques et aux droits sociaux. Au début des années 1920, le Groupe des patriotes annamites disparaît. Phan Văn Trường et Phan Chu Trinh repartent en Indochine, l'un en 1924 et l'autre en 1925. Nguyễn Ái Quốc et Nguyễn Thế Truyền, un ingénieur chimiste qui a rejoint le groupe en 1920, adhèrent à l'Union intercoloniale créée par le jeune Parti Communiste Français en 1921. Ils sont les principaux animateurs du journal publié par l'Union jusqu'à sa disparition en 1926, *Le Paria*. En 1925, Nguyễn Thế Truyền est resté seul en France après le départ de Nguyễn Ái Quốc pour Moscou, en 1924. Mais, « le Groupe des patriotes annamites semble bien avoir été [...] la cellule mère des mouvements politiques de l'immigration vietnamienne[21] ».

À partir de 1925, les courants politiques vietnamiens en France entrent dans une phase de diversification et de radicalisation. Le refus des autorités coloniales de trouver un compromis avec le mouvement national vietnamien en est la cause, en contradiction avec les promesses d'une « collaboration franco-annamite » (« Pháp-Việt Đề Huề ») énoncée en 1917 par le gouverneur général Albert Sarraut. La génération vietnamienne des années 1920-1930 s'oriente vers un anticolonialisme militant en France.

Trois grandes tendances politiques se dessinent au sein de l'immigration vietnamienne. La première est le courant « constitutionnaliste ». Son leader Bùi Quang Chiêu[22] en expose le programme lors d'un voyage en France

[18] Pierre Brocheux, « Une histoire croisée : l'immigration politique indochinoise en France (1911-1945) », in *Hommes et Migrations*, n° 1253, janvier-février 2005, p. 26-38.

[19] Phan Văn Trường (1875-1933) est arrivé en France en 1908. Il devient avocat en 1912 après des études de droit.

[20] Phan Văn Trường, *Une histoire de conspirateurs annamites à Paris ou la vérité sur l'Indochine*, Paris, L'Insomniaque, 2003.

[21] Daniel Hémery, « Du patriotisme au marxisme : l'immigration vietnamienne en France (1926 à 1930) », in *Le Mouvement social*, n° 90, janvier-mars 1975, p. 3-54.

[22] Bùi Quang Chiêu (1873-1945). Ingénieur agronome, il fonde en 1917 le journal *la Tribune indigène*, devenue en 1926, *la Tribune indochinoise*. Pierre Brocheux, « Portrait en blanc et noir

en 1925, et le publie sous le titre *L'Indochine moderne. Être ou ne pas être. Vers le Dominion*. Il y demande les libertés de penser, d'écrire et de circuler pour les Vietnamiens et des réformes ou aménagements du système colonial dans les domaines de l'éducation, de l'administration, des droits politiques et civiques ; bref, une plus grande ouverture du système aux colonisés, notamment à la bourgeoisie terrienne de Cochinchine qui constitue la grande majorité de ses sympathisants. Après le retour de Bùi Quang Chiêu en Indochine en mars 1926, ce courant réformiste est animé en France par l'avocat Dương Văn Giáo, jusqu'à son départ en octobre 1928.

Une tendance nationaliste gagne en importance en cette deuxième moitié des années 1920, sans doute du fait de l'intransigeance du lobby colonial à l'égard des revendications modérées des constitutionnalistes. L'initiateur du courant est Nguyễn Thế Truyền. Il fonde le *Việt Nam Hồn* (*L'Âme du Việt Nam*) en janvier 1926, journal bilingue, tiré à 2000 exemplaires, qui subit très vite des interdictions[23]. Pour éviter la censure, le journal change de titre, paraissant en français, en vietnamien (*Quốc Ngữ*) ou en bilingue. À *Việt Nam Hồn* succède *Phục Quốc* (*Reconquête de la Patrie*) puis *L'Âme Annamite* (janvier 1927) et *La Nation Annamite* (juin 1927). L'objectif des nationalistes est l'indépendance du Việt Nam. Pour appuyer cette revendication, ils fondent un parti politique en juin-juillet 1927, le Việt Nam Độc Lập Đảng (VNĐLĐ, Parti Annamite de l'Indépendance formé sur le modèle du Guomindang chinois)[24]. Après le retour de Nguyễn Thế Truyền en Indochine (décembre 1927), le parti est pris en main par un groupe dynamique de jeunes Vietnamiens récemment arrivés en France et groupés autour de Tạ Thu Thâu qui fonde le journal *La Résurrection*, très vite interdit. Lorsque le VNĐLĐ est dissous par un jugement du Tribunal de la Seine en mars 1929, ses militants créent le Groupe des émigrés Indochinois, dont une partie deviendra trotskiste en 1930.

La troisième courant, celui des communistes indochinois, naît en avril 1928. En juin, le groupe publie un journal clandestin, le *Lao Nông* (*Ouvrier et Paysan*). L'animateur principal de ce groupe est Nguyễn Văn Tạo[25] jusqu'en avril 1931, date de son expulsion vers l'Indochine. Dans les années 1930, cette mouvance devient dominante dans le champ politique de l'immigration. Ce qu'on observe en France n'est pas fondamentalement différent du processus politique à l'œuvre en Indochine durant cette période[26].

Dès le milieu des années 1920, des rivalités apparaissent entre les tendances politiques de l'immigration, renforçant les clivages entre constitutionnalistes, nationalistes et communistes (dont les trotskistes). Ainsi, fin 1928, l'Association

d'un bourgeois mal aimé : Bùi Quang Chiêu », in Philippe Franchini (dir.), *Saigon, 1925-1945, de la « Belle Colonie » à la fin des dieux blancs*, Paris, Autrement, 1992.

[23] CAOM, Slotfom III-146 : Note sur la propagande révolutionnaire aux Colonies, janvier 1926.

[24] CAOM, Slotfom III-148 : Note sur la propagande révolutionnaire aux Colonies, juin et juillet 1927.

[25] « Nguyễn Văn Tạo », in *Dictionnaire*, op. cit., p. 498.

[26] Pierre Brocheux et Daniel Hémery, *Indochine, la colonisation ambiguë, 1858-1954*, Paris, La Découverte, 1995, p. 294-324.

générale des étudiants indochinois de Paris[27] est l'objet d'affrontements entre constitutionnalistes et nationalistes. En juillet, son président, Trần Văn Độc (constitutionnaliste), fait un discours lors de la cérémonie de pose de la première pierre de la Maison des étudiants indochinois à la Cité universitaire de Paris dans lequel il loue « l'œuvre civilisatrice de la France ». Très critiqués, les constitutionnalistes perdent le contrôle de l'AGEI peu de temps après[28].

Les incidents du café Turquetti, boulevard Saint-Germain à Paris, le 9 janvier 1929, alimentent les rivalités entre nationalistes et communistes. Ce jour-là, les Jeunesses patriotes (extrême droite) y organisent une réunion dans laquelle un étudiant vietnamien, Đỗ Đình Thạch, doit prendre la parole. La conférence dégénère en bagarre liée à la présence de membres du VNĐLĐ et du *Lao Nông* dans le public[29]. Dans les jours qui suivent, *L'Humanité* publie un article polémique dans lequel elle accuse les militants du VNĐLĐ de ne rien avoir fait pour empêcher la réunion. Les communistes ne protestent pas lorsque des perquisitions sont organisées par la police chez Tạ Thu Thâu et d'autres militants du parti nationaliste, ni lorsque le VNĐLĐ est dissous. En mars 1929, la rupture est bel et bien consommée entre communistes et nationalistes.

Dans les années 1930, les clivages politiques s'accentuent. L'influence du courant communiste, progressivement hégémonique dans le mouvement national, devient déterminante, comme elle le sera aussi durant la guerre d'Indochine. Celle du Việt Minh sur l'immigration est forte. Elle s'exerce par le biais d'associations comme l'Union culturelle des Vietnamiens résidant en France, la Fédération des travailleurs vietnamiens en France, l'Association des femmes vietnamiennes en France ou l'Association générale des étudiants vietnamiens en France. Le gouvernement français essaie de contrer cette influence. À cet effet, en janvier 1948, il crée le Cercle d'études franco-vietnamiennes qui ne recueille pas un franc succès[30], comme le prouve l'appréciation des autorités françaises sur l'influence du Việt Minh en février 1952 :

> Fortement organisé, [...] ayant à sa tête des personnalités intellectuelles intègres et dynamiques, animées d'une foi inébranlable, le Việt Minh est arrivé à contrôler les deux tiers de la colonie vietnamienne en France. Il est sur le point de « noyauter » les quelques associations créées avec beaucoup de difficultés par les représentants de SM Bảo Đại[31].

[27] L'AGEI a été créée par les constitutionnalistes en 1927 pour remplacer l'AMI qui avait été dissoute.

[28] CAOM, Slotfom III-14 : Procès verbal de la réunion des étudiants annamites du 2 décembre 1928.

[29] CAOM, Slotfom III-23 : Compte rendu sur la séance du café Turquetti du 10 janvier 1929.

[30] CAOM, HCI-CP (Fonds du haut commissaire français en Indochine – Conseiller politique), dossier 254 : Rapport de Jean Catela, 12 janvier 1948.

[31] CAOM, HCI-SPCE (Fonds du haut commissaire français en Indochine – Service de protection du corps expéditionnaire), dossier 73 : Bulletin de renseignements, 6 février 1952.

Les formes de lutte de l'immigration vietnamienne en France

Les Vietnamiens de France ont su s'adapter à une certaine modernité dans les formes de lutte avec lesquelles ils se familiarisent au cours de leur séjour en métropole. Ces différentes formes d'action politique ont deux déterminants principaux. Naturellement, l'immigration vietnamienne est d'abord sensible à l'actualité indochinoise. Les évènements du début des années 1930 en Indochine ont un écho important au sein de l'immigration vietnamienne en France[32], tout comme, en 1945-1946, la proclamation de l'indépendance du Việt Nam par Hồ Chí Minh et le retour de la France en Indochine, prélude à la « sale guerre » jusqu'en 1954.

Par ailleurs, les évènements qui se déroulent en France même mobilisent l'immigration vietnamienne. Ainsi, des Vietnamiens participent aux manifestations du Front populaire en 1936-1937. Cette période est pour eux, au même titre que pour les autres immigrations coloniales, une espérance déçue[33]. Les travailleurs vietnamiens requis pendant la seconde guerre mondiale, et dont le rapatriement se poursuit jusqu'en 1952, participent activement aux grèves ouvrières de 1947-1948[34]. Rarement isolées, les luttes de l'immigration vietnamienne en France sont souvent menées en lien avec des mouvements politiques ou des associations de métropole. Le PCF, malgré ses changements de ligne concernant l'impérialisme colonial, soutient des actions politiques, forme des militants, dénonce l'action du gouvernement par la voix de ses députés ou de sa presse. La Ligue des droits de l'homme est souvent associée aux combats menés par l'immigration vietnamienne entre 1925 et 1954, tout comme l'association France-Việt Nam fondée en 1946. L'appui de ces partis et associations est visible lorsque l'immigration vietnamienne organise des meetings ou des campagnes d'opinion. Ces formes de lutte, initiées par les constitutionnalistes, sont reprises par les nationalistes et les communistes. Ainsi, le parti constitutionnaliste organise en mai 1927 une réunion des Sociétés savantes pour commémorer la mort de Phan Chu Trinh[35]. Le 8 mars 1930, la répression de Yên Báy est dénoncée par Tạ Thu Thâu au Club du Faubourg[36]. En mars 1933, les communistes vietnamiens lancent une vaste campagne d'opinion pour obtenir l'amnistie des prisonniers politiques incarcérés en Indochine. Le Comité d'amnistie constitué alors mène des campagnes de presse, prend la parole dans des meetings, organise des interventions auprès du ministre des

[32] Dans la nuit du 9 au 10 février 1930, une révolte de tirailleurs annamites éclate dans la ville tonkinoise de Yên Báy. Organisée par le Việt Nam Quốc Dân Đảng (VNQDĐ, parti national du Việt Nam), elle échoue. En 1930-1931, le Đông Dương Cộng Sản Đảng (parti communiste indochinois) organise des grèves ouvrières et entretient une agitation paysanne dans les campagnes. Voir Pierre Brocheux et Daniel Hémery, *Indochine, la colonisation ambiguë*, *op. cit.*, p. 305-306.

[33] Benjamin Stora, *Ils venaient d'Algérie, l'immigration algérienne en France (1912-1992)*, Paris, Fayard, 1992, p. 39-60.

[34] Liêm Khê Luguern, « Les travailleurs indochinois en France de 1939 à 1948 », *art. cit.*

[35] *La Tribune indochinoise*, n° 142, mercredi 20 juillet 1927.

[36] CAOM, Slotfom III-148 : Note sur la propagande révolutionnaire aux colonies, mars 1930.

Colonies ou du président du Conseil. Son activité est efficace puisqu'en août 1936, le gouvernement de Front populaire décide de libérer la majorité des prisonniers politiques d'Indochine.

L'immigration vietnamienne en France est également active dans la presse, se saisissant assez précocement de ce moyen d'information pour exposer ses revendications à l'opinion publique. Le rôle important de Nguyễn Ái Quốc au journal de l'Union intercoloniale du PCF, *le Paria*, en 1922-1923, est bien connu[37]. On a également souligné l'importance du journal du VNĐLĐ, *Việt Nam Hồn*. Avec l'augmentation du nombre d'étudiants entre 1925 et 1930, le nombre de périodiques vietnamiens en France se multiplie et accompagne ainsi la diversification des courants politiques. Ces journaux tirent entre 500 et 2000 exemplaires. À Aix-en-Provence, à *L'Annam Scolaire*, animé par l'étudiant Trần Văn Ân entre avril 1927 et janvier 1928, succède *L'Étudiant Indochinois*, dirigé par l'étudiant Trần Văn Điển de février à juillet 1928. Ces deux titres affichent une tendance plutôt constitutionnaliste. *Le Journal des étudiants annamites*, dirigé par l'étudiant en philosophie Trần Văn Thạch, paraît en mai 1927. Douze numéros sont publiés jusqu'en janvier 1929, à Toulouse puis à Paris, qui reflètent l'évolution révolutionnaire de son directeur. À Toulouse, après le départ de Trần Văn Thạch pour Paris, un étudiant en lettres, Võ Thạnh Cu, fonde *L'Avenir de l'Annam* auquel fait suite *L'Annam de demain*, publié entre mars et décembre 1928. Le journal affiche des opinions clairement indépendantistes. L'étudiant Trần Quốc Mại écrit :

> Le temps de la collaboration est passé et bien passé. Ceux qui la rêvent encore sont des lâches et des retardataires [...]. [N]ous voulons ceux qui réclament ouvertement l'indépendance, ceux qui disent au peuple : il faut du sang pour laver l'ignoble tâche de l'esclavage[38].

Dans les années 1930 et pendant la guerre d'Indochine, la presse vietnamienne de France perd un peu de sa diversité, reflet de l'influence marxiste sur l'immigration. Les communistes publient *Vô Sản* (*Le Prolétaire*) entre 1930 et 1934. Durant le Front populaire, les trotskistes éditent *l'Appel*, dont le gérant est Daniel Guérin. La publication de journaux relève souvent de la prouesse pour les Vietnamiens de France. Outre le risque d'être suspendues par décision de justice, les publications connaissent souvent des difficultés financières. Pourtant, cette presse parvient clandestinement en Indochine grâce aux marins vietnamiens employés sur les lignes des compagnies desservant la colonie à partir de Marseille[39].

Les manifestations de rue constituent une forme d'action politique des Vietnamiens de France qui devient importante après Yên Báy. Entre mars et mai 1930, trois manifestations sont organisées à Paris par des militants radicaux. L'inauguration de la Maison des étudiants indochinois à la Cité universitaire de Paris le 22 mars est perturbée par l'AGEI. Le 22 mai, une centaine de

[37] Pierre Brocheux, *Hồ Chí Minh, du révolutionnaire à l'icône*, Paris, Payot, 2003, p. 43.

[38] Trần Quốc Mai, « La guerre hors la loi », in *L'Annam de demain*, n° 2, septembre 1928, p. 1-3.

[39] CAOM, Slotfom III-150 : Note sur la propagande révolutionnaire intéressant les colonies, décembre 1930.

jeunes Vietnamiens manifestent à proximité du palais de l'Élysée. Trois jours plus tard, des militants vietnamiens participent à la commémoration de la fin de la Commune de Paris au Père-Lachaise. Les autorités françaises réagissent brutalement. Elles expulsent du territoire métropolitain 19 manifestants qui connaîtront les bagnes et les prisons d'Indochine[40]. Le 25 juin, le Tribunal de la Seine prononce la dissolution de l'AGEI. La menace d'être rapatrié de force en Indochine ne peut laisser les militants vietnamiens indifférents. Il faudra attendre le Front populaire pour les retrouver en nombre important dans des manifestations de rue. Ce mode d'action perdure entre 1945 et 1954. Des Vietnamiens de France participent aux actions de protestation contre la guerre[41].

Enfin, les immigrants vietnamiens organisent des congrès en métropole. Deux dates ont marqué leur histoire. En septembre 1927, un Congrès des étudiants indochinois se réunit à Aix-en-Provence. Ses organisateurs sont l'étudiant en droit Trịnh Đình Thảo[42] et le constitutionnaliste Dương Văn Giáo, appuyés par les animateurs du journal *L'Annam scolaire*. Son but est de jeter les bases d'une association de tous les étudiants vietnamiens de métropole, d'étudier des questions touchant à l'enseignement et aux études en France et, indirectement, au rôle de l'élite cultivée dans le processus d'émancipation nationale. Une centaine de délégués de toutes les tendances politiques sont présents. Les débats restent modérés car la réunion est organisée avec l'appui de l'Alliance française et se tient dans les locaux de la mairie. Le Congrès s'achève sur une série de vœux rejetés par le pouvoir colonial pour qui il n'est pas question « d'établir en Indochine un régime de liberté complète pour un enseignement nationaliste » ni de « mettre dès leur arrivée les étudiants qui se rendent en France à la merci des leaders de la *politique nationale*[43] ». La seule conséquence directe des demandes formulées est la création d'un « Comité de réception des étudiants nouvellement arrivés en France » actif de 1928 à 1931, dont le but est de recevoir, renseigner et guider les étudiants vietnamiens débarquant à Marseille. Son animateur principal est l'étudiant en médecine Hồ Tá Khanh[44]. Le deuxième congrès organisé par l'immigration vietnamienne en France se tient en décembre 1944 à Avignon. Une centaine de délégués représentant les 25 000 Indochinois de France créent la Délégation générale des Indochinois[45]

[40] Daniel Hémery, *Révolutionnaires vietnamiens et pouvoir colonial en Indochine. Communistes, Trotskystes et Nationalistes à Saigon de 1932 à 1937*, Paris, Maspéro, 1975, et Ngô Văn, *Viêt-nam 1920-1945, révolution et contre-révolution sous la domination coloniale*, Paris, L'Insomniaque, 1995.

[41] Alain Ruscio, *Les Communistes français et la guerre d'Indochine (1944-1954)*, Paris, L'Harmattan, 1985, p. 164-166, chapitres V et VI.

[42] Trịnh Đình Thảo (1901-1986). Rentré en Indochine, il exerce la profession d'avocat. Voir la biographie écrite par son fils, Trịnh Đình Khái, *Décolonisation du Viêt Nam, un avocat témoigne, Me Trịnh Đình Thảo*, Paris, L'Harmattan, 1994.

[43] CAOM, Slotfom III-148 : Note sur la propagande révolutionnaire aux colonies, septembre 1927.

[44] Hồ Tá Khanh est, comme Trịnh Đình Thảo, ministre dans le gouvernement de Trần Trọng Kim mis en place par les Japonais en Indochine entre le 9 mars 1945 et la révolution d'août 1945.

[45] Le philosophe Trần Đức Thảo, alors étudiant à Paris, y tient un rôle central.

qui permet la rencontre entre étudiants et travailleurs manuels requis avant juin 1940. En contestant les préparatifs du retour de la France en Indochine, en affirmant la volonté d'indépendance du Việt Nam, le congrès d'Avignon prépare les Vietnamiens de France au combat mené par le Việt Minh après la révolution d'août 1945[46].

Le rôle de l'immigration vietnamienne en France dans le processus de décolonisation du Việt Nam est loin d'avoir été négligeable. Les grandes tendances politiques vietnamiennes de l'entre-deux-guerres, que l'on retrouvera durant la guerre d'Indochine et même pendant celle du Việt Nam, se sont développées en partie en France. Certains « retours de France » ont accédé à des responsabilités politiques au Nord comme au Sud Việt Nam. Les immigrés vietnamiens engagés dans le combat pour l'émancipation de leur pays dans les années 1920 et 1930 ont fait l'apprentissage en métropole de certaines pratiques politiques qui ont été réutilisées au Việt Nam par une nouvelle élite issue de la colonisation.

Pourtant, aujourd'hui, la mémoire de l'immigration vietnamienne en France semble peu présente au Việt Nam. Si le Viêt Minh rallie la majorité de la population en 1945, il s'est débarrassé de ceux qu'il considérait comme des ennemis politiques durant cette période de lutte pour le pouvoir[47]. Certains étaient des « retours de France ».

Enfin, les communistes vietnamiens, par leurs victoires de 1954 et 1975, ont gouverné le Việt Nam jusqu'à aujourd'hui. Or, à partir des années 1950, pour faire carrière dans le Parti communiste vietnamien, avoir connu les bagnes coloniaux français semble avoir été plus déterminant que le séjour en France. Les sites des anciennes prisons françaises au Việt Nam sont érigés en lieux de mémoire. Les écrits de prison sous la colonisation française sont collectés et édités. Les amicales d'anciens prisonniers sont très médiatisées[48]. Force est de constater que de telles démonstrations n'existent pas autour des « retours de France ».

[46] Liêm Khê Luguern, « Les travailleurs indochinois en France de 1939 à 1948 », *art. cit.* ; Anh Van : « Les travailleurs vietnamiens en France, 1939-1950 », in *Cahiers Léon Trotsky*, n° 40, décembre 1989, p. 5-20 ; Maurice Rives, « 1939-1954, les travailleurs indochinois en France », in *Hommes et Migrations*, n° 1175, avril 1994, p. 24-29.

[47] Ngô Văn, *Viêt-nam 1920-1945, révolution et contre-révolution sous la domination coloniale*, *op. cit.*, p. 359-361, et François Guillemot, « Au cœur de la fracture vietnamienne : l'élimination de l'opposition nationaliste et anticolonialiste dans le Nord du Viêt Nam (1945-1946) », in Christopher E. Goscha et Benoît de Tréglodé (dir.), *Naissance d'un État Parti, le Viêt Nam depuis 1945*, Paris, les Indes Savantes, 2004, p. 175-216.

[48] Peter Zinoman, « Beyond the revolutionnary prison memoir », in *The Vietnam Review*, n° 1, 1996, p. 256-272.

B) Le cas algérien

Quand un Algérien se disait arabe, les juristes français lui répondaient : non, tu es français. Quand il réclamait les droits des Français, les mêmes juristes lui répondaient : non, tu es arabe !

Ferhat Abbas, *La Nuit coloniale*

III

ASSIMILATION ET SÉPARATISME DANS LE MOUVEMENT NATIONALISTE ALGÉRIEN AU MILIEU DES ANNÉES 1930

Youssef Girard[1]

La société coloniale, en Algérie, comme dans l'ensemble des sociétés colonisées, a produit des contradictions sociales spécifiques liées au système de domination et d'opposition qui fut le sien. Ainsi, la contradiction principale de cette société fut celle qui opposa les colons aux colonisés depuis les premières heures de la conquête jusqu'à l'indépendance. Cette opposition, qui doit être comprise au niveau collectif et non à l'échelon individuel, prit des formes différentes au cours du temps allant de l'insurrection armée à la résistance passive en passant par l'action politique. Cependant, la société algérienne en général, et le Mouvement national algérien en particulier, fut traversée d'une multitude de contradictions secondaires tout au long de son histoire.

L'une de ces contradictions secondaires, ayant eu une importance déterminante dans la structuration idéologique et dans le développement du Mouvement national algérien, fut celle qui opposa les partisans de l'assimilation à la France et ceux de la séparation reposant sur l'affirmation d'une identité spécifique. On ne soulignera jamais assez l'importance de cette opposition qui, au milieu des années 1930, fut un moment fondateur du discours national en Algérie. Cette opposition ne fut pas seulement un antagonisme lié à des options tactiques divergentes, ni même à des opinions politiques opposées, mais bien, en denier ressort, à un conflit radical entre deux anthropologies, deux définitions de l'homme.

Précisons que l'opposition entre assimilationnisme et séparatisme affirmant une identité nationale algérienne, si elle fut nettement perceptible sur le plan des idées, ne déboucha pas sur une opposition politique clairement définie.

[1] Doctorant en histoire à l'université Paris 7.

En effet, l'Association des oulémas, qui sur le plan idéologico-culturel, affirma son attachement à la nation algérienne et contribua à forger l'idéologie nationaliste, s'engagea pour diverses raisons[2] aux côtés des assimilationnistes au niveau politique, notamment lors du Congrès musulman de 1936.

Flux et reflux de l'idée assimilationniste

Le courant assimilationniste a été constitué au début du XX^e^ siècle par les premiers Algériens ayant reçu une éducation occidentale dans les institutions scolaires françaises. Ce courant ne constituait pas un mouvement politique organisé mais il exposait ses idées au travers de divers canaux comme la presse des Jeunes Algériens, le mouvement des instituteurs indigènes ou la Fédération des élus du docteur Benjelloul à partir de septembre 1927.

Pétris de culture occidentale, les assimilationnistes envisageaient les problèmes de l'Algérie dans les cadres conceptuels fournis par le colonisateur. Comme eux, ils avaient une vision linéaire de l'histoire, c'est-à-dire qu'ils exprimaient l'idée d'une progression incessante de l'humanité, les amenant à percevoir la civilisation occidentale et sa culture comme étant la société la plus aboutie au sein de sociétés humaines vouées à une « amélioration » continue. Ainsi, les assimilationnistes considéraient l'évolution historique des sociétés comme autant d'étapes vers la constitution républicaine d'une citoyenneté universelle. Plus qu'à la cité française, les assimilationnistes adhéraient à l'idéal universaliste des Lumières occidentales que la France était censée incarner. Pour eux qui croyaient en l'avènement d'un monde cosmopolite, libre de toute oppression et injustice grâce au triomphe de la raison et de la science, les différences culturelles étaient secondaires et destinées à devenir des « monuments ethnographiques[3] ».

Au sein de la société algérienne, ces hommes étaient en général des isolés qui avaient « pris leurs distances à l'égard de leur communauté pour faire leur chemin seuls. Leur ascension dans une société hostile à l'individualisme les inclinait à ne pas comprendre la passivité du peuple et sa défiance à l'égard du progrès[4] ». Un peu comme pour certains philosophes allemands de la fin du XVIII^e^, la France était devenue pour eux l'incarnation des idéaux des Lumières et de 1789. Cette France idéalisée avait pour mission de répandre les idéaux universalistes de

[2] Mohammed Harbi évoque une solidarité de classe, puisque les élus et les oulémas se recrutaient massivement au sein de la bourgeoisie algérienne, ce qui aurait incité les oulémas à faire alliance avec des assimilationnistes éloignés d'eux sur le plan idéologique. Malek Bennabi parla, pour expliquer ce fait, d'un « complexe d'infériorité » des oulémas face aux intellectuels de culture occidentale, les « intellectomanes », qu'ils jugeaient comme « leurs protecteurs ».

[3] Voir Anthony Smith, « La légitimation dualiste, matrice du nationalisme ethnique », in Gill Delannoi et Pierre-André Taguieff, *Théorie du nationalisme*, Paris, Kimé, 1991. Pour les instituteurs de la *Voix des humbles*, l'assimilation passait par une laïcisation des musulmans algériens car, selon eux, il était « dangereux de fortifier chez les musulmans un mysticisme exagéré, et d'entretenir chez eux certaines croyances dogmatiques » (juillet 1922). F. Abbas, en revanche, défendit l'islam contre ses détracteurs.

[4] Mohammed Harbi, *1954, La guerre commence en Algérie*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1998, p. 107.

liberté, d'égalité et de fraternité à travers le monde, même si cela devait passer par la conquête d'autres nations, car cela allait dans le « sens de l'histoire ». Dans cette perspective, les conquêtes étaient vues avant tout comme une nécessité de l'histoire dans une lutte universelle pour le progrès et contre l'obscurantisme.

L'élite des Jeunes Algériens était des produits de l'État colonial et de ses institutions scolaires[5]. Cet État colonial, qui avait pour socle les idées produites par le mouvement de la société bourgeoise occidentale, la modernité des Lumières, et la puissance technicienne découlant de la révolution industrielle, se singularisait par son rôle interventionniste afin d'homogénéiser sa population. L'État colonial était perçu par les assimilationnistes comme un agent dynamique dans la réalisation de projets à long terme, comme une machine mettant en valeur des ressources jusqu'alors inexploitées, comme un instrument destiné à promouvoir l'uniformité et à fusionner diverses allégeances sociales et culturelles dans une allégeance politique univoque.

Néanmoins, les colonisés qui recevaient une éducation occidentale étaient en réalité « doublement socialisés », car ils avaient reçu une éducation traditionnelle au sein du foyer familial. En dépit de leur culture occidentale, ils restaient une part intégrante de la société dominée. Ils étaient profondément influencés par l'État colonial et son idéologie, l'« État scientifique[6] », percevant les avantages matériels et psychologiques fournis par ce dernier. Cependant, leur première culture restait la culture traditionnelle, notamment dans les groupes possédant de solides racines culturelles, c'est-à-dire un « sens élevé de la cohésion et de la spécificité culturelle ». Cette appartenance au groupe dominé les incita à invoquer les principes de 1789 contre la colonisation. Au nom d'une certaine idée de la France qui leur avait été inculquée sur les bancs de l'École républicaine, ils contestèrent les pratiques du colonialisme français tout en continuant à affirmer leur attachement à cette France idéalisée et à nier la nation algérienne. Dans cette perspective, Ferhat Abbas affirmait que « l'Algérien croit en la France, du moins en une certaine France, celle des philosophes du XVIII[e], celle des principes de 1789, celle des Français qui ont été du côté des Indigènes et que les intellectuels musulmans ne songent nullement à poignarder[7] ». En revanche, la nation algérienne était uniquement perçue comme une revendication utopique et dangereuse ou un anachronisme dans l'histoire en marche vers leur rêve d'une citoyenneté universelle.

C'est cette vision qu'exprima Ferhat Abbas, fidèle représentant de cette élite de Jeunes Algériens, le 23 février 1936, dans *L'Entente*. Il affirmait dans son célèbre article intitulé « La France c'est moi » :

> Si j'avais découvert la « nation algérienne », je serais nationaliste... Et cependant je ne mourrai pas pour la « patrie algérienne », parce que cette patrie n'existe pas. Je ne l'ai pas découverte. J'ai interrogé l'histoire,

[5] Sur le rôle des institutions scolaires en situation coloniale, voir Romain Bertrand, *État colonial, noblesse et nationalisme à Java. La tradition parfaite (XVII[e]-XX[e] siècle)*, Paris, Karthala, 2005.

[6] Voir Anthony Smith, « La légitimation dualiste, matrice du nationalisme ethnique », *art cit.*

[7] Ferhat Abbas, *De la colonie vers la province, Le Jeune Algérien*, Paris, Éditions de La Jeune Parque, 1931, p. 126.

> j'ai interrogé les vivants et les morts ; j'ai visité les cimetières : personne ne m'en a parlé. Sans doute ai-je trouvé « l'Empire arabe », « l'Empire musulman », qui honorent l'islam et notre race. Mais ces empires sont éteints. Ils correspondaient à l'Empire latin et au saint Empire romain germanique de l'époque médiévale. Ils sont nés pour une époque et une humanité qui ne sont plus les nôtres... Nous avons donc écarté une fois pour toutes les nuées et les chimères pour lier définitivement notre avenir à celui de l'œuvre française dans ce pays[8].

Cinq jours plus tard, alors que la polémique enflait suite à l'article de Ferhat Abbas, le docteur Benjelloul, dans le même organe, déclarait : « Tous les écrits, tous les actes de cette jeune Algérie ne sont-il pas là pour crier bien haut qu'elle est avant tout française ? Le communisme ! Le panislamisme ! N'avons-nous pas mille fois répudié ces deux notions si contradictoires ? Et si nous avons un nationalisme, n'est-il pas complètement français[9] ? »

Au-delà de ces affirmations de francité, les assimilationnistes n'étaient pas forcément conscients de la « double allégeance », à la culture occidentale et à la « tradition », inhérente à leur condition qui les amena souvent, en réalité, à se retrouver « doublement exclus », de la société « traditionnelle » et de la société coloniale, bien éloignée de la France idéale dont ils se réclamaient. En fait, on peut remarquer chez eux une certaine « naïveté de l'analyse » relevant d'une incapacité à « appréhender les réalités sociales qui se trouvent derrière les idéaux des philosophes[10] ». Ils ne percevaient pas que les attributs d'« humanité », promus par les idéaux des Lumières, étaient nettement occidentaux. Dans les faits, cela se manifesta par les échecs successifs de toutes les réformes soutenues par les assimilationnistes. Ainsi, en 1919, malgré quelques « réformes dérisoires[11] », la France ne répondit pas au désir de citoyenneté française des Jeunes Algériens. De même, en 1936, alors que les Jeunes Algériens soutenaient le projet Blum-Violette leur donnant accès à la citoyenneté française en se séparant de leur groupe d'appartenance, le gouvernement du Front populaire ne fit pas aboutir le projet, sonnant par là le glas de l'idéologie assimilationniste en Algérie.

Toutes les fois où les assimilationnistes cherchèrent à réformer le système colonial, ils se retrouvèrent confrontés à un *plafond de verre* qui, au-delà des idéaux proclamés, les empêchait systématiquement d'accéder à la cité française. Ces hommes étaient invariablement renvoyés à leur groupe ethnoculturel d'appartenance malgré tous les efforts qu'ils pouvaient consentir pour s'assimiler à la culture française dominante. Dans la société coloniale, il était, objectivement, quasiment impossible de franchir le fleuve qui séparait le colonisateur du colonisé. La dure confrontation avec la réalité de « l'humanisme occidental » engendra chez les assimilationnistes un retournement en direction de leur groupe ethnoculturel d'origine aboutissant à une prise de conscience de la réalité et de

[8] Mahfoud Kaddache, *Histoire du nationalisme algérien, tome 1, 1919-1939*, Paris, Paris-Méditerranée, Paris, 2003, p. 394.

[9] *Ibid.*

[10] Anthony Smith, « La légitimation dualiste, matrice du nationalisme ethnique », *art cit.*

[11] Mohammed Harbi, *Histoire du nationalisme algérien, op. cit.*, p. 108.

la profondeur de l'identité nationale de leur pays. Le rejet de l'assimilationnisme ne fut pas uniquement un trait psychologique propre aux élites, il s'inscrivait dans les différences socioculturelles qui divisaient le monde.

Ainsi, dans cette division du monde, ces hommes restaient liés, qu'ils le veuillent ou non, à leur groupe d'origine. Ils étaient déjà imprégnés d'un sentiment d'allégeance aux valeurs socioculturelles de ce groupe. L'éducation « traditionnelle » avait créé chez eux un rapport conflictuel avec la culture occidentale des Lumières, car elle n'était pas toujours en accord avec l'éthique et l'esthétique de la « tradition ». Sur le plan culturel et psychologique, la culture occidentale des Lumières minait les principes et les normes sur lesquels reposaient les activités du groupe. Le fait fondamental auquel le groupe dominé ne pouvait pas échapper était que cette nouvelle culture, qui s'appuyait sur un État aux propriétés homogénéisantes et nivelantes, fondé sur l'innovation scientifique, sapait complètement les croyances, les pratiques, les préceptes et l'organisation de la culture et de la religion traditionnelle.

Cette appartenance à un groupe subalterne non occidental les renvoyait à leur statut de minorité sociologique aux prises avec un monde dominé par l'idéologie rationalisée de l'occident. Au sein de l'État colonial, les prises de décisions et les politiques mises en place servaient à asseoir la domination des colonisateurs sur ces minorités sociologiques. Les idéaux des Lumières occidentales servaient à porter une caste, celle des colonisateurs, à un niveau de domination jamais égalé. Les assimilationnistes comprirent lentement qu'ils étaient victimes de cette logique, ce qui les amena à abandonner peu à peu leur projet.

Cet échec du projet assimilationniste ne pouvait que profiter aux défenseurs de l'identité du groupe dominé. Au-delà des apparences, les différences entre traditions religio-culturelles étaient, sous un vernis d'uniformité culturel et scientifique, renforcées par le processus de rationalisation inhérent au mouvement de la société bourgeoise. De fait, l'assimilationnisme était une idéologie mort-née.

Séparatisme et revivalisme identitaire

Le mouvement de la société bourgeoise occidentale qui tendait à dissoudre tous les rapports « traditionnels », ce processus par lequel l'homme s'arrache à tout ce qui le définissait, loin d'être perçu comme un progrès émancipateur, pouvait être ressenti par ceux qui le vivaient comme une attaque sapant les fondements sur lesquels reposaient leur existence, et au-delà d'eux-mêmes, celui de leur groupe d'appartenance. Leur être collectif leur apparaissait comme menacé par la culture des Lumières occidentales dominantes, importée par le colonisateur. En réaction à ce mouvement et aux « philosophes de Paris[12] » qui faisaient consister l'histoire dans l'avènement d'une raison désincarnée et uniformisée, les nationalistes algériens, reprenant sans même le savoir certaines idées de Johann Gottfried von Herder, percevaient l'évolution historique au

[12] Herder, cité par Alain Renaut, préface de Herder Johann Gottfried, *Histoire et cultures*, trad. de M. Rouché, Paris, Flammarion, 2000.

travers de la constitution d'individualités culturelles dont chacune constituait une communauté spécifique, un peuple. Au lieu d'un individu abstrait, représentant l'espèce humaine mais dépouillée de ses spécificités, les nationalistes affirmaient leur identité dans leur mode d'être, de penser et d'agir en vertu de leur appartenance à une communauté culturelle déterminée.

Ces idées furent clairement exprimées, en avril 1936, par le cheikh Abd El Hamid Ben Badis, dans la revue *Ach-Chihab*. Le président de l'Association des oulémas, répondant aux assimilationnistes, affirmait :

> Nous aussi nous avons cherché dans l'histoire et dans le présent, nous avons constaté que la nation algérienne musulmane s'est formée et existe comme se sont formées les nations de la terre encore existantes. Cette nation a son histoire illustrée des plus hauts faits : elle a son unité religieuse et linguistique, elle a sa culture, ses traditions et ses caractéristiques bonnes ou mauvaises, comme c'est la cas de toute nation sur la terre. Nous disons ensuite que cette nation algérienne musulmane n'est pas la France, ne peut pas être la France et ne veut pas être la France. Il est impossible qu'elle soit la France même si elle veut l'assimilation ; elle a un territoire bien déterminé qui est l'Algérie avec ses limites actuelles [...]. Ce peuple musulman algérien n'est pas la France, il ne peut pas être la France, il ne veut pas être la France, il ne veut pas l'être et, même s'il le voulait, il ne le pourrait pas, car c'est un peuple très éloigné de la France, par sa langue, ses mœurs, son origine et sa religion. Il ne veut pas s'assimiler[13].

Pour *El Ouma*, l'organe de l'Étoile nord-africaine, en mars-avril 1936, la condamnation de l'assimilation prônée par les élus était tout aussi claire. Comme chez les oulémas, cette condamnation reposait sur l'affirmation identitaire de la nation algérienne dont la spécificité arabo-islamique était mise en avant.

> Le docteur Bendjelloul, le khalife Djelloul et leurs compagnons n'ont pas le droit de parler de nous et de l'islam. Ils sont indignes de l'islam et de la société arabe. Partez hommes sans cœur, sans courage, sans dignité. Que ceux qui sont animés du même esprit s'en aillent de l'autre côté : qu'ils se fassent naturaliser et qu'ils nous laissent travailler pour la construction de notre patrie[14].

Face à ce fait nouveau qu'était l'acculturation, manifestée au travers de la figure d'homme comme le docteur Benjelloul et Ferhat Abbas, les oulémas et l'Étoile nord-africaine opposaient une culture et une identité algérienne distincte de la culture et de l'identité française qui s'auto-définissait comme universaliste. Du fait de la captation de l'universel par les colonisateurs, les nationalistes algériens se posèrent comme des historicistes exaltant leur spécificité culturelle en mettant particulièrement l'accent sur tout ce qui distingue l'identité algérienne de l'identité française. Ils auraient facilement pu faire leurs les propos d'Herder affirmant qu' « on ne peut causer de plus grand dommage à une nation qu'en la dépouillant de son caractère national, de ce qu'il y a de spécifique dans son esprit

[13] Mahfoud Kaddache, *Histoire du nationalisme algérien, op. cit.*, p. 396.

[14] *Ibid.*, p. 436.

et dans sa langue[15] ». L'Algérie et sa culture, perçues comme menacées de mort par la francisation, l'occidentalisation, la déculturation et l'aliénation massive devait être défendues dans son identité spécifique. Dans cette perspective, *Ach-Chihab*, l'organe des oulémas, affirmait en mai 1936 :

> Ce peuple algérien musulman qui ne peut disparaître et périr n'est pas animé d'un mouvement de dévastation, de soulèvement ou d'agitation, mais c'est un peuple qui se veut défendre, conserver le souvenir de ses ancêtres, sa personnalité et son histoire[16].

Cependant, même si leur définition de la nation algérienne était relativement proche, il existait une différence notable en l'Étoile nord-africaine et les oulémas, puisque ces derniers œuvraient pour une réforme religieuse et culturelle alors que les nationalistes révolutionnaires s'inscrivaient dans une optique clairement politique. Les oulémas, comme tous les réformateurs héritiers de Mohammed Abdouh, reconnaissant les deux sources de légitimité, pourtant opposées, cherchaient à produire une nouvelle synthèse afin de transcender les contradictions entre la tradition religieuse autochtone et la culture rationalisée de l'Occident[17]. Ils cherchèrent à dégager les formes principielles de la tradition pour les réinterpréter en fonction des logiques incarnées par la culture rationaliste des Lumières occidentales. Cependant, une religion rationalisée peut servir de guide à l'individu mais pas à la société, car le réformisme développe uniquement la dimension éthique de la religion. Cette limitation du réformisme religieux au niveau de l'action poussa certains d'entre eux à chercher un guide social dans une « rénovation historique[18] ». Ils se lancèrent dans une recherche de l'essence de la religion dans une époque idéalisée de foi qui pourrait leur servir de modèle pour une régénération collective de la communauté.

L'idée d'une « rénovation historique » fut très rapidement développée par certains membres de l'Association des oulémas. Ahmed Tawfik Al Madani et Embarek Al Mili écrivirent les premiers ouvrages sur l'histoire de l'Algérie en langue arabe[19] dans lesquels ils développèrent une idée nationale algérienne. Ces ouvrages influencèrent fortement les lettrés arabophones algériens. Al Madani peignit le tableau d'une Algérie musulmane qui résista au fil des siècles aux invasions des puissances chrétiennes. En exaltant ces résistances, il construisait un *âge d'or* de la résistance au nom de la foi qui marqua en fait une historicisation de la tradition religieuse dans le cadre national algérien. L'histoire devenait un point d'ancrage de la foi et la *valeur* s'attachait à la communauté porteuse de la tradition religieuse, la nation algérienne. Dans ce transfert de la *valeur* de la religion à la communauté, celle-ci tirait sa *valeur* du fait quelle était

[15] Herder, cité par Alain Renaut, préface de Herder Johann Gottfried, *Histoire et cultures, op cit.*

[16] Mahfoud Kaddache, *Histoire du nationalisme algérien, op .cit.*, p. 436.

[17] Le cheikh Abd El Hamid Ben Badis disait que les étudiants devaient assimiler « tout le modernisme et toute la culture de notre époque au moyen de la langue arabe ».

[18] Anthony Smith, « La légitimation dualiste, matrice du nationalisme ethnique », *art cit.*

[19] Voir Ahmed Tawfik Madani, *Kitab al Djazaïr*, 1931 ; Embarek Mili, *Tarih al Djazaïr fil quadim wa al hadith*, 2 tomes, 1928-1932.

l'héritière et l'incarnation d'une *grande tradition*. Le groupe d'appartenance devenait le véritable objet de l'histoire car il faisait l'expérience du *glorieux passé* et du *déclin présent*.

Pour l'intelligentsia colonisée confrontée à la domination culturelle de l'Occident, une inversion du statut de la communauté d'appartenance fut nécessaire pour rectifier le cours du temps et remettre la communauté dans le « sens de l'histoire ». L'allégeance à la communauté religieuse et à sa vision cosmique se trouvait progressivement transformée et remplacée par une allégeance envers la communauté ethnique et sa représentation du monde. Pour les réformistes, seule une purification culturelle et spirituelle pouvait permettre à la communauté de surmonter à la fois sa tradition dégénérée et la supériorité matérielle de l'Occident. Cela entraîna chez les réformateurs un souci permanent de l'identité afin que le groupe retrouvât l'estime de soi, promue au travers de la réhabilitation de son l'histoire. Cette évolution amena les idées réformistes à devenir certaines des sources majeures du nationalisme en transformant la tradition transcendante en doctrine immanente.

Cependant, les réformateurs gardèrent une posture essentiellement défensive qui les empêcha d'entreprendre clairement une action politique. Afin de défendre la tradition, ils furent obligés d'adopter les techniques occidentales et dans une large mesure son esprit[20]. Pourtant, ils continuaient à se percevoir comme les gardiens de la tradition. Cette fonction de gardiens de la tradition et d'entrepreneur dans le domaine idéologico-culturel les détourna de l'action politique directe et, au final, limita leur action. Il devenait de plus en plus difficile d'œuvrer à la réforme de la communauté et à la relecture de la tradition si les conditions sociales d'existence de cette communauté subalternisée n'étaient pas bouleversées. La communauté ne pouvait pas uniquement être réhabilitée dans la sphère des idées culturelles et religieuses, il était nécessaire qu'elle le soit dans le monde réel. Du fait de cette impasse de l'action réformiste, l'Association des oulémas devint un sas de passage pour ceux qui avaient été socialisés dans son giron vers l'engagement nationaliste.

Le nationalisme révolutionnaire comme synthèse et comme dépassement

L'émergence du nationalisme parmi l'intelligentsia résida dans l'échec des réponses assimilationnistes et réformistes à la situation de la « légitimité dualiste ». Si la tradition ne pouvait être réformée de façon à permettre la renaissance complète de la communauté et si l'intelligentsia ne pouvait rejoindre l'humanité unie promue par les assimilationnistes, la seule solution se trouvait, au niveau du groupe d'appartenance, dans une action politique qui ne pouvait

[20] Cette adoption des techniques occidentales peut se constater dans la fondation de journaux et de revues qui leurs permettaient de diffuser leur idées. Dans le même temps, en empruntant la technique, les réformistes importaient aussi l'esprit d'une certaine rationalité technicienne. Ainsi, la périodicité des publications impliquait de façon implicite un changement des rapports au temps marqué par des impératifs de rendement et d' « efficacité », pour reprendre un terme cher à Malek Bennabi.

être que nationaliste. De fait, le nationalisme se développa pleinement au sein de l'intelligentsia uniquement lorsque les « assimilationnistes messianiques » tentèrent d'accomplir leurs anciens projets en adoptant la solution nationale des revivalistes acquis aux idées réformistes[21]. Cette idée put être vérifiée en Algérie à plusieurs niveaux.

Le courant nationaliste révolutionnaire qui évoqua le premier l'idée de l'indépendance nationale algérienne était lui-même le fruit de cette « double allégeance » à la tradition religio-culturelle arabo-islamique et au rationalisme occidental. Comme les assimilationnistes, les nationalistes révolutionnaires de l'Étoile nord-africaine furent confrontés à des universalistes européens, les communistes français. Comme les assimilationnistes, ils furent confrontés à un *plafond de verre* qui les empêchait d'être véritablement les égaux de leurs « camarades » européens de gauche. Mais, comme les réformateurs, ils étaient profondément attachés à la défense de leur identité spécifique, même s'ils n'avaient pas élaboré une réflexion aussi profonde que les oulémas sur la culture et la religion du fait de leur formation intellectuelle bien moins conséquente que ces derniers. De même, l'idéologie nationaliste révolutionnaire, portée par l'Étoile nord-africaine puis par le PPA (Parti du peuple algérien), fut largement influencée par les idées du réformateur syro-libanais Chekib Arslane, disciple de Djamal-din Al Afghani. Celui-ci contribua à clarifier la référence arabo-islamique dans le discours nationaliste révolutionnaire algérien. Selon l'historien Mahfoud Kaddache, l'Étoile nord-africaine « puisait sa source idéologique dans les deux courants, prolétaire et spirituel. Les travailleurs émigrés formés au dur combat de la réalité ouvrière restaient sensibles au message qui venait de ce qui représentait leur passé et leur attachement à la civilisation arabo-islamique. Ce qui évoquait Damas, Bagdad et Le Caire restait pour eux sacré[22]. »

Cependant, l'idée d'une émergence de l'idée nationaliste au sein de l'intelligentsia après l'échec de la solution assimilationniste put être vérifiée chez l'un de ses plus remarquables défenseurs, Ferhat Abbas. En effet, celui qui, en février 1936, affirmait l'inexistence de la nation algérienne, déclara en 1943 aux représentants du PPA, avec qui il préparait la rédaction du *Manifeste du peuple algérien*, avoir « découvert la nation algérienne ». Le manifeste lui-même était l'expression de l'échec de l'idée assimilationniste et de l'impasse dans laquelle se trouvait l'action réformiste.

Ce texte prenait l'allure d'une synthèse et d'un dépassement des deux mouvements assimilationnistes et réformistes pour se fondre dans un discours véritablement nationaliste. En écho aux défuntes idées assimilationnistes, le *Manifeste* assurait que ces rédacteurs entendaient « ne rien renier de la culture française et occidentale qu'ils ont reçue et qui leur reste chère. C'est, au contraire, en puisant dans les richesses morales et spirituelles de la France métropolitaine, et dans la tradition de liberté du peuple français, qu'ils trouvent la force et la justification de leur action présente. » Afin de se démarquer de leur ancienne posture, ils rappelaient l'échec de la politique assimilationniste

[21] Anthony Smith, « La légitimation dualiste, matrice du nationalisme ethnique », *art cit.*

[22] Mahfoud Kaddache, *Histoire du nationalisme algérien, op. cit.*, p. 317.

qui « appliquée automatiquement aux uns et refusée aux autres, a réduit la société musulmane à la servitude la plus complète ». Pour eux la France, « nation latine et chrétienne », ne pouvait, « d'après ses hommes d'État et ses juristes, admettre dans la cité que des musulmans qui ont abjuré leur foi ». Puis ils affirmaient que l'heure était « passée où un musulman algérien demandera autre chose que d'être un Algérien musulman[23] ». L'idéologie assimilationniste était maintenant clairement condamnée par ceux qui en étaient les plus ardents défenseurs quelques années auparavant. Au réformisme et au nationaliste révolutionnaire, le texte du *Manifeste* empruntait une certaine conception de l'histoire affirmant l'attachement à l'identité arabo-islamique de l'Algérie. Mais, cette conception qui fut développée uniquement sur le plan culturel par les oulémas lorsqu'ils affirmaient que « l'Algérie n'était pas la France », trouvait dans le texte du *Manifeste* un débouché politique.

Enfin, l'échec de l'assimilationnisme et l'impasse dans laquelle se situait le réformisme puis leur dépassement dans une action politique nationaliste purent être constatés dans le recrutement d'un certain nombre de cadres nationalistes à partir des années 1940. En effet, à partir de ces années, le courant nationaliste révolutionnaire qui, jusque-là, recrutait l'essentiel de ses cadres dans le prolétariat algérien immigré en France ou dans les couches subalternes de la société algérienne, commença à enrôler des jeunes gens issus de l'intelligentsia algérienne francophone et arabophone.

L'intelligentsia francophone qui jusque-là produisait les cadres du mouvement assimilationniste avait perdu ses illusions, et les nouvelles générations de diplômés algériens se tournèrent vers le nationalisme révolutionnaire. Des cadres du PPA-MTLD (Manifeste pour le triomphe des libertés démocratique) comme le docteur Mohammed Lamine Debbaghine, le pharmacien Benyoucef Ben Khedda, l'avocat Abderrahmane Kiouane, les bacheliers Hocine Aït Ahmed, Saad Dahlab, M'hamed Yazid ou Abane Ramdane furent les exemples types du bouleversement des représentations au sein de l'intelligentsia algérienne francophone, puisqu'une génération plus tôt ces hommes auraient sûrement placé leurs espoirs dans le mouvement assimilationniste. Pour eux, l'heure n'était plus à une hypothétique ascension individuelle dans la cité française, mais à une émancipation collective du peuple algérien dont ils se réclamaient. Ces jeunes, travaillés par les idées réformistes et nationalistes, marqués par l'échec du projet assimilationniste, affirmaient leur spécificité identitaire algérienne et pensaient uniquement l'avenir dans la perspective de l'indépendance nationale. Cette volonté d'indépendance nationale qui mettait fin au projet assimilationniste les poussait, en revanche, à s'ouvrir à certaines idées réformistes au niveau culturel et historique.

Du côté arabophone, la même évolution vers le nationalisme révolutionnaire put être observée chez certains hommes dont la formation intellectuelle et le monde de socialisation les orientaient vers le mouvement réformateur. Ainsi, le PPA-MTLD réussit à attirer dans ses rangs des hommes qui avaient été formés par les oulémas. Dès la fin des années 1930, des hommes

[23] Charles-André Julien, *L'Afrique du Nord en marche*, Paris, Omnibus, 2002, p. 245-255.

comme Ahmed Bouda ou Chadly Al Mekki rejoignirent les rangs nationalistes révolutionnaires. Dans les années 1940, le mouvement de ralliement des jeunes réformateurs au nationalisme révolutionnaire prit une ampleur nouvelle avec l'arrivée au sein du PPA d'hommes comme Houari Souiyah, Mahmoud Bouzouzou ou Belkacem Guendouze. De même, des hommes comme Mustapha Ferroukhi, Mohammed Mahfoudi, Abd El Hamid Mehri ou Mouloud Kacem Naït Belkacem, que leurs formations arabophones et religieuses auraient sûrement poussé une génération plus tôt à s'engager dans les rangs des oulémas, entrèrent directement au PPA-MTLD. Cependant, leur engagement dans les rangs nationalistes révolutionnaires ne signifiait pas l'abandon des desseins religio-culturels réformistes mais leurs mutations en projets et en actions politiques ; modes d'actions politiques qui, en Algérie, furent développés par les assimilationnistes. Ainsi, à l'automne 1947, Chadly Al Makki affirmait dans le journal égyptien *Al Ikhwan al Muslimin* que « le peuple algérien » avait « démontré qu'il ne voulait pas d'une politique d'assimilation, ni d'union (française), toutes deux étant incompatibles avec son histoire, sa langue, ses traditions ». Le représentant du PPA au Caire poursuivait en précisant que si « l'Algérie » avait « sacrifié 35 000 martyrs dans les évènements de mai 1945, ce n'était pas pour adhérer à l'Union française mais bien pour défendre la personnalité algérienne et le nationalisme (*kawmyia*) arabe et pour sauvegarder la religion islamique[24] ».

Cette synthèse et ce dépassement assimilationniste/réformiste servit de soubassement idéologique à l'origine du Mouvement nationaliste algérien. De fait, les nationalismes algériens furent à la fois « traditionalistes » et « modernistes », puisqu'ils valorisaient l'histoire et la tradition de leur groupe d'appartenance tout en cherchant à devenir indépendants au même titre que l'ensemble des nations qui possédaient déjà leur État, ce qui signifie qu'ils avaient incorporé le modèle occidental de l'État-nation. Cependant, ce dernier aspect était souvent peu mis en avant par les nationalistes algériens qui soulignèrent davantage les différences culturelles nécessaires au renouveau de la communauté et à la prise de distance avec la puissance occupante. Selon Benyoucef Ben Khedda, le nationalisme algérien « consistait en une attitude inflexible, péremptoire, de rejet absolu du fait colonial. Il se ramenait à une stricte fidélité à la ligne de l'ENA et du PPA, à opposer à la francité l'algérianité, à l'assimilation l'Indépendance, à la nation française la nation algérienne, à la politique des réformes le radicalisme intransigeant, à la latinité l'arabité, à l'Église l'Islam. Le militant était élevé formé et éduqué dans le respect rigoureux des valeurs culturelles, morales et spirituelles issues de la foi musulmane[25]. » Mais cette volonté des nationalistes algériens de se « poser en s'opposant » à la France montrait qu'ils avaient pleinement assimilé le « contre-modèle » français et qu'ils étaient capables de proposer une opposition symétrique à celui-ci.

[24] Fatima Zohra Guechi, *La Presse algérienne de langue arabe de la fin de la seconde guerre mondiale au déclenchement de la révolution de novembre 1954*, Thèse de troisième cycle d'histoire, tome 1, Paris, 1982, p. 102.

[25] Benyoucef Ben Khedda, *Les Origines du premier novembre 1954*, Alger, Éd. CNERMR, 2004, p. 205.

l'Algérie est confondue avec une tradition qui interdit à l'ensemble musulman toute trajectoire l'amenant à se différencier de sa matrice religieuse.

Quels sont les types de liens entre le groupe fondateur de l'Étoile nord-africaine (ENA) avec le PCF ? Comment se posait la question de l'autonomie de l'ENA ? Au-delà des raisons événementielles, quelles sont les raisons profondes de la rupture avec le PCF ?

La radicalisation de l'émigration s'explique par des facteurs politiques et sociaux. L'émigration est essentiellement ouvrière. Sa politisation s'effectue dans le premier tiers du XX^e^ siècle sous l'influence de trois mouvements d'opinion : la Nahda, le wilsonisme et le bolchevisme. Mais de ces trois courants, c'est le bolchevisme qui lui fournira les moyens de se donner une organisation. On sait qu'après 1917, la révolution soviétique a suscité dans le monde colonial, jusqu'alors condamné au face à face avec les grandes puissances impérialistes, un immense espoir. Ce monde apparaît à Lénine et au Komintern comme une force révolutionnaire en réserve. Ils vont donc s'y intéresser. Alors que la vague radicale reflue en Europe, en Allemagne, en Pologne et en Hongrie, le Komintern croit possible de prendre à revers la France et l'Angleterre. C'est dans cet esprit que l'Union intercoloniale, une organisation de masse procommuniste, organise les immigrés. De sa section nord-africaine, dont les Algériens constituent la plus grande partie, naît l'Étoile nord-africaine, dont le contrôle va peu à peu échapper aux communistes français qui subordonnaient l'émancipation nationale des colonisés à la révolution socialiste en France. Les Algériens les plus influents ne l'entendaient pas ainsi et pensaient, comme le Tunisien Chadly Khairallah (1898-1972), premier président de l'ENA avant Messali Hadj, que l'Étoile devait se placer sur le terrain du nationalisme révolutionnaire et se démarquer du communisme. Jouait également, chez eux, un attachement très fort aux symboles religieux, une des causes du conflit avec les communistes. Ajoutons à cela qu'avec la bolchevisation, le contrôle hiérarchique de type autoritaire pour faire de l'ENA une simple courroie de transmission de l'appareil du parti communiste heurtait de front la culture des émigrés plus marqués par le principe du consensus.

Pour conclure, disons que les écueils à la convergence entre émigrés et Français au sein d'une même organisation, d'une même entreprise, n'étaient pas seulement politiques, ils étaient aussi de nature sociologique. Dans un article remarquable publié dans *Socialisme ou barbarie*, Daniel Mothé a analysé d'une manière très fine la nature des rapports entre les ouvriers français, produits d'une société capitaliste, et les Maghrébins, produits de sociétés où la sphère du politique n'est pas encore nettement différenciée de la sphère des relations sociales et personnelles[2].

Et l'émir Khaled ? Comment la question religieuse s'articule à la revendication nationale ?

Les rapports de l'ENA et de l'émir Khaled avec le PCF ne sont pas de même nature. Dans le premier cas, il s'agit d'une organisation satellite qui tend vers

[2] Daniel Mothé, « Les ouvriers français et les Nord-Africains », in *Socialisme ou barbarie,* n° 21, mars-mai 1957, p. 146-157.

son autonomie et s'en donne les moyens. Dans le second cas, il s'agit d'une alliance tactique du PCF avec un leader d'opinion défini comme étant un représentant de la bourgeoisie. Derrière votre question, il y a un postulat, celui d'une autonomie des champs politique et religieux. Or, dans le nationalisme algérien, du moins dans le PPA-MTLD (Parti du peuple algérien – Mouvement pour le triomphe des libertés démocratiques), ces deux champs ont une matrice commune. Nous sommes encore, il faut bien l'admettre, dans le prépolitique, l'islam n'étant pas seulement perçu comme une religion, mais comme une identité que la communauté doit préserver au risque de mettre en péril son existence propre.

Quels sont les types de liens entre les mouvements nationalistes maghrébins ?

Avant la première guerre mondiale, les Tunisiens et les Algériens qui recherchaient des alliés dans l'Empire ottoman ont tenté d'organiser, à l'initiative du Tunisien Ali Bach Hamba, un congrès des musulmans « de la Régence » (Tunisie) et de la colonie (Algérie). Le 18 janvier 1919, à la veille du Congrès de la paix à Versailles, un comité algéro-tunisien a adressé un message au président Wilson pour revendiquer l'indépendance de l'Algérie et de la Tunisie. L'ENA a bénéficié de l'apport et du soutien l'Association des étudiants musulmans d'Afrique du Nord (AEMNA) créée en 1927 à l'initiative de Chadly Khairallah, les Marocains Kholti et El Ouazzani, tous deux proches de l'émir Chakib, qui collaborent depuis 1933 à *El Ouma* sous les pseudonymes d'Al Ansari et d'El Idrissi. En 1934 et 1935, quand Messali et Imache sont persécutés, Hedi Nouira et Slimane Ben Slimane, futurs dirigeants du Néo-Destour, aident à maintenir à flots l'ENA. C'est pourtant à cette période que commence à s'affirmer une dimension algérienne en lieu et place d'une volonté politique. La naissance en 1934 du Néo-Destour en Tunisie et du Comité d'action marocaine au Maroc consacre la singularité de chaque pays. Le *credo* maghrébin se résume depuis à la solidarité face à l'impérialisme français. Par exemple, en 1937, le Néo-Destour lance un mot d'ordre de grève générale contre l'arrestation des leaders algériens et marocains par le gouvernement du Front populaire.

Après la seconde guerre mondiale, le PPA continuateur de l'ENA participe aux côtés du Néo-Destour et de l'Istiqlal à la création du « Bureau arabe du Maghreb » (18 mars 1947) et au « Comité de libération du Maghreb » présidé par l'émir Abdelkrim. Pour ses dirigeants, « Espérer libérer chacun des trois pays séparément est un leurre. » Ce n'est pas l'avis de Bourguiba qui prône une marche vers l'indépendance par étapes, et, sans désavouer l'idée de lutte armée pour reconquérir la souveraineté du pays, refuse d'adhérer à un front militaire commun contre la France. Même attitude chez les nationalistes marocains de l'Istiqlal. Chacun pour soi donc après l'échec d'une tentative de créer en 1954 l'armée de libération du Maghreb. Dès lors, chaque parti a tendance à présenter son expérience comme ayant une valeur pour tous. La solidarité contre la France, surtout entre 1947 et 1962, n'exclut pas des divergences sur les alliances ou sur les tracés des frontières. À mesure que les nationalismes d'État se renforcent, les tendances à l'hégémonie ou à l'expansion se renforcent également chez les plus forts.

Si on veut redonner vie à une dynamique de l'unification maghrébine, il faut tourner le dos aux organisations nationalistes responsables du chauvinisme qui prévaut dans chaque pays et travailler à la formation d'une gauche maghrébine qui ne peut se forger que dans la lutte pour la démocratie, le pluralisme, la libre circulation à l'intérieur du Maghreb et l'intégration économique. Il y a un espace culturel maghrébin que les cadres nationaux n'ont pas réussi à effacer.

Que se passe-t-il dans le Mouvement national algérien entre 1939 et 1945 ?

La défaite de la France face à l'Allemagne modifie le cours du mouvement des idées. Les nationalistes favorables à l'insoumission ont peu d'échos. Le groupe des intellectuels « occidentalistes » qui, avec Ferhat Abbas, s'était laissé prendre au leurre de l'assimilation rallie le nationalisme et, de concert avec les nationalistes radicaux du PPA et les nationalistes modérés des oulémas, revendique la création d'un État algérien. Leur convergence donne naissance à un mouvement hétérogène, les « Amis du manifeste et de la liberté » (1944). L'intervention active des forces populaires dans les villes et les campagnes inquiète les autorités françaises qui ne se font pas faute de réprimer le mouvement national. Les AML ne résistent pas au choc des massacres du 8 mai 1945 à Sétif et à Guelma, couverts par un gouvernement français issu de la Résistance au fascisme et au nazisme. Le mouvement national se divise à nouveau quand Ferhat Abbas et ses amis soutenus par les oulémas rompent avec les méthodes radicales du PPA et fondent l'Union démocratique du manifeste algérien (UDMA), qui propose un État algérien fédéré à la France. Le PPA, toujours interdit, maintient son mot d'ordre d'indépendance et met en place une organisation légale, le Mouvement pour le triomphe des libertés démocratiques (MTLD) (1946) ainsi qu'une organisation paramilitaire (OS) (1947) chargée de préparer la lutte armée.

Soulignons que dans l'émigration, des nationalistes du PPA ont été les acteurs d'une forme singulière de collaboration qui n'a pas été forcement perçue comme telle, « dans la mesure où ce choix, note Jean-Pierre Azema, a parfois été présenté comme une étape de la libération nationale[3] ».

Cette forme de collaboration, le chef du PPA, Messali Hadj, alors emprisonné, l'a condamné. Depuis plusieurs années, il avait pris position contre le péril nazi et fasciste. Selon son analyse, l'Algérie n'a pas à choisir entre deux impérialismes. Il réclame pour elle le droit de combattre les puissances de l'axe pour son propre compte, en tant que peuple libre. Mais tous ses partisans n'acceptent pas cette position, et certains veulent, avec l'appui de l'Allemagne et de l'Italie, armer les Algériens. Ils tenaient le même raisonnement que Subhas Chandra Bose en Inde ou Sokarno en Indonésie. Le PPA a exclu de ses rangs les membres du Comité d'action révolutionnaire nord-africain (CARNA) en Algérie et les fondateurs de l'Union des travailleurs nord-africains, dont l'intention était d'utiliser le Front social du travail pour assurer la survie du PPA et poursuivre l'action anticolonialiste.

[3] Jean-Pierre Azema, « Collaborateurs », in *Dictionnaire critique, Les années de tourments de Munich à Prague 1938-1948*, Paris, Flammarion, 1995, p. 615.

Comment le 8 mai 1945 s'est-il répercuté sur l'immigration ?

Pour répondre à cette question, il est indispensable de revenir en arrière. Il existait à la veille du 8 mai 1945 un divorce entre la démocratie française et le nationalisme algérien. Pour les nationalistes, la libération des colonies aidera à faire se ranger tous les opprimés du côté des Alliés. Pour les anticolonialistes français, l'extrême gauche exclue, les nationalistes doivent soutenir la guerre contre le nazisme et le fascisme comme guerre des peuples. Cette thèse que les communistes ont commencé à développer dans les années 1930 les a amenés à qualifier de mussoliniens ou d'hitlériens les nationalistes du PPA, leur principal concurrent pour le contrôle de l'immigration. Quand éclatent les événements du 8 mai 1945, suivis de massacres des populations à Sétif et Guelma, les communistes français et algériens développent la thèse d'un complot fomenté par les partisans du fascisme et appellent à la répression du PPA, foyer imaginaire des « agents hitlériens ». Les émigrés ressentent d'autant plus douloureusement l'injustice de cette accusation que les zones soumises aux bombardements de l'aviation et de la marine sont des zones de forte émigration. Ils font bloc autour du PPA-MTLD qui reste l'interlocuteur incontournable du mouvement ouvrier français. C'est ainsi que, lors de discussions avec le PCF et la CGT, cette organisation obtient le droit de désigner un représentant au Comité confédéral de la CGT et de manifester avec ses propres mots d'ordre lors des défilés traditionnels du 1er mai et du 14 juillet. Le cortège algérien était impressionnant par son nombre de participants comme par son organisation. S'y mêlaient les adversaires trotskystes et anarchistes du PCF. Après la scission du MTLD, le PCF a, en pratique, résilié cet accord à cause sans doute de l'alliance entre les messalistes et le PCI (Parti communiste internationaliste, trotskyste) de Pierre Lambert. Le FLN, quant à lui, a renoncé dès 1955 à toute manifestation publique avec les Français. Il rompt ainsi avec la tradition du messalisme qui, tout en affirmant son autonomie politique et organisationnelle, prône l'action commune avec la classe ouvrière française et sa représentation syndicale ou politique.

Pourquoi la crise berbériste de 1949 au sein du PPA a lieu en France et pas en Algérie ?

La maturation d'un courant culturaliste berbère dans le PPA s'est faite en Algérie. Il m'apparaît que ses interprètes sur le sol national recherchaient à lancer un débat d'idées sur la définition de la nation, sur les fondements d'une communauté politique. Ceux d'entre eux qui désespéraient de l'obtenir ont misé sur l'importance numérique des émigrés originaires de la Kabylie pour prendre la direction de la Fédération de France et provoquer ce débat. Dans l'immigration, l'atmosphère politique se prête plus facilement à la controverse. La sensibilité à la question linguistique et à la culture est exacerbée par l'éloignement et les souffrances de l'exil. La chanson traduit bien la nostalgie de la petite patrie. Mais cette nostalgie n'allait pas jusqu'à l'acceptation de l'éclatement de l'Unité algérienne que le PPA s'efforçait, non sans erreurs et maladresses, de forger. L'Algérie coloniale était travaillée par

de puissantes forces centrifuges qui font partie de son héritage historique. Or le PPA cherchait à s'affirmer contre ces forces incarnées alors par les notables urbains et ruraux, clients de l'État colonial. Compte tenu de l'atomisation de la société, ce combat était toujours à recommencer, car l'administration coloniale ne se faisait pas faute d'instrumentaliser les fractures existantes, d'où une obsession de l'unité qui n'épargnait pas les élites politiques kabyles. L'accusation la plus grave que l'on pouvait porter contre quelqu'un était de le taxer de régionalisme. Cela explique pourquoi la censure des idées (la brochure intitulée « L'Algérie libre vivra[4] » est rachetée dans les kiosques, ou détruite), la violence de groupes de choc contre les culturalistes et le chantage à la division ont donné une victoire rapide à la direction. Tout cela au prix d'une grave saignée et d'un désencadrement de la Kabylie qui pèsera lourd plus tard. Cela dit, la crise de 1949 n'a pas affecté seulement la France. En Algérie, elle reste limitée aux cadres qui en Kabylie, à Alger et à Oran n'acceptent pas l'occultation du passé berbère et estiment que la diversité algérienne doit se refléter dans la conception de la nation. En France, le courant culturaliste reflue rapidement chez les ouvriers, tout en se maintenant dans l'intelligentsia dont bien des éléments se rapprochent du parti communiste ou y adhèrent. On les retrouvera après 1954 dans le FLN.

Est-ce que le contexte de l'immigration transforme les rapports entre les différents mouvements algériens (PPA, oulémas, Ferhat Abbas) ?

S'il y a transformation des rapports politiques, je ne l'ai pas perçue pour ma part, sauf dans le milieu étudiant où la lutte contre l'hégémonie du MTLD à l'Association des étudiants musulmans d'Afrique du Nord a rapproché les militants du PCA, de l'UDMA et des oulémas. En revanche, l'acculturation aux normes de la société française et le rejet des contraintes communautaires est perceptible ici et là. Quand les oulémas ou les représentants des confréries religieuses défendent, contre le colonialisme, la langue arabe et l'islam, ils sont suivis. Mais quand les oulémas mènent campagne contre les mariages mixtes, les jeux de hasard et l'alcool, ils se heurtent parfois à de vives réactions. J'ai à l'esprit le souvenir d'un incident qui s'est produit dans le 15e arrondissement de Paris au café Bouaziz. Le futur colonel Amirouche s'y était rendu pour prêcher le respect des interdits religieux. Il a été passé à tabac et mis dehors. Cela ne signifie pas pour autant que les émigrés qui s'en sont pris à lui ont perdu la foi ou qu'ils agiraient de même une fois rentrés au pays. Ce qui frappe le plus les observateurs qui suivent l'évolution de l'émigration, c'est d'une part son adhésion au nationalisme le plus radical et d'autre part sa combativité. Sur environ vingt mille militants du MTLD, sept mille se trouvaient en France. Nombre d'entre eux ont perdu leur vie dans la lutte, en mai 1952, dans le Nord, lors des manifestations en faveur de Messali expulsé d'Algérie et assigné à résidence à Niort, ou lors du défilé du 14 juillet à Paris. Ce jour-là, la police a voulu se saisir des pancartes où étaient inscrits les mots d'ordre revendiquant l'indépendance et s'est heurtée à une forte résistance.

[4] Brochure publiée en 1949 par des opposants à la direction du PPA-MTLD et rédigée par Belhocine Mabrouk, Henine Yahia et Hadjerès Sadek. Voir *Sou'al*, n° 7, septembre 1987.

Le radicalisme des émigrés s'est aussi exprimé lors de la crise qui a mené à la scission du MTLD. Quand Messali a fait appel à eux contre la direction de son parti en la soupçonnant de mollesse, il a été massivement suivi. La volonté d'en découdre avec le système colonial présageait une mobilisation rapide de la communauté algérienne derrière une résistance armée. Et c'est ce qui advint. Alors qu'en Algérie, même les partis politiques s'interrogeaient sur l'opportunité de l'insurrection, on cherchait dans l'émigration à en connaître les initiateurs pour les soutenir. Comment expliquer cette singularité ? Par la résistance à la perspective d'un déracinement définitif et d'une sédentarisation en France, sans aucun doute. L'indépendance signifiait pour les émigrés la fin de l'exil et des déchirements. Il y avait chez eux une attente de type messianique à laquelle le nationalisme a servi d'exutoire. C'est d'ailleurs l'un des facteurs qui font que leur identification à la nation résulte d'une conscience nationaliste et non d'une conscience de classe. Il fallait du temps à ces ruraux colonisés, entrés dans la classe ouvrière du pays colonisateur des années avant que l'adaptation aux conditions du monde capitaliste ne se fasse et que l'imprégnation patriarcale de leur mode de vie ne s'estompe. Chez les éléments les plus ouverts, la conscience de classe existe comme sentiment d'appartenance à un ensemble socialement défini, rarement comme vision du monde.

Quel rôle a joué « la contestation culturelle » dans la conscience nationale ?

La résistance à la colonisation n'a commencé à se réclamer du principe des nationalités et du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes qu'au début du XX^e^ siècle. Dans un premier temps, la contestation du projet colonial s'exprime en termes culturels et la religion y joue un rôle important. La société encadrée par les notables et les clercs islamiques oppose aux conquérants une série de refus qu'Yvonne Turin restitue fort bien dans son ouvrage sur les affrontements culturels dans l'Algérie coloniale[5]. Dans un deuxième temps, le facteur culturel nourri de la défense de la langue arabe et de la religion intervient dans la genèse du nationalisme. On ne peut comprendre le divorce entre le peuple et ses représentants aujourd'hui si on fait abstraction des débats entre les différentes fractions de l'élite sur la promotion de l'intégration et de la cohésion nationale dans les domaines linguistique et culturel.

Quelles sont les conséquences des conflits entre FLN et MNA (Mouvement national algérien) dans l'immigration algérienne, notamment concernant leur implantation et le sentiment d'appartenance à la nation algérienne ?

La scission du MTLD a créé un ensemble de conditions en dehors desquelles l'affrontement entre nationalistes du MNA et nationalistes du FLN n'aurait pu être ni conçu ni perpétré. Entre les deux, la violence s'inscrit dans la logique impitoyable d'une guerre civile. Dans l'émigration, la mobilisation matérielle en faveur de la résistance armée était générale, l'identification à la nation en guerre très fort. L'engrenage de la tuerie entre nationalistes, plus de 4000 morts, portait préjudice à notre cause et permettait à nos adversaires d'en

[5] Yvonne Turin, *Affrontements culturels dans l'Algérie coloniale, Ecoles, médecine, religion 1830-1880*, Paris, Maspero, 1971.

jouer. En février 1957, la commission de presse que je dirigeais a alerté la direction nationale du FLN sur ce sujet et a proposé une trêve. La commission recommande de ne pas dilapider les forces de la révolution dans des luttes intestines. « Il est dans l'intérêt de la révolution, souligne-t-on, que l'émigration combatte en bon ordre, qu'elle ait une claire conscience de la lutte à mener, des formes qu'elle doit revêtir. Nous devons épargner les souffrances évitables à nos compatriotes, économiser le potentiel humain révolutionnaire de notre communauté et lui inculquer le respect de l'individu que le colonialisme a voulu détruire en nous. »

L'obstination de l'exécutif du FLN à mener le combat sur plusieurs fronts compromettait ses propres objectifs. Un exemple, dès 1954, le FLN a envisagé d'étendre la lutte armée au territoire français. Plusieurs facteurs, dont la guerre au MNA, ont compromis la mise en œuvre du projet. Il faudra attendre l'année 1957 pour qu'avec la nomination d'Omar Boudaoud et de Rabah Bouaziz se mette en place une formation militaire dont les éléments ont été entraînés au Maroc. Le projet ne faisait pas l'unanimité. Nous étions quelques-uns à Paris qui soutenions, en accord avec Ben Bella, Aït Ahmed et Khider, alors emprisonnés à la Santé, que le territoire français devait être exclusivement un terrain d'action politique. Mais notre point de vue, motivé par la nécessité de trouver des alliés dans l'opinion française et de ne pas mettre en difficulté les partis et personnalités soutenant notre cause contre les partisans de la guerre, n'a pas prévalu.

Les démarches de la commission de la presse ont abouti tout de même à quelques résultats : l'arrêt des luttes civiles en Belgique par exemple. Les autorités de ce pays livraient à la police française nos militants. Grâce à des intermédiaires, membres du Parti Socialiste Belge, nous en avons discuté avec le ministre de l'Intérieur et on est tombé d'accord sur un deal : le FLN ne commet plus d'attentat en Belgique et nos militants ne seront plus livrés à la police française. La décision a été étendue à l'ensemble européen. Même quand un service du Premier ministre français, M. Debré, opérant sous le couvert de « La Main Rouge », a procédé à des attentats contre nos représentants en Allemagne, en Italie et en Belgique, nous n'avons pas cédé à la provocation et nous en avons tiré un bénéfice politique. Malgré les protestations françaises, notre liberté de mouvement n'a pas été, sous certaines conditions, mise en cause.

Quel rôle ont joué les femmes algériennes immigrées en France dans la lutte pour l'indépendance ?

L'émigration était en majorité d'origine rurale. Les comportements restent dominés par l'idéologie patriarcale et son corollaire, une définition dominante et méprisante de la féminité. À ses débuts, la Fédération de France du FLN ne mobilisait que les hommes. Les nécessités de la clandestinité l'amenèrent à faire appel aux femmes, aux étudiantes d'abord, aux autres ensuite. Elles assurent les liaisons, hébergent des illégaux, accomplissent des missions dangereuses. Une minorité vécut au milieu des hommes et a joui d'une liberté qui n'aurait pas été acceptée en d'autres temps. L'esthétique révolutionnaire se chargea de transfigurer leur rôle. Car l'incapacité des femmes à exercer des fonctions

politiques a toujours été considérée comme l'une des marques de leur statut. Certaines subirent des mauvais traitements ou ont été violées. C'est que les motivations qui poussent les Algériens vers le FLN ne sont pas de même nature. On trouve, aux côtés d'une majorité d'idéalistes, des brutes sans vergogne, de petits prédateurs pour qui le patriotisme n'est qu'une façade. Il y a dans les archives de la Fédération de France des documents signalant l'exécution de cadres « pour atteinte à l'honneur des familles » ou faisant mention de directives appelant à ne pas transiger sur la dignité des femmes.

Comment le Mouvement national algérien a-t-il envisagé la condition des travailleurs immigrés ? La lutte pour l'indépendance (prioritaire) s'oppose-t-elle à la lutte pour de meilleures conditions de vie et de travail (secondaire) ?

La France niait l'existence d'un problème politique, d'une question nationale en le ramenant à une question économique et sociale. Il fallait donc combattre cette thèse. Les émigrés n'avaient pas les mêmes droits sociaux que les ouvriers français et étaient l'objet de campagnes de presse racistes dans l'*Aurore*, le *Parisien libéré*, *France-soir* et *Paris-Presse l'intransigeant* ; il fallait se battre pour faire prendre en charge leurs revendications particulières par les syndicats. Cela étant, les émigrés étaient présents dans toutes les luttes aux côtés des ouvriers français.

Après l'indépendance, comment s'opère la transformation de la Fédération de France du FLN en Amicale des Algériens en Europe ? Et comment se passe en Algérie le retour des militants politiques ?

On sait que le FLN a connu une crise qui a mené à son éclatement une fois obtenue l'indépendance du pays. Dans cette crise, la Fédération de France a pris position pour le gouvernement provisoire contre Ben Bella. Ses partisans en France, comme Mohammed Lebjaoui ou Bachir Boumaza, ont créé des comités de vigilance pour défendre ses positions et appuyer le Bureau politique. Une fois la victoire du Bureau politique assurée, l'appareil politique de la Fédération de France se scinde en plusieurs fractions. L'une d'elles contribue à la création du Parti de la Révolution Socialiste (PRS) avec Boudiaf. Une autre s'érige avec l'appui du nouvel État en Amicale des Algériens (20 novembre 1962) pour se conformer aux lois françaises. Une troisième choisit l'opposition au sein des institutions mises en place par le FLN. Désormais ce sont les États français et algérien qui vont, parfois en coopération et parfois en conflit, gérer la vie de la communauté algérienne.

Le reclassement des apparatchiks de la Fédération de France s'opère dans un grand désordre, au gré des circonstances et des ambitions. Dans leur majorité, ils misaient sur l'impossibilité du pouvoir en place de se stabiliser et sur l'hypothèse d'un renouvellement de l'expérience du 1er novembre, d'où la fascination qu'exerçait sur eux le recours aux armes. Il est inutile de souligner le caractère erroné d'une pareille analyse. Quand les failles de cette analyse apparaissent, on assiste à des ralliements en cascade au pouvoir de Ben Bella et surtout de Boumediene. Le recyclage des anciens cadres de la Fédération de France s'opère par le haut. Ils deviendront diplomates, ministres, dirigeants de

sociétés d'État ou se lanceront dans le monde des affaires avec la connivence du pouvoir, tout cela en contradiction avec le discours socialiste.

Quant aux émigrés possesseurs d'un petit capital, ils se sont parfois établis dans le commerce en rachetant des biens à des Européens. Confisqués en vertu de la loi sur l'annulation des transactions, considérés comme biens vacants, ils leur seront restitués plus tard. En 1964-1965 à Alger, la restitution se fera à l'initiative de Rabah Bouaziz, un ancien de la Fédération de France.

La grande masse des émigrés n'a pas bénéficié de l'indépendance et a vu son nombre augmenter, d'abord à cause des processus violents qui ont présidé à la mise en place du nouvel État (exode de militants messalistes, d'auxiliaires algériens de l'armée française et même de résistants pris dans la tourmente de l'insurrection du FFS [Front des forces socialistes]), ensuite à cause de la situation sociale et de la politique des gouvernants. En définitive, l'engagement massif de l'émigration, son apport en hommes et en capitaux, son rôle majeur dans la lutte de la zone autonome d'Alger contre l'OAS (Organisation de l'armée secrète) après le cessez-le-feu ont bien servi à la libération du pays d'une domination étrangère, mais au profit d'une nouvelle domination, celle de nationaux peu soucieux de la situation des classes subalternes.

Quels étaient les rapports entre l'Amicale et l'immigration ?

Du fait de la confusion entre l'État et le FLN, l'Amicale, simple appendice du pouvoir, se présente comme un champ de forces à la fois associées et concurrentes. La France étant envisagée par les organisations d'opposition comme une base arrière et un tremplin pour agir en direction du pays.

L'Amicale avait pour rôle de contrecarrer leur action auprès des émigrés et de l'opinion française en s'appuyant sur les consulats qui ont les moyens administratifs d'exercer des pressions sur leurs nationaux. Sa fonction de surveillance, mal vécue par la communauté algérienne, intéressait les autorités françaises avec lesquelles il lui arrivait de coopérer.

Quels étaient les mouvements d'opposition ?

Ramdane Redjala leur a consacré un ouvrage[6]. C'est une mine d'informations. Mais il ne traite que des organisations issues de l'éclatement du FLN, à savoir le PRS de Boudiaf créé le 20 septembre 1962, le FFS d'Aït Ahmed né le 29 septembre 1963 ou le Mouvement démocratique de la révolution algérienne de Krim Belkacem. On peut également citer la nébuleuse berbériste symbolisée par l'Académie berbère (1967) et le Groupe d'études berbères (1972), ou le Parti du peuple algérien qui rassemble les anciens du MNA.

Après le coup d'État du 19 juin 1965, d'autres militants du FLN prennent le chemin de l'opposition, l'Organisation de la résistance populaire (ORP), l'Organisation clandestine de la révolution algérienne (OCRA), etc. Toutes ces organisations, à l'exception de l'ORP, fascinées par l'expérience de l'Étoile nord-africaine, rêvaient de reconquérir l'opinion algérienne à partir de l'émigration. La tentation putschiste n'a pas épargné tous leurs militants.

[6] Ramdane Redjala, *L'Opposition en Algérie depuis 1962. Tome I, le PRS-CNDR, Le FFS*, Paris, L'Harmattan, 1988.

Comment appréciez-vous les expressions des populations maghrébines issues de l'immigration ?

J'ai vécu en France de 1957 à 1958. J'y suis revenu en 1973. Point n'était besoin d'être grand visionnaire pour comprendre que la décolonisation et la sédentarisation des flux migratoires ont créé une situation nouvelle. Le mythe du retour n'opérait plus et les populations maghrébines issues de l'immigration étaient en quelque sorte prises en otage entre, d'une part, des États incapables de trouver une solution à leurs problèmes au Maghreb mais soucieux de les garder sous leur contrôle, et, d'autre part, un État français replié sur une définition passéiste de l'identité et condamnant les jeunes de la deuxième génération à la marginalisation. Or le regard que la société française porte sur eux doit changer et reconnaître les cultures dont ils sont porteurs. Réciproquement, les immigrés de la deuxième génération doivent reconnaître que l'islam ne peut s'insérer en France au détriment de la laïcité. C'est dans cet esprit que j'ai accueilli la Marche des jeunes de la deuxième génération en 1983. Bien sûr, la société française doit se pencher sur sa mémoire collective, réinterpréter son histoire coloniale pour ouvrir la voie à une nouvelle francité. Il y a des secteurs de la société française déjà engagés dans cette voie. Il y a des résistances à vaincre. Mais il faut envisager la lutte contre ces résistances sur la longue durée et sans perdre le sens de la mesure. Ce n'est ni facile ni simple, car rien ne dit que le temps des crises est définitivement révolu.

Quels ont été les effets de retour de l'interruption du processus électoral et de l'exil d'un certain nombre d'intellectuels algériens en France ?

Vous savez comme moi qu'il n'y a pas de champ intellectuel autonome à l'égard des autorités en Algérie. Mohammed Arkoun a raison de dire qu'à quelques exceptions près, ce qu'on appelle intellectuels, ce sont des individus promus à des fonctions intellectuelles grâce à leur allégeance au pouvoir. Je vais illustrer son propos par des faits précis : le premier a eu pour cadre l'université Paris 10-Nanterre, où s'est tenu un colloque sous le titre « quel avenir pour l'Algérie ». Un intervenant qui a obtenu le statut de réfugié politique y a traité de « la trajectoire du Front islamique du salut ». Pendant qu'il parlait, une femme présente dans l'assistance s'est mise à crier. C'était une journaliste. « De quel lieu parle cet homme ? », dit-elle. Et d'ajouter « ce prétendu universitaire est un agent du DRS. C'est lui qui m'a interrogé lors de mon arrestation à Alger en octobre 1988. » Nous étions médusés. L'intervenant n'a pas nié et a continué son exposé avec beaucoup de sang-froid.

Un autre jour, lors d'une conférence à Marseille, j'ai entendu une journaliste qui affirmait venir de la région de Djidjelli, où les maquis islamistes semblaient bien implantés, assimiler le sort des intellectuels à celui des pieds-noirs. Pour obtenir le soutien de l'opinion française au coup d'État de janvier 1992, nombre d'« intellectuels » n'ont pas hésité à s'adresser à tous ceux qui ont des comptes à régler avec l'Algérie, avec les Arabes, avec les musulmans, en un mot avec tous les nostalgiques du passé colonial. La colonisation française a généralisé la référence à l'État-nation de type jacobin comme communauté

identitaire première et comme condition à l'autodétermination des peuples. Dans le même temps, ses administrateurs se sont faits ethnographes et ont élaboré, en fonction des idéologies du XIXe siècle, fortement imprégnées des théories raciales et des doctrines racistes, une configuration générale hiérarchisée des groupes socio-culturels. Ils ne les ont pas, certes, créés de toutes pièces, mais ils les ont exploités de manière à diviser les colonisés. Le travail ethnographique du colonisateur a fortement pesé sur l'élaboration de l'idéologie nationale par les premiers nationalistes qui, obsédés par le travail de division de la France coloniale, en sont venus à occulter la diversité du pays. Nous payons aujourd'hui le prix de leur myopie. La nationalisation des Algériens en a été mutilée. L'indépendance acquise, des mouvements politiques ont développé des idéologies qui poussent à l'absolutisation de l'identité et des valeurs régionales ou religieuses. Dans l'émigration, les crispations identitaires sont très fortes. Chacun d'entre nous à plusieurs identités, familiale, religieuse, régionale, nationale, etc., or j'ai entendu plusieurs fois des Algériens, interrogés sur leur nationalité, répondre : « je suis kabyle ». Ils le sont assurément, mais à mes yeux, ils sont d'abord algériens d'expression berbère. Je sais aussi que, souvent, des Algériens sont sollicités par des officines hostiles au pays. Il suffit de se référer à l'ouvrage d'une figure emblématique, Mohand Arab Bessaoud, *De petites gens pour une grande cause ou l'histoire de l'Académie berbère (1966-1978)*, pour le constater.

C'est à nous de faire en sorte que nos gouvernants ne laissent pas pourrir la question de la culture berbère et de lui apporter une solution en relation avec les interlocuteurs valables et non pas ceux que l'État choisit.

V

ISLAM ET NATIONALISME DANS L'IMMIGRATION

SADEK SELLAM[1]

La présence de l'islam dans l'immigration est aussi ancienne que les flux migratoires eux-mêmes. Les ouvriers arrivés en France dans le cadre de la politique inspirée par les besoins de l'économie française en main-d'œuvre bon marché, qui furent à l'origine du vœu présenté en 1899 par Aït Mehdi à la délégation financière « kabyle » d'Alger[2], sont d'autant plus imprégnés de culture coranique que l'administration a fait le choix de ne pas scolariser les « indigènes ».

Pendant la première guerre mondiale, le commandement militaire fait un effort conséquent pour faciliter l'exercice du culte musulman par les soldats musulmans. L'islam est alors un enjeu important du conflit avec l'Allemagne qui, allié de l'Empire ottoman, vante les mérites du djihad et multiplie les marques de respect pour la religion musulmane. L'« Action psychologique » allemande vise particulièrement des prisonniers musulmans détenus dans le camp du Croissant de Zossen pour les convaincre que l'Allemagne respecte mieux l'islam que la France. En réaction à cette propagande, l'armée française manifeste une grande bienveillance pour le culte musulman : mosquées démontables, célébration des fêtes religieuses, visites de chefs confrériques au front et aux soldats musulmans blessés...

Dans cette surenchère d'islamophilie de circonstance, le « groupe de Berlin » joue un rôle important dans la cristallisation des idées anticolonialistes et la formulation des revendications nationalistes. Sous la houlette de l'émir Aly

[1] Historien de l'islam contemporain. Dernier livre paru : *La France et ses Musulmans. Un siècle de politique musulmane*, Paris, Fayard, 2006.

[2] En 1899, Ait Mehdi, membre de la délégation kabyle aux Délégations financières d'Algérie, signalait les services que pourraient rendre à l'industrie métropolitaine « ces montagnards travailleurs et intelligents » que sont les Berbères de Grande Kabylie.

(fils de l'émir Abdelkader devenu général dans l'armée ottomane, après avoir été aide de camp du Sultan Abdelhamid, puis député dans le Parlement ottoman de 1909), des militants comme Mohamed Bach Hamba ou le cheikh Salah Chérif (fils d'un réfugié algérien, diplômé de l'université islamique de Tunis, la Zitouna) dénoncent vigoureusement les iniquités coloniales. Ils mettent l'accent sur les discriminations judiciaires du système de l'indigénat, la confiscation des habous[3] et la mainmise administrative sur le culte musulman maintenue par le refus obstiné d'appliquer la loi de 1905 à l'islam.

Les revendications des anciens soldats musulmans devenus travailleurs immigrés après la guerre sont inspirées par les mesures prises pendant la guerre pour faciliter l'exercice du culte. Mesures que l'administration oublie une fois la paix revenue.

Islam et nationalisme après la première guerre mondiale

La véritable fraternité d'armes de la grande guerre est suivie par une grande déception. Car les réformes de Clemenceau destinées à améliorer le statut des « indigènes musulmans non naturalisés[4] » sont jugées insuffisantes, en raison notamment du maintien de leur non-éligibilité aux élections législatives. L'inauguration en grande pompe de la mosquée de Paris ne suffit pas à faire oublier ces insuffisances. C'est dans ce contexte psychologique qu'un ancien capitaine de spahis, Khaled Ibn Hachemi, est amené à donner le coup d'envoi au mouvement national algérien et maghrébin. Neveu de l'émir Aly et de l'émir Abdelmalek (ancien chef de la police chérifiene sous Moulay Hafid qui dirige une insurrection dans le Rif à partir de 1915), El Hadj Khaled croit à la fraternité d'armes avant d'être déçu par les réformettes de Clemenceau. Grand vainqueur des élections locales de 1919 et 1920 en Algérie, sa déception se transforme en colère quand l'administration décide d'annuler le scrutin. « Éloigné » en Orient, il est autorisé à entrer en France après la victoire du Cartel des gauches aux élections législatives de mai 1924. Dans les deux conférences qu'il prononce à Paris en juillet 1924, devant des auditoires enthousiastes, l'émir Khaled reprend à son compte une partie des thèmes nationalistes développés pendant la guerre[5].

Khaled est éloigné définitivement en Orient et l'administration opte pour le tout sécuritaire en créant, en décembre 1924, le service socio-policier de la

[3] Biens collectifs et incessibles de la communauté musulmane.

[4] Bien que l'Algérie soit « assimilée » administrativement au territoire français et découpée en départements, les « Français musulmans » d'Algérie étaient des « nationaux », mais pas des citoyens à part entière. Ils étaient régis par des lois d'exception et exclus de droits politiques. De nombreuses tentatives de réforme de leur statut n'ont jamais abouti à l'égalité juridique avec les citoyens français.

[5] Par le groupe de Berlin, et par les militants maghrébins (Cherqaoui, Zerrouk Tounsi...) qui, de Lausanne, écrivent au président Wilson pour demander l'application en Afrique du Nord du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. On a su beaucoup plus tard que l'émir Khaled a, pendant la guerre, écrit lui aussi dans le même sens au Président américain.

« rue Lecomte[6] ». Mais ses idées sont reprises par les « khalédiens » de Paris qui vont rejoindre des travailleurs originaires d'Algérie devenus des militants syndicalistes et politiques. Le séjour en France permet de rompre l'isolement par rapport au reste du monde musulman dans lequel les politiques coloniales s'efforçaient de maintenir l'islam algérien. Cet isolement se traduit par des fréquentes interdictions du pèlerinage supposé rendre « fanatique et indocile ». L'accès aux informations relatives à des chefs musulmans comme Saad Zaghloul en Égypte, Mustafa Kémal Ataturk en Turquie ou Ibn Séoud en Arabie incitent à des engagements politiques. Ces militantismes ont été abondamment étudiés par les spécialistes de l'histoire politique des nationalismes maghrébins. Il n'y aurait rien à ajouter à leurs analyses, sinon le rappel du rôle de l'islam dans ces engagements, à la lumière des écrits de Ali Hammami et de Malek Bennabi.

Le premier quitte la France en 1930 pour s'installer à Bagdad, où il enseigne l'histoire jusqu'à son départ au Caire en 1947. Il y rejoint l'émir Abdelkrim et collabore à *République Algérienne*, l'hebdomadaire de l'Union démocratique du manifeste algérien (UDMA) que vient de créer Ferhat Abbas. Les articles d'Ali Hammami permettent une meilleure connaissance de l'état d'esprit des premiers khalédiens directement inspirés par les idées et l'action des trois émirs de l'islam contemporain : Abdelkrim, Khaled et Chékib Arslane. Ces khalédiens combattent l'illusion assimilationniste et ceux qui croient aux réformes promettant d'octroyer des droits au compte-gouttes.

Les campagnes menées par le Parti Communiste Français (PCF) contre la guerre du Rif font que le courant nationaliste évolue d'abord dans son sillage. Mais, selon Hammami, un certain paternalisme des communistes suscite des réactions hostiles chez les nationalistes maghrébins. Les références à l'islam, qui à terme entraînent une rupture avec le PCF, se manifestent notamment par le refus réitéré de voir des soldats musulmans combattre dans l'armée française d'autres musulmans.

La collaboration de l'AEMNAF et de la Glorieuse Étoile nord-africaine

Cette rupture avec le communisme est consommée quand Messali Hadj, conseillé par l'émir Chekib Arslane, et son nouveau disciple Mahmoud Salem (juriste égyptien qui crée la Fraternité musulmane à Paris en 1907 et soutient le Comité pour une mosquée à Paris créé en 1895) décident de résister à la tentation marxisante. À des « bolcheviques », comme Menaouer et Mahmoud Belekehal, ils préfèrent des militants comme Si Djilani (que Bennabi décrit comme un taleb).

[6] Ce service est inspiré du bureau de surveillance créé au Havre pendant la guerre par l'état-major de l'armée pour contrôler les soldats et travailleurs musulmans. Il est appelé ainsi parce que ses bureaux sont installés rue Lecomte, dans le 17e arrondissement. Ses règlements rappellent le code de l'indigénat. Dans ses *Mémoires d'un témoin du siècle*, Malek Bennabi, venu une première fois à Paris en 1925, estime que grâce à ce singulier service, « l'indigénat a traversé la Méditerranée plus facilement que les indigènes ».

Dans un texte inédit rédigé en 1951, Bennabi révèle une collaboration étroite entre Messali Hadj, ses lieutenants et l'Association des étudiants musulmans nord-africains en France[7] (AEMNAF). Le lancement de « la Glorieuse ENA » est précédé de réunions préparatoires entre Messali Hadj et des représentants de l'AEMNAF, dont Bennabi :

> Avec son état-major, Messali me parut très sympathique. J'étais surtout ému à la pensée que ce soient ces « ouvriers » qui soient venus à nous, alors que j'aurais pensé que c'était surtout le devoir des « intellectuels » d'aller à leurs frères travailleurs pour les éduquer, les instruire.

Bennabi contribue au succès de la réunion du lancement de la « Glorieuse ENA » en composant une petite pièce de théâtre anticolonialiste. Après cette pièce,

> vint le tour de la politique avec une série d'orateurs [...]. Messali parla longuement. J'admirai son verbe et j'y reconnaissais une inspiration plus élevée que celle que j'avais pu remarquer, jusque-là, dans les termes des discours de nos intellectuels. Il fut tour à tour pathétique et persuasif quand il parlait de la misère du peuple algérien et de la grandeur de son passé. Il me plut. Et quand il eut dit « il y a des hommes supérieurs, mais il n'y a pas de peuples supérieurs », il me conquit tout à fait.

À propos du public, Bennabi note que « le patriotisme gagnait ces hommes de peine, il se reflétait dans leurs regards, dans leurs gestes ». Et il quitte la réunion en offrant sa « confiance à Messali pour la tâche immense à accomplir ».

Pour avoir ainsi été au centre de cette collaboration entre des étudiants habituellement retranchés dans leur tour d'ivoire et des ouvriers politisés, Bennabi a droit à une fiche de la « rue Lecomte » le présentant comme « le conseiller technique du parti nationaliste ».

L'Association pour l'unité arabe et « les Amis de la Palestine arabe »

Aux yeux de cette police spéciale, Bennabi aggrave son cas par sa participation aux réunions « secrètes » d'une « Association pour l'unité arabe » lancée à Paris par Farid Zineddine, un partisan syrien de l'émir C. Arslane venu soutenir une thèse en droit à Paris.

Un autre partisan de l'émir, Nadjib Sadaqa, crée au milieu des années 1930 à Paris l'Association des amis de la Palestine arabe. Celle-ci est relancée en 1947 par Tewfiq Al Shaoui[8]. Dans ses *Mémoires d'un demi-siècle d'action*

[7] Cette association est créée en 1927. Ses colloques annuels font l'objet de procès-verbaux de 150 pages, rédigés en arabe. Bennabi se fait élire président de cette association après y avoir prononcé en décembre 1931 une conférence intitulée : « Pourquoi sommes-nous musulmans ? ». Cette orientation de l'AEMNAF écarte de fait le courant laïcisant et assimilationniste (dirigé par Amar Naroun et Ahmed Boumendjel) au profit de la tendance nationaliste

[8] Ancien assistant à la faculté de droit de l'université du roi Fouad du Caire, il est chargé en 1945 par Hassan Al Banna (figure fondatrice de l'idéologie des Frères musulmans) de venir en aide aux étudiants et militants maghrébins en France.

islamique parues au Caire en 1998, Shaoui révèle l'ampleur de son réseau de relations avec les cadres des formations nationalistes maghrébines[9]. C'est aussi lui qui aide à la relance des Nadis (cercles musulmans) qui se politisent au lendemain de la seconde guerre mondiale, avec l'émergence de nouvelles figures comme Aït Hamouda Amirouche qui plus tard fera beaucoup parler de lui quand il deviendra le chef de la wilaya 3. On assiste à l'époque au début d'une immigration familiale (15 000 familles algériennes en 1953 pour 300 000 Algériens en France). La crainte de la déculturation, ainsi que la volonté de transmission de la foi aux enfants nés en France sont à l'origine des engagements religieux ritualistes ou politisés. Amirouche s'occupe surtout de ces questions religieuses et culturelles. Mais en même temps, il anime un groupe de « paroissiens » de la mosquée de Paris qui contribue au financement des médersas libres des oulémas en Kabylie. C'est parce que cette fonction lui tient à cœur qu'il dénonce « le traître Hamza Boubakeur de la mosquée de Paris ». Amirouche, qui échappe à l'arrestation et quitte la France le 2 novembre 1954 , semble bien renseigné sur la participation aux politiques sécuritaires[10] du recteur imposé par Guy Mollet.

Islam et solidarité avec l'Algérie

Dès sa nomination en 1957, H. Boubakeur est dépêché à La Mecque par le gouvernement français, en tant que « commissaire du pèlerinage ». Le but est de récupérer des immeubles ouverts par la Société des habous en 1917 à La Mecque et à Médine. Mais le nouveau recteur est surpris de trouver ces locaux mis à la disposition de la délégation du CCE du FLN (Front de libération nationale) que préside le cheikh Abbas Bencheikh El Hocine (secondé par l'ancien représentant des oulémas en France, le cheikh Saïd Bibani). Ces deux représentants des oulémas ont fait adhérer au FLN les militants des Nadis dès septembre 1955, quand cheikh Abbas s'arrête à Paris en partant au Caire pour y rencontrer le cheikh Bachir Brahimi à la demande d'Abane Ramdane. À l'occasion du pèlerinage, ils organisent d'importantes campagnes de soutien au djihad en Algérie.

Cette solidarité met à profit les relations nouées en France avec des musulmans non arabes comme ceux qui militent au sein de l'association Djamiat Islam, basée en Autriche. Grâce à des Tatars qui ont fui le communisme et collaborent à la revue *Caucase*, cette association vient en aide au FLN[11]. En 1955, la création de l'UGEMA, Union générale des étudiants musulmans algériens montre

[9] L'Algérien Brahim Maïza qui le présente à Messali Hadj, puis Chawqi Mostéfaï et Abdallah Filali, les nationalistes marocains Abdallah Brahim, Abdelkrim Khattib et Mehdi Benabboud, les Tunisiens Tahar Guiga, Djellouli Farès et Salah Benyoussef, etc.

[10] Voir à ce propos Ahmed Lazreg, *Mémoires d'un militant* (Alger, Dahlab, 1999). Ahmed Lazreg a été imam-khattib à la mosquée de Paris entre 1955 et 1959.

[11] Les relais s'opèrent sous l'égide de Boudjemline et d'Ahmed Bayoud. Celui-ci a enseigné au collège de Périgeux en 1934, et il s'établit après 1945 au Caire où il se met au service de l'UDMA avec A. Hammami.

l'importance de l'islam dans les engagements des étudiants, dont une majorité impose le « M » dans l'intitulé de leur association, contre l'avis des laïcistes et marxisants. On trouve au sein de l'UGEMA des musulmans pratiquants, férus de « Tourath » (patrimoine culturel de l'islam classique) et attentifs à l'évolution du monde musulman, comme son premier président Ahmed Taleb Ibrahimi. Mais bon nombre des étudiants qui imposent le « M » ont atteint un certain niveau de « sécularisation » : la référence à l'islam traduit chez la plupart un fort sentiment d'appartenance plus qu'une observance régulière. C'est cette implication de l'islam, sous des formes diverses, qui justifie l'intérêt du colonel Schoen pour l'immigration dont l'enjeu politique ne lui échappe pas. Cet ancien officier des Affaires indigènes qui a rédigé un mémoire sur les confréries au Sud du Maroc dirige à Alger le SLNA (Service des liaisons nord-africaines), un service de renseignement chargé de « prévenir les malaises musulmans ». Son *Bulletin mensuel des questions islamiques* publie des informations très précises sur la vie des ouvriers musulmans en France.

Pourtant, les revendications à caractère cultuel et culturel des musulmans en France ont le plus souvent été oubliées par la sociologie de l'immigration. Puis par les islamo-politologues qui ont tendance à faire coïncider, pour les besoins de leur démonstration, le début de cette histoire avec la révolution iranienne. C'est pourquoi cette forme de combat mérite d'être retracée en remontant jusqu'aux espoirs nés de la première guerre mondiale. On découvre ainsi une permanence dans les revendications concernant le culte musulman qui ont été portées par tous les grands courants de l'islam contemporain implantés en France.

Les grandes confréries et l'immigration

Après la première guerre mondiale, des associations de travailleurs algériens revendiquent la liberté de culte en même temps qu'elles se proposent de répondre aux violentes campagnes de presse hostiles à l'installation des « indigènes » en France. L'une de ces associations est mentionnée en 1922 dans la *Revue du Monde Musulman* par Louis Massignon, l'un des rares intellectuels à s'intéresser à cette question dans les milieux de la recherche. Toutes les grandes confréries maghrébines, puis africaines, sont alors représentées dans l'émigration : Qadiryia, Tidjanyia, Rahamanyia, Ammaria, Alaouyia. Celles-ci se soucient de dépêcher des « aumôniers » chargés d'apporter une assistance morale aux travailleurs expatriés. Des séances de *dhikr* (invocations) sont tenues tous les jeudis soir dans les arrière-salles de café ou dans des lieux de prière en bois. Les deux grandes fêtes religieuses musulmanes sont célébrées avec des prières, des *tarawih,* durant le mois du jeûne du ramadan.

La police réprime parfois ces groupes de prière pourtant apolitiques[12]. Mais l'ouverture des salles de prière a d'abord été conseillée aux chefs d'entreprise et aux responsables de foyers, car l'administration estime que cela permet de

[12] Voir à ce propos, S. Sellam, *L'Islam et les musulmans en France*, Paris, Tougui, 1987.

soustraire les travailleurs à l'influence des « bolcheviks ». C'est la doctrine en vigueur, du moins durant les premières années, dans les cinq antennes (Paris, Lyon, Saint-Étienne, Bordeaux et Marseille) du Service des affaires indigènes nord-africaines. Cette police spéciale[13] est créée en 1925, à la suite de l'accueil triomphal réservé à l'émir Khaled en juillet 1924 par des travailleurs algériens dont le nombre en France vient de dépasser le seuil des 100 000. Le charisme du petit-fils de l'émir Abdelkader, dont les partisans ont battu les candidats de l'administration aux élections municipales de 1919 en Algérie, fait craindre la transformation de cette masse en véritable force organisée. D'où l'expulsion de l'émir et la surveillance permanente de ces travailleurs dont on redoute la politisation.

Dans les années 1930, la vie religieuse des travailleurs musulmans a suffisamment de visibilité pour permettre à Émile Dermenghem d'en rendre compte dans des journaux parisiens ou d'Algérie. Pour des revues chrétiennes, comme *En Terre d'islam*, derrière l'humble manœuvre sous-payé, mal logé, craint et méprisé à la fois, il y a aussi le croyant auquel la religion confère une valeur symbolique pouvant en faire l'interlocuteur des représentants des autres monothéismes impliqués dans un dialogue interreligieux naissant. Certains d'ailleurs ne désespèrent pas de convertir des travailleurs musulmans au christianisme, le « braconnage religieux » paraissant alors naturel à beaucoup.

L'Islah en France

Si la visibilité de l'islam en tant que religion dans l'émigration est due à la vitalité des groupes mystiques jusqu'au début des années 1930, c'est ensuite au tour du courant islahiste (réformiste musulman) de s'implanter sérieusement en France. En effet, l'Association des oulémas algériens décide de dépêcher en 1936 le cheikh Fodil Ouarthilani pour s'occuper de la vie religieuse et culturelle des travailleurs algériens. En peu de temps, cet ancien élève de Ben Badis à la mosquée Sidi Lakhdar de Constantine ouvre plus d'une vingtaine de Nadis, des cercles culturels financés grâce aux cotisations des travailleurs, où les fidèles ont droit à des cours d'alphabétisation (en arabe et en français) et à des conférences. Ces cercles font une sérieuse concurrence à l'Étoile nord-africaine dont les cafés sont désertés par une partie de leur clientèle. Mais cela n'empêche pas le cheikh Fodil de dénoncer la direction de la mosquée de Paris, en accord avec des lieutenants de Messali Hadj, comme Belkacem Radjef.

L'action de ces cercles est soutenue par des étudiants orientaux qui se feront connaître après la fin de leurs études. Parmi eux, les Syriens Marouf Dawalibi (futur président du Conseil à Damas), Mohamed Moubarak (futur doyen de la faculté de théologie à La Mecque) et Khaldoun Kinany (futur directeur du bureau de la Ligue islamique mondiale à Paris). Ceux-ci donnent des cours

[13] C'est l'antenne parisienne de cette police que nous avons évoquée plus haut sous le nom de la « rue Lecomte ».

d'arabe classique aux travailleurs qui apprennent le français en suivant les cours de bénévoles comme Maxime Rodinson[14].

Pour en revenir à Fodil Ouarthilani, celui-ci se réfère aux idées du cheikh Tayeb Oqbi qui a notamment admis, dans un numéro de 1933 de *L'Afrique du Nord illustrée,* la naturalisation des enfants algériens nés en France, sans insister sur le statut personnel. Malgré cette « modération », sans doute adoptée par tactique, le cheikh Fodil reste suivi de près par la police spéciale de la rue Lecomte. Il doit quitter définitivement la France en 1939 pour s'installer au Caire. Là-bas, c'est lui qui expose à l'organisation des Frères musulmans les iniquités coloniales en Algérie.

Le Centre culturel du Congrès musulman algérien à Marseille dirigé par M. Bennabi

À la même période, des Algériens de Marseille regroupés autour d'un ancien combattant de la première guerre, Si Talmoudi, sont à l'origine d'un établissement atypique. À l'automne 1937, ce groupe qui se réclame du Congrès musulman algérien prend contact avec Malek Bennabi. Il y avait déjà à l'époque un projet de mosquée à Marseille porté par l'association intitulée « la Zaouia-Madrassa » dont l'intitulé peut laisser croire à une intention de concilier l'islam maraboutique avec l'Islah, au moment où en Algérie, ces deux tendances s'opposent[15]. C'est à la suite d'un désaccord avec Ouarthilani et ses partisans que le groupe de Si Talmoudi fait appel à Bennabi.

Dans une ancienne forge badigeonnée à la chaux par des bénévoles, Malek Bennabi donne bientôt des cours à des centaines de travailleurs totalement abandonnés à leur sort. Il leur apprend à lire et à écrire, leur enseigne la géographie et l'histoire et leur donne des conférences « d'édification et d'orientation », thème qui occupera une place importante dans l'œuvre du futur écrivain. Le Cercle devient l'interlocuteur des organisations syndicales et humanitaires, comme la Ligue internationale contre l'antisémitisme de Bernard Lecache (ancêtre de la Ligue internationale contre le racisme et l'antisémitisme). Dans les réunions organisées par ces associations, Bennabi prend la parole au nom de ses élèves pour exposer les problèmes des « peuples nord-africains ». C'était pour lui l'occasion de découvrir les difficultés à expliquer les revendications nationales à des interlocuteurs attentifs surtout aux aspects humanitaires, au mieux aux inégalités sociales, mais peu disposés à comprendre tous les aspects des « situations coloniales ». L'expérience de Marseille lui fait découvrir les grandes limites de la solidarité avec les forces de gauche. Son étonnement est plus grand encore quand il se voit convoqué par l'inspecteur d'académie qui

[14] Selon Rodinson, Régis Blachère lui-même rend visite aux Nadis : en désaccord avec le mysticisme de Massignon, ce grand arabisant entend peut-être ainsi rivaliser avec lui en soutenant un islam réformiste.

[15] Notamment après l'offensive idéologique et verbale lancée contre les confréries par le cheikh T. Oqbi au Cercle du progrès ouvert à Alger à la fin des années 1920.

lui signifie une interdiction de continuer les cours, sous prétexte qu'il n'a pas de diplôme d'enseignant. Dans le deuxième tome de ses *Mémoires d'un témoin du siècle – L'Étudiant*[16], Bennabi rapporte le dialogue suivant :

> – Ce ne serait pas indiscret de connaître la vraie raison, monsieur l'inspecteur.
>
> – Euh, ma foi je ne sais pas...Les ordres sont venus d'en haut. Depuis les derniers événements de Palestine, l'administration des indigènes est devenue compliquée...

Bennabi rentre à Dreux, où il habite, après avoir laissé un profond souvenir chez ses jeunes auditeurs. L'observation de l'évolution de ces jeunes travailleurs a été déterminante chez Bennabi dans l'élaboration de ses théories sur la civilisation et la culture. Dans le *Problème des idées dans le monde musulman*, écrit en 1970, il commente encore cette expérience marquante. Et dans un article sur le « Travailleur algérien en France », publié dans *Révolution Africaine* en novembre 1965, il fustige les « muscadins » glosant aux terrasses des cafés sur les problèmes des émigrés, sans rien connaître de leurs vrais problèmes.

Les délégués des oulémas en France et la Communauté musulmane de France du cheikh Ghafoor

Après la guerre, Bennabi continue à donner des conférences aux travailleurs algériens dans les Cercles ouverts par les oulémas animés par les successeurs de Ouarthilani : Abderrahmane Yalaoui, Rabie Bouchama et Saïd Bibani. Mais ce sont aussi les syndicalistes du PPA-MTLD (Parti du peuple algérien – Mouvement pour le triomphe des libertés démocratiques) qui investissent la question musulmane en faisant de l'ouverture des salles de prière dans les usines l'une de leurs principales revendications. C'est ainsi que les usines Peugeot de Sochaux ouvrent un lieu de culte en 1948, année des grands désaccords avec la CGT à la suite de la création de l'État d'Israël. Le futur ministre du Travail de Ben Bella, Safi Boudissa, fait partie des syndicalistes ancrés à gauche et attachés à la pratique religieuse.

L'intérêt des oulémas pour les émigrés justifie le long séjour à Paris des cheikhs Bachir Brahimi et Larbi Tébessi durant l'automne 1950. Ils donnent des conférences et s'adressent à des salles réunissant jusqu'à 2000 personnes. Leurs discours en arabe sont traduits en kabyle. Et pendant plusieurs semaines, Aziz Kessous rend compte dans la *République Algérienne* (octobre-novembre 1950) de ces activités en analysant les problèmes des travailleurs algériens en France. Cet intérêt se justifie en grande partie par l'augmentation de l'émigration familiale.

Conscient des besoins de « l'islam familial », le cheikh Mahmoud Ghafoor, un commerçant musulman indien de Madagascar établi à Paris, crée l'association « Communauté musulmane de France » au début des années 1950.

[16] Malek Bennabi, *Mémoires d'un témoin du siècle – L'Étudiant*, Beyrouth, Dar al Fikr, 1970.

Son but : l'ouverture dans chaque département d'une grande mosquée, d'écoles religieuses et de cimetières, traduisant ainsi le désir d'installation définitive en France d'un grand nombre d'émigrés. De fait, l'existence de la très officielle mosquée de Paris ne suffit plus comme signe probant de reconnaissance. Le cheikh Ghafoor dénonce d'ailleurs la direction de cette mosquée, en lien avec les représentants des oulémas avec lesquels il se concerte régulièrement. Pour leur part, les rédacteurs de la *République Algérienne* (l'organe de la modérée UDMA de Ferhat Abbas) critiquent le « personnel politico-policier de la mosquée de Paris », à l'occasion des polémiques autour du projet de création de Mahkama à Paris. Sous prétexte d'un tribunal de statut personnel, l'administration est soupçonnée de vouloir créer à la Mosquée un nouveau service de police spéciale destinée à remplacer celui de la rue Lecomte[17].

La demande d'ordre religieux augmente encore après l'arrivée des Harkis et de leurs familles qui ouvrent des salles de prière de fortune dans les camps où ils sont parqués. Leurs départs en nombre au pèlerinage de La Mecque leur permettent de rencontrer des parents qu'ils ne peuvent plus voir en Algérie.

Néoréformisme apolitique des années 1970

Dans les années 1960 et 1970, les émigrés ouvrent des lieux de culte dans des garages, des entrepôts, des usines désaffectées, des appartements... Ils revendiquaient l'application de la liberté du culte pour l'islam et le droit de transmettre à leurs enfants nés en France la foi et la culture d'origine. Ils sont aidés par des personnalités moins anonymes. Ainsi de Mokhtar Hadjry. Né en 1909 à Tunis, Hadjry a grandi dans l'entourage du cheikh islahiste d'origine algérienne Abdelaziz Thaalibi. Il a étudié au collège Sadiki de Tunis, puis à la faculté de droit d'Aix-en-Provence. Installé à Paris en 1946, il acquiert un local de 300 m² au Palais Berlitz dans le quartier de l'Opéra. Régulièrement, il se rend gare de Lyon pour accueillir les groupes de travailleurs algériens, les héberger et les aider à trouver un travail. Pendant la guerre d'Algérie, il tente de venir en aide à l'ALN (Armée de libération nationale) en achetant à un ingénieur corse de l'armement les plans de fabrication d'armes légères de défense anti-aérienne. Il propose à Bourguiba, qu'il connaît personnellement, d'ouvrir une usine destinée à fabriquer ces armes pour l'ALN. Mais l'entourage du « Combattant suprême » n'a pas les audaces de ce militant de l'unité du Maghreb. En 1963, Hadjry crée l'Amicale des musulmans d'Europe, au nom de laquelle il contacte T. Madani, ministre des Habous dans le gouvernement de Ben Bella, pour lui signaler les mécontentements provoqués chez les fidèles par l'autoritarisme et les inconduites du recteur de la mosquée de Paris, Hamza Boubakeur.

L'Amicale des musulmans d'Europe édite *Initiation à l'islam* de Muhammad Hamidullah, dont les très nombreuses rééditions par la suite vont répondre en partie à l'importante demande de connaissance de l'islam chez les jeunes.

[17] Le service de la rue Lecomte est supprimé par le général De Gaulle en 1945 en raison de la collaboration de cette « Commune Mixte » avec la milice de Vichy.

En 1967, Hadjry lance la revue *France-Islam* qui paraît jusqu'au milieu des années 1980. Il est aussi le premier à organiser des départs groupés au pèlerinage de La Mecque, en collaboration avec Air Algérie, puis avec les lignes aériennes syriennes.

En 1975, Mokhtar Hadjry achète une église désaffectée à Argenteuil pour la transformer en mosquée. Mais le maire communiste d'Argenteuil fait valoir son droit de préemption pour s'opposer à la vente définitive conclue avec l'évêché de Pontoise. Quand il tombe malade en 1989, Hadjry espère encore gagner son procès contre la mairie qui a rasé l'église pour des besoins de spéculation immobilière. Mais il se bat seul, jusqu'à sa mort en 1992.

Muhammad Hamidullah collabore régulièrement à la revue *France-Islam* lancée par Mokhtar Hadjry. Issu d'une grande famille de religieux et de magistrats de l'émirat musulman de Hydarabad, en Inde, cet érudit est l'auteur d'une traduction du Coran en français, d'une biographie du Prophète et d'un grand nombre d'ouvrages d'une très grande érudition, dont *Moslem Conduct of State* (Lahore, 1941). Hamidullah s'est installée définitivement en 1948 à Paris où il a déjà séjourné entre 1932 et 1935 pour y préparer une thèse. À partir de 1952, il devient le promoteur et l'un des principaux animateurs du Centre culturel islamique de Paris qui regroupe une élite d'intellectuels musulmans : Malek Bennabi, Haydar Bammate, ancien président de la République du Caucase du Nord et islamologue de renom, son fils Nedjmeddine, chef de département à l'UNESCO, Osman Yahya, chercheur syrien au CNRS et grand spécialiste d'Ibn Arabi, Mme Eva de Vitray Meyerovich, Française musulmane spécialiste au CNRS du grand mystique Roumi, etc. Avec l'aide de grands islamologues non musulmans, comme Massignon, Massé, Corbin, Laoust et Berque, ce groupe a pu animer une « Université ouverte » sur l'islam à la Sorbonne à partir de 1957, notamment pour répondre à l'importante demande d'information sur cette religion suscitée par la guerre en Algérie. En plus de ces activités intellectuelles, Hamidullah fait des conférences et vient en aide aux ouvriers qui demandent l'ouverture de salles de prière.

Il est notamment sollicité par l'Association des musulmans de la Sarthe, créée en 1970 au Mans par des ouvriers maghrébins. Cette association a pour « conseiller technique » le père Jean-Marie Duchemin, figure du clergé sarthois, d'abord connu pour l'aide à la réinsertion des jeunes délinquants. Ancien curé de campagne fixé au Mans en 1959, il s'occupe à partir de 1963 d'anciens soldats musulmans livrés à eux-mêmes. Plus largement, le père Duchemin facilite les démarches des familles maghrébines avec l'administration. C'est aussi grâce à son relais que l'évêque du Mans accepte d'accorder aux musulmans des locaux et un grand terrain diocésains où s'ouvre la mosquée du Mans en 1971. Arbitrant les querelles de tendances et d'influence, comblant les déficits financiers de ses propres deniers, étouffant certains scandales, Jean-Marie Duchemin porte à bout de bras la mosquée. Il vient en aide aux musulmans de tout l'Ouest de la France pour l'ouverture des salles de prière, l'hospitalisation des malades, l'assistance morale aux détenus et l'inhumation des morts. Lecteur du Coran, au retour d'un long séjour au Pakistan et en Afghanistan, il se convertit à l'islam en 1976.

Le mouvement d'ouverture des salles de prière

Les mosquées ont pu être ouvertes grâce à la générosité des fidèles. Et à la solidarité de certains non-pratiquants, comme les chefs de petites entreprises qui apportent leur obole en se disant qu'un jour ils reviendront à la prière. Des locataires non pratiquants des foyers Sonacotra ont eu une attitude identique en votant en faveur de l'ouverture des salles de prière aux référendums organisés en 1976 par les directeurs de ces établissements. C'est ainsi que le bureau de la Ligue islamique mondiale ouvert l'année suivante à Paris a pu équiper 400 de ces salles de prière de foyers, avec l'aide de responsables musulmans des BIAC (Bureaux d'aide aux Harkis, ouverts en 1975), comme Zinelabidine Bentabed. Certaines mosquées ont été acquises grâce au financement d'une seule personne, comme la mosquée de Belleville ouverte en 1968 par un travailleur qui finit par retourner à Oran. De même, la mosquée du 10e arrondissement de Paris est achetée au début des années 1980 par un retraité algérien dont on ne connaît même pas le nom. Plus récemment, un ancien armateur algérien a consacré ses économies à payer le loyer d'une ancienne école de danse de Montreuil transformée en mosquée, malgré les fortes oppositions du maire.

À la veille de la révolution iranienne, il y avait une centaine de lieux de culte musulman dans la seule région parisienne, selon Hamidullah. Les médias, suivis par les islamo-politologues, découvrent alors le retour des travailleurs à la prière, qui apparaît comme un événement préconstruit sous l'effet de la peur du khomeynisme. La vie religieuse des musulmans en France avait déjà une visibilité depuis des dizaines d'années, mais elle n'intéressait pas non plus la recherche, sans doute parce qu'elle n'avait pas d'incidences politiques directes. L'illusion assimilationniste faisait croire aussi à une rupture inéluctable de la deuxième génération avec l'islam. En définitive, le facteur religieux a joué un rôle important dans les luttes de l'immigration. Mais si les militantismes politiques ont apporté une grande contribution aux luttes anticolonialistes indépendantistes, le combat pour l'application de la loi de 1905 et du principe d'égalité à l'islam n'a toujours pas conduit à tous les résultats escomptés.

Deuxième Partie

LES TRAVAILLEURS IMMIGRÉS

Entre 1945 et 1974, la France connaît une période de croissance économique sans précédent dans son histoire, nécessitant le recrutement massif de nouveaux travailleurs immigrés. L'immigration coloniale, puis postcoloniale, connaît ses grandes heures[1]. Ces mouvements migratoires vont nourrir la main-d'œuvre nécessaire à l'économie française, qui les assigne aux emplois les plus difficiles de l'appareil de production.

Ils vont aussi transformer l'histoire politique de l'immigration postcoloniale en France, avec l'émergence de la figure du « travailleur immigré ». Alors qu'ils entrent en masse dans les syndicats et que leur participation aux grèves ouvrières de Mai 68 est attestée historiquement, les travailleurs immigrés sont les grands oubliés des accords de Grenelle. Malgré un discours antiraciste parfois vigoureux, « les syndicats se trouvent en décalage car ils parlent au nom de la classe ouvrière française. Ils vont revendiquer le maintien des acquis sociaux de la législation française et donc perpétuer la frontière entre Français et étrangers. Ils n'arrivent pas pleinement à s'affranchir de la « défense nationale » et cela peut aller jusqu'à la « préférence nationale » [...]. C'est ainsi que l'on mesure la difficulté des syndicats à s'affranchir de « l'État national social »[2]. »

Cette situation débouche sur le développement des mobilisations des travailleurs immigrés à la marge des centrales syndicales, avec le soutien de

[1] Entre 1962 et 1965, la France connaît le plus fort taux d'immigration de son histoire. Entre 1962 et 1982, l'immigration algérienne passe de 350 000 à plus de 800 000 personnes, l'immigration marocaine de 31 000 à plus de 440 000, l'immigration tunisienne de 26 000 à 190 000 et l'immigration d'Afrique subsaharienne de 17 000 à 157 000.

[2] René Galissot (entretien avec Marie Poinsot), « Le mouvement ouvrier face aux travailleurs immigrés », in *Hommes et migrations*, n° 1263, septembre-octobre 2006, p. 100-101.

l'extrême gauche montante, sur des revendications propres au monde du travail. Loin d'être des luttes « spécifiques », les grèves et occupations d'usine des travailleurs immigrés pendant les années 1970 ont une portée universelle car, en effet, lorsqu'ils obtiennent satisfaction, les revendications bénéficient à tous les ouvriers, français et immigrés, d'autant que les grévistes occupent les postes les plus durs.

Mais ces mobilisations ne se cantonnent pas aux enceintes de l'usine. Les revendications élargissent le domaine de la lutte, en s'engageant sur la dénonciation des crimes racistes (qui se multiplient à partir de février 1971, date de la nationalisation des compagnies de pétrole en Algérie, et qui sont directement en lien avec les séquelles de la guerre d'Algérie), l'exigence du droit au logement décent (« grève des loyers » des foyers Sonacotra et lutte pour la résorption des bidonvilles), la lutte des sans-papiers (après que des milliers d'étrangers tombent dans l'illégalité suite à l'application des circulaires Marcellin-Fontanet en 1972) et les luttes des femmes immigrées.

Le grand mouvement[3] de grèves des OS immigrés de 1981-1984 apparaît comme le moment de la disparition de la figure du travailleur immigré. Touchés de plein fouet par la crise économique, ces ouvriers sont les premiers licenciés. Sans bénéficier du soutien de la gauche, qui reprend à son compte le discours xénophobe sur la « menace intégriste ».

[3] Ce mouvement bloque l'usine Peugeot de Sochaux, puis les usines Renault de Boulogne-Billancourt et de Sandouville (automne 1981), et enfin les usines de Citroën-Aulnay, Renault-Flins et Talbot-Poissy.

A) « Français-immigrés, même combat » ?

Or la cause de l'autre comme figure politique, c'est d'abord cela : une désidentification par rapport à un certain soi. C'est la production d'un peuple qui est différent du peuple qui est vu, dit, compté par l'État, un peuple défini par la manifestation d'un tort fait à la constitution du commun...

Jacques Rancière, *Aux bords du politique*

I

UNE ÉMANCIPATION DES INVISIBLES ? LES OUVRIERS IMMIGRÉS DANS LES GRÈVES DE MAI-JUIN 68

Xavier Vigna[1]

En 1968, le centre national d'information pour la productivité des entreprises réalise une enquête remarquable sur *Les Événements de mai-juin 1968 vus à travers cent entreprises*[2]. À aucun moment pourtant, l'enquête n'évoque les ouvriers immigrés. Ceux-ci sont également totalement absents des négociations de Grenelle, associant patronat et organisations syndicales sous l'égide du Premier ministre Georges Pompidou, entre le 24 et le 27 mai. Cette invisibilité s'explique en partie par l'hésitation sur les catégories d'appréhension de la réalité migratoire, notamment entre étrangers et immigrés : si l'État raisonne d'abord dans l'opposition juridique entre nationaux et étrangers, le mouvement syndical prend en compte (parfois !) les travailleurs immigrés. Elle tient cependant davantage au fait que l'immigration ouvrière en 1968 est encore largement ignorée ou, plus exactement, que nombreux sont ceux qui ne veulent pas la voir.

Elle est cependant à la fois massive et en progression. Au recensement de 1968, sur une population totale d'environ 49 654 000 habitants, la France compte 2 621 000 étrangers, originaires à plus de 71 % des pays européens : les Espagnols (607 000) précèdent désormais les Italiens (572 000), tandis que la présence portugaise (296 000) a quintuplé depuis 1962. Parmi les 652 000 ressortissants des pays africains, les 474 000 Algériens dominent largement,

[1] Maître de conférences d'histoire contemporaine à l'université de Bourgogne, Centre Georges Chevrier. Dernier ouvrage paru : *L'Insubordination ouvrière dans les années 68 : Essai d'histoire politique des usines*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2007.

[2] Paris, sd, 68 p.

d'autant que leur présence s'accroît fortement (+ 35 % depuis 1962)[3]. Cette perception peut être affinée en s'en tenant précisément aux ouvriers, qui constituent 68 % des étrangers. Malgré le souci de privilégier une main-d'œuvre nationale, et notamment provinciale, par le recours à la décentralisation industrielle, la croissance de l'industrie s'opère à une allure telle que les entrepreneurs se tournent également vers la main-d'œuvre immigrée. Ainsi, en 1968, 881 000 ouvriers étrangers travaillent dans l'industrie, de sorte que le taux d'ouvriers étrangers s'y établit à 14,9 %[4].

Dès lors, il est inévitable que ces ouvriers immigrés aient été mêlés à la plus formidable vague de grèves que la France a jamais connu. De fait, l'examen des archives comme des sources audiovisuelles atteste de leur présence au cœur du mouvement de mai-juin 1968. Pourtant, ces ouvriers immigrés ne constituent pas un segment homogène, de sorte que leur exposition à l'événement, lui-même multiple, varie de manière considérable. On s'attachera ainsi à montrer comment certains demeurent largement à l'écart du mouvement, dans un violent contraste avec les militants qui interviennent au cœur des grèves. Par là, ces derniers s'exposent à une répression particulière qui singularise leur expérience de mai-juin 1968.

Entre retrait, fuite et compromission

Le 25 juin 1968, la direction centrale des Renseignements généraux dresse un premier rapport sur « les travailleurs étrangers lors des événements de mai-juin ». Elle s'y félicite notamment du retrait qu'ont manifesté ces ouvriers pendant la vague de grèves. Elle évoque en particulier un certain affolement dans la colonie portugaise : fuite de centaines de travailleurs dans la région d'Étampes, de dizaines d'ouvriers agricoles à Rambouillet Saint-Leu-la-Forêt et fuite des entreprises de tannerie en Charente. À Paris, quatre ou cinq cars chaque jour partiraient pour le Portugal au plus fort du mouvement. Des saisonniers espagnols auraient également craint une guerre civile dans les Pyrénées-Orientales, l'Essonne et la Brie, de sorte qu'au total 10 000 Espagnols ou Portugais environ seraient partis[5]. Ces informations parcellaires sont en partie recoupées par des sources syndicales. Le 29 mai, alors que le mouvement est à son acmé, le secrétariat des Travailleurs immigrés, à l'intérieur de la CFDT (Confédération française démocratique du travail), adresse une note alarmiste aux fédérations, aux unions départementales et aux syndicats de la région parisienne qui commence ainsi :

[3] Patrick Weil, *La France et ses étrangers,* Paris, Gallimard, 1995 (1e éd. Calmann-Lévy 1991), Annexes VI.

[4] Laurent Thévenot, « Les catégories sociales en 1975 : l'extension du salariat », in *Économie et statistique,* n° 91, juillet-août 1977, p. 9, et Michel Verret, *Le Travail ouvrier,* paris, Armand Colin, 1982, p. 175.

[5] Bulletin quotidien de la DCRG, ministère de l'Intérieur, Centre des archives contemporaines (CAC), 19820599/41.

> Nous venons d'apprendre certaines informations dramatiques concernant les travailleurs immigrés [...]. Dans les bidonvilles, des autocars portugais viennent chercher les familles portugaises pour les éloigner de la « révolution communiste lépreuse ». Des travailleurs africains et d'autres nationalités sont actuellement terrés chez eux, ne comprenant rien aux événements et craignant l'hostilité des travailleurs français[6].

À côté de populations installées depuis plusieurs décennies sur le territoire français se trouvent également des groupes fraîchement arrivés pouvant hésiter à plonger au cœur d'une mêlée sociale et politique, à l'issue par définition incertaine. En outre, les Espagnols comme les Portugais subissent encore les affres du franquisme et du salazarisme et peuvent à ce titre craindre des représailles. Surtout, de tels comportements renvoient au mode d'encadrement de ces mains-d'œuvre, qui sont contrôlées à la fois par le patronat français et des officines proches des régimes en place : la police politique portugaise, la PIDE, a ainsi la réputation d'avoir des agents dans les usines Citroën tandis que l'ambassade du Maroc compte des relais chez Chausson à Gennevilliers. De même, l'Église catholique reprendrait une triste tradition d'encouragement à la soumission de la main-d'œuvre portugaise, voire italienne, par l'intermédiaire de clercs et de publications en langue nationale[7]. C'est cette tradition du retrait ou de la peur qui explique combien la désignation du jaune depuis le XIXe siècle recouvre la stigmatisation de l'étranger ou du colonisé[8] et entretient la défiance envers des travailleurs réputés rétifs à l'action syndicale.

Le retrait fait parfois place à une compromission plus nette avec les adversaires de la grève comme on le voit à Renault-Flins. Dans cette usine, où le conflit est d'une âpreté particulière en juin avec l'intervention de forces de l'ordre et des affrontements dans la région, la direction locale n'hésite pas à recruter des ouvriers immigrés dans des commandos anti-grévistes menés par des chefs pour patrouiller la nuit et interdire une reprise de l'occupation les 19 et 20 juin. Là encore, l'isolement ou les pressions d'un patronat de choc peuvent avoir influencé ces groupes d'ouvriers. Mais on peut également supposer qu'une fraction de la main-d'œuvre, à l'instar d'une partie de la main-d'œuvre nationale, a désapprouvé un mouvement qui risquait d'abord d'amputer un salaire souvent bien maigre ou l'envoi d'un mandat au pays.

Bien qu'elles soient impossibles à mesurer, ces attitudes de retrait ou d'hostilité ne constituent cependant qu'un volet d'un éventail beaucoup plus vaste de comportements. C'est pourquoi d'autres ouvriers immigrés s'engagent également dans les grèves de mai-juin aux côtés de leurs camarades français.

---

[6] Archives confédérales CFDT 7 H 735. Le centre d'hébergement Citroën de Villiers-le-Bel entasse ainsi 14 travailleurs dans des appartements de 2 ou 3 pièces, avec des loyers très chers. Voir Jacques Baynac, *Mai retrouvé*, Paris, Robert Laffont, 1978, p. 137 et suiv.

[7] Léon Gani incrimine en particulier le journal de la mission catholique portugaise en France *A Voz de Saudade* ; *Syndicats et travailleurs immigrés*, Paris, Éditions sociales, 1972, p. 134-135.

[8] Maurice Tournier, « Les *jaunes* : un mot-fantasme à la fin du XIXe siècle », in *Des mots sur la grève. Propos d'étymologie sociale*, Saint-Cloud-Paris, INALF-Klincksieck, 1993, p. 189.

Les ouvriers immigrés dans la contestation

L'analyse de la participation de ces travailleurs aux grèves doit opérer une double distinction qui explique également la relative invisibilité de ces ouvriers. La première porte sur le mode d'entrée dans la grève, qui peut s'opérer tantôt à partir de la scène locale, lorsque les immigrés suivent leurs camarades sans adopter d'attitude spécifique, tantôt *via* l'intervention d'étudiants, parfois étrangers, qui viennent solliciter leurs compatriotes. Des étudiants en particulier ont rejoint le Comité d'action travailleurs-étudiants de Censier ou le Comité d'action ouvriers-étudiants de la Sorbonne. Ils y ont rédigé des tracts en langues étrangères pour mobiliser les immigrés. C'est ainsi qu'une quarantaine d'étudiants portugais ont crée la section de langue portugaise du CATE le 16 mai, imités par des Grecs le 22 mai, et ont ensuite organisé une série de meetings en région parisienne puis visité des usines. De même, un tract signale la création le 18 mai d'un comité de liaison des organisations de travailleurs immigrés en France, regroupant des ouvriers portugais, marocains, espagnols, guinéens, algériens, mauritaniens, sénégalais et italiens. C'est également à la Cité universitaire à Paris qu'est convoquée une réunion destinée à créer un comité permanent de la main-d'œuvre étrangère, le 16 juin[9]. Enfin, ce sont très probablement des étudiants proches de l'organisation maoïste UJCml (Union des jeunesses communistes marxistes léninistes) qui rédigent ce tract destiné au personnel de la Compagnie fermière de Vichy du Quai de la Gare à Paris :

TRAVAILLEURS EUROPÉENS

La Compagnie fermière de Vichy du quai de la Gare emploie une centaine de travailleurs, dont soixante sont des travailleurs immigrés. Leurs conditions de travail sont particulièrement dures :
- Salaire horaire de 2,74 F.
- 48 heures par semaine.
- La sécurité du travail est inexistante et les risques d'accidents très nombreux : pas de gants de sécurité pour le triage des bouteilles, des installations défectueuses : plancher défoncé, palettes cassées, manque d'espace, éclairage défectueux à 60 %.

De plus ces travailleurs sont journellement victimes de brimades et de vexations racistes de la part de leurs chefs.

Les travailleurs émigrés sont décidés à se joindre aux camarades travailleurs français pour renforcer leur lutte revendicative, et déjouer toute tentative de la part du patron.

TRAVAILLEURS EUROPÉENS, TRAVAILLEURS ÉMIGRÉS, TOUS UNIS POUR REMPORTER LA VICTOIRE CONTRE LES EXPLOITEURS.

ORGANISONS-NOUS DANS UN SYNDICAT DE LUTTE DE CLASSE

VIVE LA CGT[10]

[9] Archives du Centre d'histoire sociale du XX^e siècle, fonds 1968, carton 8.

[10] Archives de la Préfecture de police de Paris, 6/6/1968, Liasse « Grèves juin 1968. Divers ».

Le tract signale ainsi une mobilisation de « travailleurs émigrés », qui rejoignent à une date relativement tardive les « travailleurs européens », par le truchement d'étudiants maoïstes. Ces mentions laissent à penser que les « émigrés » appartiennent probablement à une main-d'œuvre originaire des pays africains, d'autant qu'ils sont en butte aux comportements xénophobes de la maîtrise.

D'une manière plus générale, il faut sans doute abandonner le préjugé selon lequel les ouvriers immigrés seraient novices à toute forme d'action revendicative. Comme le rappelle un militant CGT de Billancourt, parmi ces hommes se trouvent « les éléments les plus conscients de la classe ouvrière [des] pays d'origine qui ont dû s'expatrier pour des raisons politiques : Espagnols chassés par Franco [...], Algériens qui ont lutté pour l'indépendance pendant la guerre d'Algérie et qui n'ont pu regagner leur pays, Portugais qui depuis 42 ans sont obligés de fuir la dictature et que sont venus renforcer depuis 1961 les jeunes Portugais qui refusent de participer à la guerre coloniale menée par Salazar [...][11]. » Ainsi, les ouvriers espagnols constituent probablement la fraction la plus mobilisée, parmi les ouvriers immigrés. Dans l'usine Stein de Roubaix qui fournit des chaudières et des tubulures pour les centrales électriques, en grève dès le 17 mai, ces ouvriers jouent un rôle majeur dans la grève. « Les Espagnols, il faut leur tirer notre chapeau, dit-on à Stein. Sans eux, on se demande comment on aurait fait[12]. » Une telle analyse recoupe en partie l'analyse de la direction centrale des Renseignements généraux, qui précise :

> Grévistes passifs, la plupart des ouvriers étrangers n'ont pas pris part à l'émeute.
> Les principales colonies étrangères [...] ont obéi, dans l'ensemble, aux mots d'ordre de grève de la CGT, de la CFDT et de FO, mais sans grand enthousiasme.
> Les tracts émanant de la CGT et de la CFDT étaient le plus souvent rédigés en portugais et en espagnol. Ils demandaient des augmentations de salaire, des améliorations dans l'ordre social et professionnel et l'adoption d'un statut des travailleurs étrangers.
> Connaissant la mentalité craintive des Portugais et l'apolitisme des Espagnols, les appels cégétistes ne donnaient pas d'objectifs politiques et subversifs aux mouvements en cours.
> Le Parti Communiste Espagnol a également été très modéré, dénonçant l'aventurisme des gauchistes et ne déléguant que 500 militants au grand défilé parisien du 13 mai.
> À Paris, les militants anarchistes et trotskystes espagnols et les pro-chinois portugais ont séduit quelques étudiants et professeurs, notamment des chrétiens progressistes, à la Cité universitaire et à la Sorbonne. [...]
> Mais les meneurs trotskystes ont essuyé un échec dans les entreprises industrielles, tant en province qu'à Paris ; chez Citroën, les castristes du Groupe d'action et d'unification prolétarienne (GAUP) ont constitué un noyau entreprenant et agressif de jeunes ouvriers sous l'impulsion de

C'est le syntagme « syndicat de lutte de classe » qui nous incline à attribuer ce tract à des militants proches de l'UJCml.

[11] *Action*, n° 12, 18/6/1968.

[12] *Cahiers de Mai*, n° 4, 15/9-1/10/1968.

J. P. P., J. C. S. et F. O-B. La feuille « Ludra Obrera », réplique de la *Voix ouvrière*, a été abondamment distribuée chez Citroën, et à Sochaux, chez Peugeot[13].

Ce bilan, rédigé à la fin du mois de juin, tend, à l'instar des autres bulletins de la période, à minorer alors les événements. Le texte souligne une participation passive à la grève et la rédaction de tracts en langue étrangère. Une fois de plus, une lecture critique s'impose : nous ignorons par exemple ce que recouvrent exactement « la mentalité craintive des Portugais et l'apolitisme des Espagnols », mais la CGT n'a jamais donné non plus de consignes subversives aux ouvriers français, contrairement à ce que laisse entendre le rapport. En outre, il minore quelque peu la portée des tracts, en n'en mentionnant pas le contenu précis. Chez Citroën, par exemple, la CGT ne se satisfait pas de vagues « améliorations dans l'ordre social et professionnel ». Elle conteste en particulier l'utilisation qui est faite des interprètes par la Direction. Ces derniers serviraient aussi d'agents de surveillance de la main-d'œuvre étrangère. De même, les tracts réclament une transformation des foyers, où les travailleurs sont encore surveillés par des gardiens, et leur gestion par le Comité d'entreprise[14]. La précision des revendications prouve qu'elles ont été élaborées avec les ouvriers concernés et, par conséquent, la participation de ces hommes à la grève. D'autre part, si le rapport de police souligne l'échec des trotskystes dans les usines (il est possible d'ailleurs que le texte les confonde avec les maoïstes car, à la fin juin 1968, la DCRG ne maîtrise que très approximativement les subtiles divisions à l'intérieur de la mouvance d'extrême gauche), c'est pour signaler aussitôt leur présence chez Citroën et à Sochaux. On repère surtout l'importance de l'action étudiante dans la mobilisation chez Citroën. Ainsi, l'analyse de la DCRG, sans faire des ouvriers immigrés le fer de lance du mouvement, conforte l'idée d'une participation aux grèves.

Celle-ci est particulièrement importante chez Renault, notamment à Billancourt. Dans la « forteresse ouvrière », elle s'opère toutefois à l'écart des étudiants. Laure Pitti a ainsi souligné que des ouvriers étrangers y rédigent en particulier une plateforme revendicative autour du 25 mai, qui s'écarte de la plateforme générale de la CGT de sorte que celle-ci refuse de la faire connaître lors des assemblées générales quotidiennes[15]. Nous avons pour notre part retrouvé aux archives CFDT un texte dactylographié qui *pourrait* correspondre à *une partie* de cette plate-forme. Portant comme titre manuscrit « Vœux immigrés Renault » et comme date manuscrite « 26 mai 1968 », il est le suivant[16] :

– Suppression des contrats provisoires,
– Non à la discrimination dans la promotion sociale,
– Non à la discrimination dans l'emploi,

[13] Bulletin du 25/6/1968, *op. cit.*

[14] Tract en espagnol et en portugais rédigé par le syndicat CGT des usines de la Région parisienne, non daté. Centre des archives du monde du travail, Roubaix, fonds prêtres-ouvriers, 1997, 038/0081.

[15] Laure Pitti, *Ouvriers algériens à Renault-Billancourt de la guerre d'Algérie aux grèves d'OS des années 1970*, Thèse d'histoire, Université Paris 8, 2002, p. 460-472.

[16] Archives confédérales CFDT 7 H 58.

– Aucune restriction dans l'exercice des responsabilités syndicales dans les organismes sociaux,
– Une juste distribution du logement,
– L'attribution de la carte de travail sur le lieu de l'embauche,
– Une seule carte de travail valable pour toutes les professions,
– Pour les élections des délégués du personnel et du CE, être électeurs et elligibles [*sic*] dans les mêmes conditions que les travailleurs français,
– Que des bureaux antennes de l'ONI[17], placés sous l'entière responsabilité de l'État français, soient installés dans toutes les grandes villes des pays fournisseurs de main-d'œuvre. Ces bureaux auraient pour rôle d'informer les travailleurs, d'établir sur place le contrat de travail comportant obligatoirement : la profession, l'entreprise, le taux de salaire, les conditions de logement.
– Le versement des allocations aux familles des travailleurs résidant dans leur pays d'origine au même titre que si les familles se trouvaient en France.
– La satisfaction de la revendication précédente implique la liquidation du FAS[18] dont les ressources proviennent en presque totalité des prélèvements effectués sur les prestations familiales des travailleurs immigrés. Sous le contrôle des Organisations syndicales et jusqu'à son épuisement, utilisation de ce fonds à des réalisations sociales et culturelles au bénéfice des travailleurs immigrés et de leurs familles.
– Qu'un vaste programme soit entrepris au niveau des ministères de l'Éducation nationale en accord avec les Organisations syndicales pour l'alphabétisation des travailleurs immigrés.
[Mention manuscrite :] Régime unique de S.S. pour tous sans distinction d'origine.

La date de rédaction manuscrite et sa localisation dans les archives d'une part, le fait qu'il ne corresponde pas à la plateforme CGT d'autre part, nous incline à penser que ce texte pourrait correspondre aux revendications formulées dans cette plateforme des ouvriers immigrés[19]. L'ensemble du texte est travaillé par le refus des discriminations et par l'égalité, même si le mot manque formellement. En outre, les revendications 4 et 8 attestent du souci des rédacteurs de permettre aux ouvriers immigrés d'être des militants syndicaux actifs, et

[17] Office national d'immigration, créé par l'ordonnance du 2 novembre 1945 relative aux conditions d'entrée et de séjour des étrangers en France pour gérer les flux migratoires en direction du territoire français.

[18] Le fonds d'action social des travailleurs immigrés et de leur famille (FAS) est l'un des principaux instruments de la politique en direction des populations immigrées. Son financement est contesté parce qu'il provient essentiellement des contributions des travailleurs immigrés à la Caisse nationale des allocations familiales. Voir Antoine Math, « Les allocations familiales et l'Algérie coloniale. À l'origine du FAS et de son financement par les régimes de prestations familiales », in *Recherches et Prévisions,* n° 53, septembre 1998.

[19] Le fait que le début de la plateforme reproduit dans *Action* (n° 17, 25 juin 1968) manque nous oblige cependant à la plus extrême prudence. Il peut également s'agir d'une synthèse de la plateforme initiale. Christophe Tou, de son côté, a trouvé un tract non daté du comité de grève intersyndical , diffusé par la CFDT et FO, qui semble correspondre aux revendications ; il ne le cite malheureusement pas : Christophe Tou, *Les Ouvriers de Renault-Billancourt dans les années 68,* Mémoire de maîtrise, Université de Versailles – Saint-Quentin-en-Yvelines, 2001, p. 102.

les points 11 et 12 de la confiance qu'ils témoignent envers les organisations syndicales. Ainsi, malgré une tension réelle avec la CGT, la participation des ouvriers étrangers à la grève n'entraîne pas une rupture avec les organisations syndicales. On peut d'ailleurs raisonnablement supposer que c'est sous leur pression qu'en pleines négociations de Grenelle, le dimanche 26 mai au matin, le responsable cédétiste Chastel téléphone à la confédération pour protester contre l'absence de mesures envisagées en faveur des travailleurs immigrés. Les notes prises par son correspondant indiquent qu'il réclame notamment le vote d'une loi antiraciste, une information objective sur les apports de la main-d'œuvre étrangère dans l'économie française, le développement des structures d'accueil, la simplification des démarches administratives et le respect du droit du travail dans les procédures d'embauche[20].

Au-delà du symbole que constitue Billancourt, la participation d'ouvriers immigrés à une contestation importante les expose aux interpellations de la part des forces de l'ordre. C'est ainsi que parmi les 378 personnes arrêtées à la suite de la manifestation du 7 juin, appelée par les organisations d'extrême gauche, consécutivement à l'intervention des forces de l'ordre à Flins, figurent 22 ouvriers, parmi lesquels deux ouvriers de la Régie Renault et huit ouvriers immigrés[21]. Il est ainsi manifeste qu'une petite fraction d'ouvriers immigrés s'est inscrite dans la pointe du mouvement. De même, quand la police déloge le piquet de grève devant l'usine Roussel-Uclaf à Romainville, elle interpelle 78 Français mais également 9 étrangers, parmi lesquels 7 Algériens, un Marocain et un Tunisien, tous nés entre 1940 et 1949[22]. Ces neuf étrangers appartiennent également sans conteste au groupe des grévistes actifs.

Mais cette participation active aux luttes en mai-juin 1968 expose les ouvriers immigrés, pour autant qu'ils sont étrangers, à une répression spécifique, qui singularise ultimement leur expérience des événements.

Répression

Souvent étrangers, les ouvriers immigrés au cœur du mouvement s'exposent à une répression réelle et brutale. Dès le 30 mai, le secrétariat de la CFDT chargé des travailleurs immigrés s'alarme d'un climat « raciste » dans la région lyonnaise. « À Lyon, lors de la manifestation sanglante du 24 mai, des travailleurs immigrés – surtout algériens – ont été arrêtés par la police. Une cinquantaine d'Algériens sont actuellement gardés à vue. Des « ratonnades » et matraquages sont également exercés par la police aux heures tardives de la nuit dans les quartiers de Lyon[23]. » Les Espagnols militants sont également la cible

[20] Archives CFDT, Cahier de permanence, dimanche 26 mai, 8 h 15. 7 H 58.

[21] Archives de la Préfecture de police de Paris, FA 270. Le total des arrestations indiqué par les chiffres de police s'élève à 382.

[22] Les occupants ont en effet été conduits à Beaujon pour une vérification d'identité. APP, liasse « Grèves juin 1968. Divers ».

[23] Archives confédérales CFDT 7 H 47.

de diverses mesures répressives : à la fin de l'année 1968, la direction parisienne des Renseignements généraux signale ainsi que parmi les « meneurs » espagnols de la grève, « une quarantaine sont expulsés ou assignés à résidence, en presque totalité des communistes pro-chinois et des trotskystes[24] ».

De fait, les menaces d'expulsion frappent tous les étrangers, y compris des militants nés en France. C'est par exemple le cas de Roland Rutili, militant syndical à Audun-Le-Tiche en Moselle, père de deux enfants et assigné à résidence dans le Puy-de-Dôme pour « trouble à l'ordre public ». En tant qu'Italien, il est menacé d'expulsion, alors même que son père immigré résistant est mort en déportation à Mauthausen[25]. Ce cas exemplaire, qui mobilise à ce titre la CGT et le Parti communiste, montre que la répression frappe quelques centaines d'étrangers, dont la majeure partie est immigrée. Entre le 24 mai et le 20 juin 1968, 183 étrangers de 37 nationalités différentes sont ainsi expulsés, parmi lesquels 32 Algériens, 20 Portugais, 17 Espagnols, 15 Italiens, 11 Tunisiens, etc.[26], mais la répression se poursuit y compris quand le mouvement est terminé : une note du 10 octobre 1968 du secrétariat général pour la police au ministre de l'Intérieur précise en effet qu'« entre le 24 mai et le 12 août, 246 étrangers ont fait l'objet d'arrêtés d'expulsions pour avoir été mêlés aux événements qui ont troublé l'ordre public en mai et juin tant à Paris qu'en province », dont 18 assignés à résidence. Si la clémence semble envisagée pour une trentaine de cas, il n'en reste pas moins que plus de deux cents étrangers sont probablement expulsés[27].

Ces pratiques répressives s'étaient déjà rencontrées à la suite des grèves « insurrectionnelles » de novembre-décembre 1947, au cours desquelles les préfets avaient signalé au ministre socialiste de l'Intérieur Jules Moch 39 arrestations d'étrangers, et s'étaient parfois plaints du comportement de certains « Indochinois » et « Nords-Africains »[28]. Si le bilan final de la répression en 1947, et notamment des expulsions, demeure inconnu, elle semble cependant moins brutale qu'en 1968, alors même que les violences s'y sont déployées à une échelle très supérieure. Il est donc manifeste que le pouvoir gaulliste entend reprendre la main en sanctionnant sévèrement les « meneurs » repérés comme tels et en intimidant les autres. Parmi les cibles étrangères du pouvoir figurent évidemment des étudiants, mais également des ouvriers, parmi lesquels des militants syndicaux. Léon Gani mentionne ainsi cinq militants cégétistes directement expulsés, dont quatre travaillaient chez Citroën[29].

Les dossiers de demandes d'abrogation d'arrêtés d'expulsions qui sont ensuite adressées au ministère de l'Intérieur, permettent d'affiner à la fois la perception

[24] Rapport des RG sur la CNT, sd (1968), p. 13, AN 19910194/3.

[25] *Antoinette,* journal féminin de la CGT, n° 57, décembre 1968. L'affaire est également évoquée dans le roman d'Aurélie Filippetti, *Les Derniers jours de la classe ouvrière,* Paris, Stock, 2003, p. 113-126.

[26] Bulletin mensuel DCRG mai-juin-juillet 1968, AN 860581/25.

[27] AN 19910194/13, liasse 4.

[28] Robert Mencherini, *Guerre froide, grèves rouges,* Paris, Syllepse, 1998, p. 82 et p. 272-276.

[29] Léon Gani, *Syndicats et travailleurs immigrés, op. cit.*, p. 147.

de la participation des ouvriers immigrés aux luttes et les modalités de la répression. L'une émane ainsi d'un Italien, Michel C., interpellé à Beauvais le 6 juin, jour de l'évacuation de l'usine Lockeed par les forces de l'ordre, « dans un groupe de manifestants particulièrement violents et menaçants ». Il s'agit selon toute vraisemblance d'un des grévistes ouvriers de cette entreprise qui refusent violemment toute reprise du travail. Une seconde demande est rédigée par la concubine d'un ouvrier portugais, José Manuel M., décrit ainsi dans une note de police : « L'intéressé qui occupait l'emploi de manœuvre à la Société SABOREC à Strasbourg (234 ouvriers) a été reconnu comme le principal instigateur de l'interruption de travail dans cette entreprise du 28 au 30 mai 1968. Cette société est d'ailleurs une des rares entreprises du secteur privé à avoir débrayé dans le département du Bas-Rhin. Appelant en renfort des grévistes d'un établissement voisin, M. obligea par la force (usage de gourdins notamment) les employés de SABOREC à cesser le travail. Il fit, d'autre part, appel à des étudiants qui ont pénétré dans l'enceinte de l'usine pour inciter le personnel à la grève[30]. » Le rapport, inexact sur les grèves dans le Bas-Rhin, dresse le portrait peu crédible d'un agitateur : on a peine à croire que ce seul ouvrier ait réussi par la force à débaucher ses collègues. En tout cas, les autorités reprochent à cet homme d'avoir été un gréviste actif. C'est à ce titre qu'il a été expulsé le 31 juillet 1968. L'expulsion, alors que le mouvement est terminé, comporte donc une dimension de règlement de compte. Le propos vaut probablement au-delà de cet ouvrier portugais de Strasbourg.

La participation des ouvriers immigrés aux grèves de mai-juin 1968 fut donc inégale : active dans quelques sites, suiviste le plus souvent ; finalement assez proche de l'image qu'en donnent les documentaires militants : des ouvriers immigrés assistent aux réunions et aux meetings, ou sont présents devant les usines occupées, sans pour autant appartenir aux groupes des meneurs[31]. Ce constat nuancé ne doit pas surprendre, puisqu'il recoupe celui que l'historien peut faire pour la main-d'œuvre nationale. On doit cependant ajouter deux dimensions particulières pour saisir l'expérience de ces ouvriers : la fuite parfois ou le repli dans les foyers d'hébergement pour ceux que glacent la timidité ou le désarroi, l'expulsion pour les plus intrépides. C'est dire que l'événement n'a pas saisi tous les immigrés, ni n'a modifié tout le champ politique et syndical. Par là, on doit souligner qu'il n'y pas, à proprement parler, de question immigrée en mai-juin 1968. Néanmoins, l'événement a fait émerger d'autres figures que l'ouvrier mâle professionnel et français, qui oblige également à des recompositions, notamment organisationnelles. C'est surtout après 1968 que les groupes « gauchistes » comme les organisations syndicales se montrent plus attentifs envers les ouvriers immigrés, et les premiers davantage que les secondes d'ailleurs. En cela, les grèves de mai-juin ouvrent à une pluralité de la scène ouvrière qui constitue les prémices d'une insubordination, emportant également les ouvriers immigrés à partir de 1971-1972.

[30] Note du directeur de la réglementation au secrétaire général pour la police, 7/2/1969, AN 19910194/13, liasse 4.

[31] Voir notamment *Citroën-Nanterre en mai-juin 1968* du collectif Arc, *Oser lutter, Oser vaincre* de Jean-Pierre Thorn et *La CGT en mai 1968* de Paul Seban.

II

« TRAVAILLEURS DE FRANCE, VOILÀ NOTRE NOM »

Les mobilisations des ouvriers étrangers dans les usines et les foyers durant les années 1970

LAURE PITTI[1]

« Travailleurs de France, voilà notre nom », tel était le propos par lequel un ouvrier étranger des usines Renault à Billancourt ponctuait, en 1984, l'entretien qu'il avait accordé à l'une des équipes de chercheurs en charge du vaste programme de recherche *Les OS dans l'industrie automobile*, conclu entre le Centre national de la recherche scientifique (CNRS) et la Régie nationale des usines Renault (RNUR) entre 1983 et 1986[2]. Choisir un tel propos comme entrée en matière pour traiter des mobilisations des ouvriers étrangers en France durant les années 1970 peut paraître rétrospectif ou anachronique. Il s'agit de montrer au contraire que cette dénomination, *travailleurs de France*, est emblématique des mots d'ordre et motifs qui ont structuré ces mobilisations, lesquelles furent en effet caractérisées, dans l'espace des usines comme dans celui des foyers de travailleurs migrants, par une centralité ouvrière et non par un primat de l'identification nationale.

[1] Maîtresse de conférences à l'université Paris 8/équipe ERASME. Ce chapitre est une version légèrement modifiée de l'article du même nom publié dans *Migrance*, n° 25, 3e trimeste 2005, repris et actualisé avec l'aimable autorisation de la revue.

[2] Sylvain Lazarus et Natacha Michel, *Études sur les formes de conscience et les représentations des OS des usines Renault*, contrat de connaissance CNRS / RNUR, *Les OS dans l'industrie automobile*, n° 10-01-401 / CNRS 10, 1984-1986, rapport de recherche, dactylographié, janvier 1986, 219 p., p. 95.

Les « travailleurs immigrés » : une figure absentée

Travailleurs de France n'est pas *travailleurs français*. On aurait en effet tort de penser que, parce qu'elles ont été massivement voire exclusivement le fait d'ouvriers étrangers, de « travailleurs immigrés » comme on disait alors, qui plus est souvent organisés en marge des organisations traditionnelles du mouvement ouvrier, au premier rang desquelles le PCF et la CGT, ces mobilisations exprimaient des revendications *spécifiques* auxdits travailleurs immigrés, voire étaient le signe de la structuration d'un « mouvement de l'immigration ». Bien au contraire, lorsque l'on s'attache à analyser le contenu et la portée des revendications mises en avant dans ces mobilisations, il apparaît clairement que celles-ci, loin d'être spécifiques aux étrangers, touchent à des questions d'ensemble telles que le salaire, les conditions de travail, la promotion et le logement ouvriers.

Ces mobilisations restent cependant largement ignorées, *a fortiori* sous l'angle du travail, de la grande majorité des travaux en sciences sociales consacrés aux étrangers en France[3] – depuis que, comme le soulignent Stéphane Beaud et Michel Pialoux, de « nouveaux découpages du monde social[4] » se sont fait jour en France. L'histoire de l'immigration ne traite que très rarement des ouvriers étrangers, s'étant progressivement et davantage forgée comme une histoire par « communauté » ou « groupe » nationaux hors travail. Si quelques recherches ne suivent pas ce schéma[5], elles demeurent cependant relativement rares et ne concernent quasiment jamais l'histoire des principales migrations de la deuxième moitié du XX^e^ siècle – algérienne, portugaise et marocaine. Dans l'ensemble, parmi les historiens qui s'intéressent aux étrangers en France, ceux qui font de la réalité ouvrière de l'immigration un objet d'étude en soi restent peu nombreux à ce jour.

Oubliés de l'histoire de l'immigration, les ouvriers étrangers le sont paradoxalement autant d'une histoire ouvrière qui, souvent, se contente d'en faire des objets secondaires, en dépit du fait qu'ils ont été et sont massivement employés dans l'industrie depuis la deuxième moitié du XIX^e^ siècle, jusqu'à devenir l'emblème des OS (Ouvriers spécialisés) durant les Trente Glorieuses.

Cette absence des ouvriers étrangers dans le champ de l'histoire contraste avec l'intensité des mobilisations que ceux-ci initient ou auxquelles

[3] Pour un état des lieux de ce qu'il en est des ouvriers étrangers comme (non-) objet de la recherche en sciences sociales, voir Laure Pitti, *Ouvriers algériens à Renault-Billancourt de la guerre d'Algérie aux grèves d'OS des années 1970. Contribution à l'histoire sociale et politique des ouvriers étrangers en France*, doctorat d'histoire, sous la direction de René Gallissot, université Paris 8, 2002, p. 17-49.

[4] Stéphane Beaud et Michel Pialoux, *Retour sur la condition ouvrière. Enquête aux usines Peugeot de Sochaux-Montbéliard*, Paris, Fayard, 1999.

[5] Pour une approche d'ensemble, voir Mogniss H. Abdallah, *J'y suis, j'y reste ! Les luttes de l'immigration en France depuis les années 1960*, Paris, Éditions Reflex, 2000, et René Gallissot, Ghislaine Clément et Nadir Boumaza, *Ces Migrants qui font le prolétariat*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1994.

ils participent, tout particulièrement à partir du début des années 1970[6]. Dans l'espace des usines, les grèves dont ils sont partie prenante se multiplient en effet : grève dans les usines Penarroya à Saint-Denis en janvier 1971, dans les usines Girosteel au Bourget en février 1972, de nouveau dans les usines Penarroya à Lyon en février-mars 1972 ; dans les usines Renault à Billancourt, plus particulièrement des caristes et des OS des presses, en mars 1972, février puis mars-avril 1973, et enfin février 1975 ; dans l'usine Renault de Flins, en mars-avril 1973 (sellerie) et mai-juin 1978 (presses) ; de Margoline, à Nanterre et Gennevilliers, en mai 1973 ; des Câbles de Lyon à Gennevilliers, de novembre 1973 à janvier 1974 ; de Solmer à Fos-sur-Mer, en janvier-février 1976 ; des éboueurs saisonniers de Paris et Lyon, en 1977 ; des nettoyeurs du métro parisien (six sociétés sous-traitantes de la RATP), en 1977 et 1980. Une telle énumération, non exhaustive, en dit long sur l'intensité des mobilisations des ouvriers étrangers dans l'espace des usines, tout particulièrement dans la première moitié des années 1970.

Hors travail, le degré de mobilisation est du même ordre mais présente un schéma différent, se mesurant non à l'existence de mobilisations répétées et rapprochées mais à la durée et la dureté de deux mouvements : celui des grévistes de la faim contre les circulaires Marcellin-Fontanet, de décembre 1972 à l'automne 1973 ; celui des « Sonacos » – ces résidents des FTM (Foyers de travailleurs migrants) en majorité gérés par la Sonacotra – qui débute en octobre 1973 à Bobigny, pour s'étendre rapidement à l'ensemble de la région parisienne, au Rhône puis à la France entière à partir de 1975 ; ce mouvement durera jusqu'en 1979[7].

Pourquoi la décennie 1970 condense-t-elle autant de luttes d'ouvriers étrangers ? Situées dans des espaces différents (usine et hors travail), n'ont-elles comme point commun que leur concomitance ou présentent-elles plus fondamentalement des traits similaires, en termes de mots d'ordre et de structurations militantes ? Tels sont les deux ordres de questions traités ici, en prenant pour exemples trois mobilisations emblématiques, volontairement sélectionnées dans l'espace des usines *et* hors travail : Penarroya-Lyon (février-mars 1972), Renault-Billancourt (mars-avril 1973) et enfin le mouvement des « Sonacos » (1973-1979).

Logiques productives : besoins d'OS, recrutement d'étrangers

Plusieurs facteurs peuvent être invoqués pour expliquer l'intensité des mobilisations des ouvriers étrangers durant les années 1970, primordialement dans les usines. Dans un registre économique, l'accentuation des cadences de

[6] Sur les grèves de cette décennie, voir Xavier Vigna, *L'Insubordination ouvrière dans les années 68. Essai d'histoire politique des usines*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2007.

[7] Voir Choukri Hmed, « Contester une institution dans le cas d'une mobilisation improbable. La « grève des loyers » dans les foyers Sonacotra dans les années 1970 », in *Sociétés contemporaines*, n° 65, p. 55-81.

production et le perfectionnement de schémas d'organisation du travail mis en place à compter des années 1950, particulièrement visibles dans le secteur métallurgique, apparaissent déterminants.

Que la métallurgie ait été le secteur où les grèves d'ouvriers étrangers furent les plus nombreuses durant la décennie 1970 n'est pas anodin. Le recours à une main-d'œuvre étrangère y est en effet ancien et s'intensifie après 1945, *a fortiori* à partir de 1967-1968. Au début des années 1970, la métallurgie est ainsi le deuxième secteur d'emploi des ouvriers étrangers en France, loin derrière le bâtiment cependant – et ce depuis le début des années 1950. Ces étrangers sont en majorité des Algériens et Portugais – les deux principales composantes de la population étrangère en France entre 1968 et 1975. En 1970, 13,4 % des premiers sont employés dans les industries mécaniques, au premier rang desquelles l'automobile, contre 46,3 % dans le bâtiment ; les seconds, en 1965, travaillaient pour 10,4 % dans la sidérurgie et les industries de transformation des métaux contre 57,2 % dans le bâtiment[8]. Au-delà du nombre, l'explication de l'intensité des mobilisations dans la métallurgie est à chercher du côté des caractéristiques productives du secteur : concentration de main-d'œuvre dans de grandes unités de production, d'une part – une condition de possibilité des grèves bouchons, nombreuses dans la première moitié des années 1970 – ; rationalisation des modes de production et restructuration organisationnelle, d'autre part – deux processus constitutifs du passage à un nouveau stade de la production de masse dans les dernières années 1960.

L'industrie automobile en est, plus qu'un exemple, un emblème. Entre 1968 et 1973, dans cette période d'expansion continue la plus longue que la France ait connu dans son histoire, la production de voitures particulières passe ainsi de 700 000 à 1 400 000 véhicules à la RNUR, soit une croissance de 100 % ; la tendance est similaire, même si comparativement moindre, chez Peugeot et Citroën, où la production de voitures particulières s'accroît respectivement de 80,5 % et de 71 % dans l'intervalle[9]. Cette accentuation des cadences de production (plus d'un millier de véhicules produits quotidiennement chez Renault au début des années 1970 contre 600 en avril 1955) s'appuie alors, chez les trois constructeurs, sur un accroissement de la productivité du travail davantage que sur l'automatisation. Celui-ci passe par l'embauche accrue d'une main-d'œuvre peu qualifiée et par une parcellisation extrême du travail ouvrier, deux traits qui induisent l'accroissement du nombre d'OS, en majorité étrangers. En 1971, 69,1 % des ouvriers des usines Renault à Billancourt sont OS, parmi lesquels 40,1 % d'« Africains du Nord » (ainsi désignés dans les études statistiques que produit l'entreprise), au premier rang desquels les Algériens, figure de l'OS étranger dans la principale usine

[8] Taux calculés à partir des données fournies par Bernard Granotier, *Les Travailleurs immigrés en France*, Paris, Maspero, 1979 (1970), p. 96 ; voir également « Population étrangère par nationalités sélectionnées, recensements de 1946 à 1975 », in ministère du Travail, *Les Étrangers au recensement de 1975*, Paris, La Documentation française, 1977, p. 43.

[9] Voir Laure Pitti, *Ouvriers algériens...*, *op. cit.*, p. 160, et Jean-Louis Loubet, *Citroën, Peugeot, Renault et les autres. Soixante ans de stratégies*, Paris, Le Monde Éditions, 1995, p. 70.

de la firme au losange. À l'époque, ceux-ci sont en effet OS à 95 %, les 5 % restant se répartissant entre manœuvres (3 %) et professionnels (2 %)[10].

Dans les industries de production des métaux, où les processus de rationalisation sont moins avancés, les ouvriers étrangers se trouvent massivement employés comme manœuvres tout autant que comme OS. Dans l'usine Penarroya de Lyon (fonderies de plomb, d'aluminium et de bronze), ils sont ainsi à 50 % manœuvres et à 45 % OS en 1972. Mais comme dans l'automobile, « les immigrés P1 [Professionnels premier échelon] se comptent sur les doigts de la main[11] ». À compter de 1967-1968 dans la métallurgie, « manœuvre » (dans la production des métaux) ou « OS » (dans l'automobile) et « étranger » deviennent donc des catégories qui se recouvrent indubitablement.

Deuxième trait caractéristique des évolutions de la main-d'œuvre dans le secteur métallurgique à la fin des années 1960 – et motif récurrent des mobilisations de la première moitié des années 1970 –, la parcellisation du travail, produit de restructurations organisationnelles successives, est poussée de plus en plus loin avec l'accentuation des cadences de production. C'est une fois encore particulièrement le cas dans l'automobile, *via* de nouveaux systèmes de classifications et de rémunérations des manœuvres et des OS, tels que, à Renault, celui dit de cotation de poste. Généralisé à toutes les usines de la firme en 1962, ce système, où la rémunération est fonction non d'un échelon hiérarchique (en l'occurrence celui de manœuvre ou d'OS, distinction qui d'ailleurs disparaît progressivement chez Renault à compter de 1962), mais du poste occupé, rend les critères et le mode de calcul du salaire opaques et son montant variable. Dans d'autres secteurs de la métallurgie où de tels systèmes de rémunération ne sont pourtant pas en vigueur, comme dans les affineries et fonderies de Penarroya, l'opacité des fiches de paie est monnaie courante, notamment avec le passage à la mensualisation[12].

Constamment perfectionné avec le passage à une production de masse et outil d'une gestion différenciée de la main-d'œuvre, ce schéma d'organisation du travail, trait majeur du système industriel en France à la fin des années 1960, conjugué à l'intensification des cadences et à l'absence de promotion professionnelle pour les OS, tout particulièrement lorsqu'ils sont étrangers, constitue un motif essentiel des mobilisations de la première moitié des années 1970 dans l'espace des usines – et l'un des facteurs prédominants des grèves où les ouvriers étrangers sont sur le devant de la scène.

[10] En 1968, les Algériens représentent, à Billancourt, 32,2 % des ouvriers étrangers. Voir Laure Pitti, *Ouvriers algériens…* , *op. cit.*, p. 96 et p. 164.

[11] « Salaires et feuilles de paie », in *Informations destinées à ceux qui peuvent soutenir l'action des ouvriers de Penarroya (Usines de Lyon, Saint-Denis et Escaudœuvres) et à ceux qui veulent rendre compte de ses vrais motifs*, brochure éditée par les *Cahiers de mai*, février 1972, non paginée (34 p.), source : CFDT, archives confédérales, cote 4W91.

[12] C'est le cas à Penarroya, où « la rémunération mensuelle garantie […], moyen de vérification et de comparaison […], établie pour un horaire et un emploi déterminé (sur la base d'un coefficient de conversion pour un mois), est absente de la feuille de paie » en 1971, *ibid.* En ce qui concerne Renault, voir Laure Pitti, « De la différenciation coloniale à la discrimination systémique ? La condition d'OS algérien à Renault, de la grille Parodi à la méthode Renault de qualification du travail (1945-1973) », in *La Revue de l'IRES*, n° 46, avril 2005, p. 69-107.

Il ne leur est cependant pas spécifique puisqu'on le retrouve, toujours décliné sous les registres d'une dénonciation de l'arbitraire des classifications et de l'énoncé d'un principe valable pour tous (même coefficient, partant même salaire pour tous), dans des conflits dont les ouvriers étrangers sont absents, tel celui qui, en avril-mai 1971, immobilisait l'usine Renault du Mans (laquelle n'employait alors que très peu d'étrangers, à la différence des usines de Billancourt et de Flins) sur le mot d'ordre « coefficient 150 mini pour tous les OS » puis, par ricochet, l'ensemble de la Régie pendant près de trois semaines[13]. De même, la récurrence de ce motif de mobilisation au tournant des années 1960 n'est pas propre à l'histoire industrielle et ouvrière française, puisqu'on la constate alors à l'échelle européenne, au travers par exemple des grèves des OS (essentiellement turcs et italiens) des usines Ford de Cologne, en août 1973, et de ceux des usines Fiat-Mirafiori à Turin la même année – des grèves qui, par leur datation et leurs motifs, peuvent apparaître comme autant d'indices d'une séquence européenne de mobilisations ouvrières.

Si les logiques de développement de la capacité productive des industries métallurgiques apparaissent comme un facteur déterminant des mobilisations des ouvriers étrangers dans la première moitié des années 1970, elles s'inscrivent néanmoins dans la moyenne durée (les décennies 1950-1960), fournissant une explication « au long cours » et ne permettant donc pas à elles seules de comprendre pourquoi, *précisément,* ces mobilisations se multiplient, comme sous le coup d'un effet en chaîne, dans une séquence pour l'essentiel circonscrite, dans l'espace des usines, à la première moitié des années 1970. L'impact de l'« événement 1968[14] » est, sans nul doute, à examiner, et ce d'autant que les grèves de mai-juin marquent, par endroits, ce que l'on peut considérer comme l'entrée en scène de ceux que l'on appellera dès lors les « travailleurs immigrés[15] ».

En 1968, bien que les travailleurs immigrés et avec eux les OS soient, dans une large mesure, les oubliés du mouvement ouvrier et assurément les « grands oubliés de Grenelle[16] » en matière notamment de formation et de perspectives de promotion professionnelle, les grèves de mai-juin n'en sont pas moins une scansion majeure pour les ouvriers étrangers, par l'expérience militante qu'elles représentent : expérience de formes de lutte et d'action oubliées voire méconnues (l'occupation, le contrôle de l'outil de travail, le blocage de la

[13] Voir « Le Mans-Billancourt, tous unis », in *Renault rouge*, 3 mai 1971, supplément à *Rouge*, journal de la Ligue communiste, n° 112, 4 p., p. 1, source : Archives confédérales de la CFDT, dossier 4W88, et Laure Pitti, *Ouvriers algériens... , op. cit.*, p. 274-275.

[14] Robert Frank, « Introduction », in Geneviève Dreyfus-Armand, Robert Frank, Marie-Françoise Lévy et Michelle Zancarini-Fournel (éd.), *Les Années 68. Le temps de la contestation*, Bruxelles, Éditions Complexe, 2000, p. 13-21 et p. 14-15.

[15] Voirl'article de Xavier Vigna dans ce livre, p. 85, et Yvan Gastaut, « Le rôle des immigrés pendant les journées de mai-juin 1968 », inn *Migrations société*, n° 32, mars-avril 1994, p. 9-29, p. 22.

[16] René Gallissot, « Syndicats et guerre d'Algérie. Nationalisme français et immigration coloniale », in René Gallissot, Nadir Boumaza et Ghislaine Clément, *Ces Migrants qui font le prolétariat, op. cit.*, p. 69.

production), de modes d'organisation inédits, à distance des organisations syndicales (tels les comités d'action), voire critiques vis-à-vis de la « volonté syndicale d'encadrer les travailleurs[17] » (ce fut le cas à Billancourt) ; expérience de l'importance des structures de prise de décision (l'assemblée générale, le meeting quotidien, le comité de grève) ; plus largement expérience et ce faisant prise de conscience d'une capacité ouvrière de mobilisation et d'action.

Ce sont précisément ces formes, modes et structures d'organisation et d'action que l'on retrouve dans les mobilisations d'ouvriers étrangers pendant la décennie 1970, dans les usines comme sur le terrain du logement, mobilisations qui vont pleinement déployer et faire aboutir la centralité ouvrière que les grèves de mai-juin 1968 ont révélée – preuve que ces dernières signent, pour les ouvriers étrangers, l'amorce d'une séquence militante.

Elles scellent également une rencontre : rencontre entre, d'une part, des militants, souvent issus de la génération forgée dans l'opposition à la guerre d'Algérie[18], désireux de renouveler le travail militant par l'enquête et les formes traditionnelles d'organisation du mouvement ouvrier par des structures à la base et, d'autre part, ces oubliés du mouvement ouvrier que sont les ouvriers étrangers. Rien d'étonnant donc à que les sources permettant d'étudier les mobilisations de ces derniers émanent davantage, et pour l'essentiel, de ces organisations que des syndicats et partis ouvriers.

Une décennie de luttes ouvrières ? Trois conflits phares des luttes de travailleurs immigrés dans les années 1970

Grève des ouvriers de l'usine Penarroya de Lyon du 9 février au 13 mars 1972, grève des OS de deux ateliers des presses de l'usine de carrosserie-montage de Renault à Billancourt du 21 mars au 11 avril 1973, « grève des loyers » des résidents des foyers Sonacotra sur l'ensemble du territoire français, de 1973 à 1979 : en dépit des terrains de mobilisation différents qu'elles concernent (travail d'une part, logement d'une autre ; une usine – pour Penarroya –, voire deux ateliers d'une usine – pour Billancourt – et à l'inverse, des foyers dans toute la France pour le mouvement des « Sonacos »), de l'éventail de nationalités des grévistes qu'elles mettent en présence (Algériens, Tunisiens et Marocains à Penarroya ; Algériens, Espagnols et Portugais à Renault-Billancourt ; Algériens, Marocains, Tunisiens, Sénégalais et Maliens pour l'essentiel dans les foyers Sonacotra[19]), des mots d'ordre phares qui les structurent, lesquels sont

[17] Sami Dassa, « Le mouvement de Mai et le système des relations professionnelles », in *Sociologie du Travail*, n° spécial « Le mouvement ouvrier en mai 1968 », 1970, p. 261.

[18] Laure Pitti, « Une matrice algérienne. Trajectoires et recompositions militantes en terrain ouvrier, de la cause de l'indépendance aux grèves d'OS des années 1968-1975 », in *Politix. Revue des sciences sociales du politique*, vol. 19, n° 76, décembre 2006, p. 143-166.

[19] La mobilisation des « Sonacos » met en présence des « travailleurs immigrés de onze nationalités différentes » : voir Comités de résidents et Comité de coordination des foyers

sensiblement différents – « lutter la main dans la main » à Penarroya, « à travail égal, salaire égal » à Renault-Billancourt, « à bas le système des foyers prisons » dans le mouvement des « Sonacos » –, de l'écho différencié qu'elles rencontrent enfin (Penarroya se détache en effet, et de loin, comme un symbole, qui a eu des résonances à l'échelle nationale[20]), ces trois conflits présentent des traits et des thèmes récurrents. Il s'agit de conflits relativement longs (près de cinq semaines à Penarroya, trois à Billancourt et presque six années pour le mouvement des « Sonacos »), durée qui, à elle seule, peut constituer un indice de la détermination des grévistes. La dénonciation de l'arbitraire et de la discrimination y est centrale ; la notion d'égalité et la volonté d'une maîtrise de la conduite de la lutte par les grévistes eux-mêmes nodales. Corrélativement, la démarcation avec les syndicats ouvriers y est réitérée, soit sur le mode de la distance, soit sur celui de la rupture. Enfin, la référence ouvrière comme principe d'identification y est structurante, y compris hors travail, sur le terrain du logement.

a) Penarroya, l'impulsion ?

Parmi ces trois conflits, le premier, celui qui, en 1972, immobilise l'affinerie Penarroya de Lyon-Gerland pendant plus d'un mois, apparaît comme le révélateur, au sens photographique du terme, de la condition des travailleurs immigrés en France au début des années 1970, sous le double signe de conditions de travail déplorables et de logements insalubres et surpeuplés.

Dans l'affinerie de Lyon du groupe Penarroya, deuxième groupe français de métaux non ferreux au début des années 1970, laquelle produit du plomb, du bronze et de l'aluminium[21], les conditions de travail sont en effet déplorables et les maladies professionnelles (au premier rang desquelles le saturnisme) nombreuses. Les ouvriers sont logés dans des foyers contigus à l'usine et en respirent, jour et nuit, les émanations toxiques. Le 27 décembre 1971, au terme d'une longue préparation (près de dix mois) en liaison avec les ouvriers des deux autres affineries du groupe en France (à Saint-Denis et Escaudœuvres, dans le Nord)[22] et avec l'aide des militants des *Cahiers de mai*, les ouvriers

Sonacotra en grève, *Face aux manœuvres de la Sonacotra* , communiqué de presse, 19 mars 1976, 1 p., reproduit *in* Comité de Coordination des Foyers Sonacotra en grève, *Dossier de presse*, s.d. (vraisemblablement mai 1976), 36 p., p. 11.

[20] Le comité de soutien aux grévistes de Penarroya, par exemple, comprend, outre des universitaires, des juristes et des médecins, des artistes comme Georges Moustaki, Colette Magny ou Léo Ferré qui participent à deux galas de soutien organisés aux Bourses du Travail de Lyon *et* de Paris en février 1972, dont le bénéfice fut versé à la caisse de grève. Voir sur ce point Daniel Anselme, « La grève de Penarroya, Lyon, 9 février-13 mars 1972 », in *Quatre grèves significatives*, Paris, EPI, 1972, p. 143-173, p. 157.

[21] Pour un tableau du « trust Penarroya », voir « Monographie du groupe Penarroya-Le Nickel-Mokta (P.N.M.) », in *Informations destinées à ceux qui peuvent soutenir l'action des ouvriers de Penarroya (Usines de Lyon, Saint-Denis et Escaudœuvres) et à ceux qui veulent rendre compte de ses vrais motifs*, brochure éditée par les *Cahiers de mai*, février 1972, non paginée (34 p.), source : CFDT, archives confédérales, cote 4W91.

[22] Liaison entre les trois usines du groupe initiée par la grève de Saint-Denis, du 20 janvier au

de l'usine de Lyon (une centaine d'individus) déposent un cahier de revendications commun aux trois usines, qui met l'accent sur le travail pénible et « très mauvais pour la santé », l'opacité de fiches de paie et l'arbitraire des classifications, ainsi que l'insalubrité des logements.

La grève n'est envisagée que comme dernière extrémité, et est minutieusement préparée : après discussion, les ouvriers désignent leurs délégués, choisis par atelier et non par nationalité (critère sur lequel la Direction s'appuie à l'inverse lorsqu'il s'agit de trouver des interlocuteurs auprès des ouvriers) ; ceux-ci sont chargés de défendre les revendications auprès de la Direction.

Sur ces bases : un cahier de revendications, six délégués désignés par atelier[23], des décisions prises à l'issue de discussions atelier par atelier, les ouvriers constituent une section syndicale CFDT, l'Union régionale CGT des Métaux ayant « refusé les conditions posées par les ouvriers », en l'occurrence le maintien des pratiques collectives préexistantes à la constitution d'une section syndicale ; « d'emblée, le syndicat regroupe 80 % des ouvriers[24] ». Devant le refus de la Direction générale du « trust Penarroya » (expression récurrente des grévistes et des militants des *Cahiers de mai* pour désigner la firme) de répondre favorablement aux revendications ouvrières, la grève est déclenchée le 9 février 1972. La quasi-totalité des ouvriers (à l'exception d'une dizaine d'entre eux, du service d'entretien, que la direction « utilise [...] comme renfort de la maîtrise[25] ») se met en grève et occupe l'usine.

Les formes de pratique collective adoptée par les ouvriers de Penarroya-Lyon dès avant la grève se retrouvent dans la conduite de celle-ci : les ouvriers dirigent eux-mêmes leur lutte, contrôlent collectivement les discussions avec la Direction puis les négociations. À celles-ci se rendent en effet les délégués du personnel *et* d'autres ouvriers, choisis à tour de rôle en assemblée générale, pour rendre compte des avancées ; toutes les décisions sont discutées, en arabe et en français, et prises en assemblée générale. « Lutter main dans la main », « maintenir le bloc des ouvriers », expressions récurrentes dans les communiqués et tracts que ceux-ci diffusent tout au long de la grève en s'appuyant notamment sur le réseau des *Cahiers de mai* et les structures syndicales (locales et régionales) de la CFDT, soulignent l'importance de ces pratiques collectives, condition *sine qua non* d'une maîtrise de la grève aux yeux des ouvriers.

Le 13 mars 1972, au terme de cinq semaines de grève dont l'image « moderniste » du trust Penarroya sort plus qu'écorchée[26], les ouvriers

6 février 1971 ; voir Laure Pitti, « La lutte des Penarroya contre le plomb », in *Santé et Travail*, n° 62, avril 2008, p. 48-50.

[23] *Lettre collective des ouvriers de l'usine Penarroya de Lyon aux ouvriers des usines Penarroya de Saint-Denis et d'Escaudœuvres*, préparatoire au conflit, 8 janvier 1972, 4 p., p. 1-2, source : CFDT, archives confédérales, cote 4W91.

[24] Daniel Anselme, *Quatre grèves significatives, op. cit.*, p. 150.

[25] *Ibid.*, p. 160.

[26] Le travail d'enquête, d'information et de popularisation de la lutte entrepris par les militants des *Cahiers de mai* et le comité de soutien, notamment avec le tournage et la diffusion du film *Dossier Penarroya, le double visage du trust*, a fortement porté atteinte à l'image de la firme dans l'opinion publique.

obtiennent que les salaires soient augmentés et payés « suivant un barème fixe et non plus à la tête du client », que les classifications soient améliorées et l'ancienneté reconnue, que les résultats des analyses médicales leur soient communiqués automatiquement, qu'une inspection générale de l'usine ait lieu « pour décider des installations qui doivent être faites pour les fumées, les poussières, l'éclairage », d'être enfin relogés « tous ensemble dans un foyer neuf[27] » – dont la direction s'engage à prendre en charge une partie du loyer. Exception faite du montant de l'augmentation salariale, la satisfaction des revendications est totale.

b) Renault-Billancourt : un emblème des « classifications à la tête du client »

Près d'un an après le conflit de Penarroya, le 21 mars 1973, la grève déclenchée par les OS des ateliers de grosses presses du département emboutissage-tôlerie de l'usine de carrosserie-montage de Renault, à Billancourt, y fait écho, ne serait-ce que par le motif qui en est à l'origine : l'arbitraire des classifications. Aux salaires au poste, qui font que deux OS travaillant côte à côte, sur une même machine, sont souvent payés selon des « classes de rémunération » différentes et ne touchent donc pas la même paie, les grévistes opposent le mot d'ordre « à travail égal, salaire égal. P1F [Professionnel de fabrication premier échelon] pour tous[28] ». Comme à Penarroya, ce mot d'ordre et la décision de déclencher la grève font suite à des discussions par ateliers et à une longue préparation : après la grève des ouvriers d'un autre secteur d'emboutissage (celui des petites presses) en février 1972, déjà conduite sur le mot d'ordre « à travail égal, salaire égal », « la question des classifications est largement discutée dans le département 12 et les ouvriers des presses constatent que ceux qui se trouvent en tête de ligne appartiennent toujours à la classe 9 [la plus élevée aux presses] et s'y trouvent à la suite de décisions individuelles de la maîtrise. C'est ce que les ouvriers appellent les classifications « à la tête du client ». Les ouvriers du 12 constatent que ces promotions sont liées, en règle générale, au rôle qu'acceptent de jouer certains ouvriers dans l'accélération continue des cadences. Les divisions introduites parmi eux par les classifications et les coefficients sont directement utilisées par la Direction pour augmenter le rendement au détriment des conditions de travail[29]. » Dans ce type d'ateliers,

[27] Section syndicale Penarroya-Lyon Gerland CDFT, *Lettre collective des ouvriers, op. cit.*

[28] Sur la logique, les modalités de fonctionnement et les barèmes de rémunérations du système dit de cotation de poste à Renault, voir Laure Pitti, *Ouvriers algériens…* , *op. cit.*, p. 224-243 ; pour une étude détaillée de cette grève, et notamment pour le détail de sa chronologie, voir du même auteur, « Grèves ouvrières *versus* luttes de l'immigration : une controverse entre historiens », in *Ethnologie française*, XXXI, 2001/3, juillet-septembre, p. 465-476.

[29] *Renault-Billancourt. La grève du 12. Ce que signifie pour les ouvriers des presses la revendication « P1F pour tous »*, supplément au n°39 des *Cahiers de mai*, 6 avril 1973, 4 p., reproduit in RNUR, DCPRS, *La Grève des OS presses du département 12 de l'UCMB, 1973, op. cit.*, p. 134-137, p. 136.

le lien est en effet direct entre accentuation des cadences de production et dégradation des conditions de travail, les grosses presses d'emboutissage, introduites à la fin des années 1950, imposant aux ouvriers de travailler « dans une atmosphère dépassant les 95 décibels et atteignant parfois jusqu'à 100 décibels[30] » – c'est le cas dans les phases de fortes cadences –, volume qui s'approche de ce que les normes en matière d'intensité sonore fixent comme seuil de la douleur (110 décibels).

Face à cette utilisation des classifications comme outil de division entre ouvriers, ceux des ateliers de grosses presses revendiquent donc, à partir de janvier-février 1973, d'abord le passage à la « classe 9 pour tous », puis le « P1F pour tous ». Cette dernière classification, propre à Renault, a été instaurée en mai 1972 « dans le cadre de la politique de « promotion des OS » inaugurée par la Direction du personnel de la régie à la demande de Pompidou », suite à la longue grève des OS du Mans en 1971. Aux presses, peuvent y accéder les OS déjà en « classe 9 », dotés d'une certaine ancienneté, à la condition qu'ils suivent un stage de formation pour devenir « monteurs sur presse ». Or parmi ceux qui ont suivi ce stage, « aucun ne reçoit la classification P1F ». Au contraire, « ils sont renvoyés à leur ancien poste de travail ». « Les ouvriers du 12 déduisent de cet incident que les classifications et qualifications ne correspondent pas véritablement à des connaissances particulières. Elles sont attribuées selon le bon vouloir de la Direction et ne reposent sur aucune base technique ou scientifique véritable[31]. » Or ce critère « scientifique », les Directions du personnel et des méthodes de Renault ne cessent précisément de l'évoquer, sous les espèces de « l'approche scientifique de la mesure du travail » visant à « améliorer le sort du personnel », pour justifier auprès des ouvriers ces nouvelles normes de qualification du travail depuis 1962. L'absence de promotion des candidats au P1F, conjuguée à l'accentuation des cadences, finit d'en révéler le vrai visage : un simple instrument d'amélioration de la productivité.

Comme à Penarroya, la grève, envisagée comme dernière extrémité, est décidée et déclenchée le 21 mars 1973, après que l'encadrement, à l'échelle de l'atelier puis du département, eut refusé de donner suite aux revendications des grévistes. Comme à Penarroya, elle est animée et dirigée par les ouvriers eux-mêmes, qui occupent l'atelier par rotation, contrôlent collectivement les négociations en y envoyant leurs propres délégués, choisis en assemblée générale et révocables à tout moment : des « délégués sans mandat[32] » – sans mandat autre que celui que leur confère l'assemblée quotidienne des grévistes, à la différence des délégués syndicaux. Comme à Penarroya, le souci de maintenir l'unité entre ouvriers est constant : les grévistes refusent ainsi les propositions de la Direction maintenant des « différences entre les ouvriers » et ne répondant pas au principe « à travail égal, salaire égal » – telle cette « prime de risque-presse » que la Direction

[30] Daniel Mothé, « La grève Renault et les blocages du système industriel », in *Esprit*, mai 1973, p. 1217-1222, p. 1217.

[31] *Renault-Billancourt. La grève du 12. Ce que signifie pour les ouvriers des presses la revendication « P1F pour tous »*, *op. cit.*, p. 136-137.

[32] Pour reprendre l'expression de l'un d'entre eux, voir Laure Pitti, entretien avec D. D., Montreuil-sous-Bois, 1er juillet 1999.

consent à garantir aux seuls ouvriers ayant sept ans d'ancienneté. Comme à Penarroya, les rapports des grévistes sont distants voire antagoniques avec les syndicats ouvriers, au premier rang desquels la CGT qui pousse à la reprise du travail dès les premières propositions d'augmentation salariale de la Direction du personnel (passage en classe 9, prime de risque pour quelques-uns...), lesquelles ne correspondent pas aux revendications des grévistes (« P1F pour tous »). Comme à Penarroya, les militants des *Cahiers de mai* jouent un rôle dans la grève (popularisation de la lutte *via* la rédaction d'un « quatre pages » consacré à la grève, à ses motifs et ses modes d'organisation), auxquels s'ajoutent, à Billancourt proprement dit, ceux du Comité de lutte Renault, organisation de base animée par des militants de la Gauche prolétarienne[33].

La grève des OS des presses à Billancourt présente cependant deux différences notables avec le conflit de Penarroya en ce qu'elle est circonscrite d'une part au champ du travail (il n'y est nullement question de logement), d'autre part à deux ateliers et aux 373 ouvriers qui y sont employés, dans une usine qui en compte plusieurs dizaines de milliers. Néanmoins, l'emboutissage étant situé en amont du processus de fabrication, cette grève-bouchon, caractéristique des conflits de l'époque dans les grandes entreprises automobiles européennes, paralyse rapidement, comme à Penarroya, l'ensemble de l'usine (7 000 ouvriers en aval sont ainsi mis en chômage technique dès le 28 mars) et par ricochet les autres établissements de la firme, trois semaines durant. Révélatrice de la condition d'OS immigré dans un secteur, l'automobile, symbole du « travail en miettes », cette grève l'est aussi de l'arbitraire des classifications et, ce faisant, des rémunérations des ouvriers peu qualifiés, portant ainsi fortement atteinte, comme l'avait déjà fait la grève des OS du Mans en 1971, à la réputation de laboratoire social de Renault, entreprise nationalisée.

Plus encore qu'à Penarroya, l'issue de la grève est victorieuse : le système dit de cotation de poste est supprimé à l'échelle de la firme et remplacé par « une rémunération liée à la catégorie professionnelle[34] » ; les ouvriers des presses, quant à eux, obtiennent d'être payés selon un coefficient garanti à tous, sans distinction. Loin d'être une lutte « catégorielle », spécifique aux « travailleurs immigrés » ou « marginale[35] », cette grève des 373 OS étrangers de deux ateliers de presses à Billancourt, dans son principe même (« à travail égal, salaire égal ») comme par son issue, aura donc eu un impact sur le système des relations professionnelles à l'échelle de l'entreprise tout entière et marqué une avancée pour l'ensemble des ouvriers.

[33] Voir « Ce que nous voulons. Manifeste des ouvriers maoïstes de Renault », in *La Cause du Peuple*, janvier 1972, p. 7-9 ; « Grève ouvrière au département 38 de Renault-Billancourt : « à travail égal, salaire égal ». La CGT : « C'est une provocation contre le programme commun » », in *La Cause du Peuple*, 9 février 1973, p. 4-5, et « À travail égal, salaire égal. Nous pouvons tous l'exiger ! », in *L'Île du diable*, journal du comité de lutte Renault, 28 mars 1973.

[34] RNUR, DCPRS, service Qualification du Travail, *Modification du système de classification des OS (usines)*, 22 mai 1973, 6 p., p. 2, source : CFDT, archives confédérales, cote 4W94.

[35] Venant donc nuancer la chronologie établie par Yvan Gastaut qui distingue, certes du point de vue du regard porté sur l'immigration par l'opinion publique, les « luttes marginales » (1971-1973) des « actions élargies » (1975-1980), *L'Immigration et l'opinion en France sous la V^e^ République*, Paris, Seuil, 2000, p. 384-387.

c) Le mouvement des « Sonacos » : foyers prisons, la marque du rapport colonial

Bien que circonscrit au terrain du logement, à la différence des deux conflits précédents, le mouvement des résidents des foyers Sonacotra, qui prend principalement corps contre le système des foyers Sonacotra, dénommés « foyers prisons » par les résidents, résonne ce faisant avec la lutte contre l'arbitraire et les discriminations caractéristiques des mobilisations dans l'espace des usines durant la première moitié des années 1970. Il s'inscrit cependant dans une configuration différente en ce qu'il dispose un face-à-face cette fois non avec des directions d'entreprise mais avec un organisme semi-public, la Sonacotra[36] (Société nationale de construction pour les travailleurs), et, derrière elle, avec l'État – dans un contexte politique (1974-1979) de « contrôle de l'immigration », de restriction des flux migratoires puis de premières mesures d'« aide au retour[37] ».

Dès octobre 1973, les deux foyers Sonacotra de Bobigny (Seine-Saint-Denis) cessent collectivement le paiement des redevances, puis sont suivis par ceux d'Aulnay-sous-Bois (Seine-Saint-Denis) et de Gennevilliers (Hauts-de-Seine). Impulsé à nouveau entre septembre 1974 et janvier 1975 par des résidents des foyers des Grésillons à Gennevilliers et Romain Rolland à Saint-Denis[38], le mouvement, rapidement surnommé « mouvement des Sonacos », prend la forme d'une grève des redevances – ou « prix de journée ». Le terme de loyer est en effet impropre en matière de foyers-hôtels, les résidents n'y étant pas considérés comme locataires mais hébergés. Très vite, le mouvement s'étend à toute la France : 27 foyers sont en grève de redevances en septembre 1975, 45 en janvier 1976, 78 en octobre 1978[39], pour l'essentiel dans l'Essonne, les Hauts-de-Seine, la Seine-Saint-Denis, le Val-de-Marne, le Val d'Oise, les Yvelines, la Côte d'Or, le Haut-Rhin et les Bouches-du-Rhône[40]. Même si la mobilisation connaît, en terme de degré, des variations (les saisies sur salaires

[36] Voir Marc Bernardot, *Une politique de logement : la Sonacotra (1956-1992)*, doctorat de sociologie, sous la direction d'Anne-Marie Guillemard, université Paris 1, 1997 ; Choukri Hmed, *Loger les étrangers « isolés » en France. Socio-histoire d'une institution d'État : la Sonacotra (1956-2006)*, doctorat de science politique sous la direction de Michel Offerlé, université Paris 1, 2006.

[37] Voir notamment Vincent Viet, *La France immigrée : construction d'une politique, 1914-1997*, Paris, Fayard, 1998, p. 364-393.

[38] Voir Comité de coordination des foyers Sonacotra en grève, *Dossier de presse*, *op. cit.*, p. 3 et UCFml (Groupe pour la fondation de l'union des communistes de France marxistes-léninistes), *Histoire politique du mouvement des foyers Sonacotra*, brochure, Paris, Éditions Potemkine, janvier 1981, 36 p., p 4.

[39] Voir « Interview de M. de Charette (directeur de cabinet de M. Dijoud) : l'agitation autour de l'expulsion de 16 immigrés nuit à tout le monde », in *Le Monde*, 25-26 avril 1976 ; et Marc Bernardot, *Une politique de logement : la Sonacotra (1956-1992)*, *op cit.*, p. 152.

[40] *Liste des foyers en grève au 7 avril 1976*, reproduite in Comité de coordination des foyers Sonacotra en grève, *Dossier de presse*, *op. cit.*, p. 18.

qui se multiplient entre 1976 et 1977 affaiblissent un temps le mouvement[41]), elle perdure jusqu'en 1979 – date à laquelle les négociations aboutissent entre les « grévistes » et la Sonacotra.

Trois motifs structurent la contestation : le montant du « prix de journée », la taille des chambres, le règlement intérieur des foyers-hôtels. La Sonacotra augmente en effet les redevances de son secteur « hôtelier » tous les six mois, pour compenser les pertes de son secteur immobilier (achat de terrains pour la construction de nouveaux foyers notamment) : entre janvier 1974 et septembre 1975, soit en l'espace d'un an et demi, l'augmentation du montant des redevances est de l'ordre de 30 %. Les redevances sont en moyenne, en 1975, de 270 francs pour des chambres le plus souvent de 4,5 à 6 m^2 (contre 830 francs par mois pour un F5 aux Mureaux, dans les Yvelines, par exemple[42]).

À de rares exceptions près, « la Sonacotra n'a jamais respecté la norme minimum de logement qui est de 9 m^2 par chambre », divisant « peu à peu les chambres par des cloisons en contre-plaqué[43] » pour en accroître la rentabilité – le montant de la redevance demeurant identique lorsque la chambre est divisée, le bénéfice pour la Sonacotra est ainsi double. Promiscuité et absence d'intimité sont donc le lot commun dans les foyers de travailleurs migrants. À cette dureté des conditions de vie en foyers s'ajoute l'absence, quasi totale, de liberté, dont témoigne le règlement intérieur des foyers-hôtels Sonacotra :

> Article 5-3 : Les résidents peuvent recevoir des visites dans les salles d'accueil de l'établissement *après en avoir informé le directeur. Avec l'autorisation de celui-ci*, les visiteurs peuvent être reçus dans les appartements ou les chambres qu'ils devront quitter au plus tard à 22 heures.
>
> Article 5-4 : Une personne non munie de carte de résident ne peut passer la nuit dans une chambre. Le responsable de cette admission clandestine sera exclu du foyer-hôtel.
>
> Article 6 : Toute manifestation ou réunion à caractère politique est interdite dans le foyer. [...]
>
> Article 8 : Pour s'assurer que les dispositions [...] du présent règlement sont respectées, le directeur du foyer a le droit d'accéder aux chambres de 8 h à 22 h mais, sauf nécessité de service, en présence de l'occupant. En cas d'urgence ou d'infraction grave, il peut intervenir dans une chambre *à tout moment.*
>
> Article 9 : Les résidents qui ne respectent pas le règlement peuvent être exclus du foyer par le directeur après un préavis d'au moins 8 jours. En cas d'admission clandestine ou de trouble de l'ordre dans le foyer, l'exclusion pourra être immédiate[44].

Au regard de ce règlement, il est clair qu'un résident de foyer-hôtel ne peut disposer librement de la chambre qu'il y occupe. Outre l'absence de liberté de

[41] Pour une chronologie détaillée du mouvement des « Sonacos », voir par exemple UCFml, *Histoire politique du mouvement des foyers Sonacotra*, *op. cit.*, p. 4-14.

[42] Voir Comité de coordination des foyers Sonacotra en grève, *Dossier de presse*, *op. cit.*, p. 2.

[43] *Ibid.*, p. 1.

[44] *Règlement intérieur des foyers-hôtels*, reproduit in *ibid.*, p. 5, c'est moi qui souligne.

réunion, l'impossibilité d'inviter qui que ce soit sans autorisation préalable du directeur-gérant et la possibilité laissée à ce dernier de pénétrer quasi à tout moment dans les chambres abolissent toute idée de vie privée. Lesdits gérants étant souvent issus de l'armée ou de l'administration coloniales[45] – un trait souligné de manière récurrente par les « grévistes » –, ce règlement ne devait guère souffrir d'exceptions. Un tel encadrement, spécifique aux travailleurs migrants, n'est d'ailleurs pas sans rappeler celui, de type policier, des sujets coloniaux en métropole, encore à l'œuvre quinze ans plus tôt[46]. L'un et l'autre, certes juridiquement distincts, ont en commun de soumettre ceux auxquels ils s'appliquent à un régime d'exception et d'arbitraire.

La revendication d'un statut de locataire (régissant l'habitation en foyers-hôtels par un bail, un loyer normé et aux augmentations réglementées, un règlement intérieur respectant la vie privée des résidents, autorisant les réunions et manifestations...[47]) constitue ce faisant l'un des axes majeurs de la mobilisation. Pour la porter, les résidents des foyers en grève de redevances se dotent d'une structure inédite : le Comité de coordination des foyers en grève, dont les modalités d'organisation et de fonctionnement ne sont pas sans rappeler celles des grévistes de Penarroya et de Billancourt.

Créé en septembre 1975 par l'ensemble des foyers en grève, sur la base d'une plateforme commune de revendications exigeant la reconnaissance du statut de locataire, ce Comité s'appuie sur une double organisation : dans chaque foyer, les résidents en grève se réunissent en assemblée générale tous les quinze jours. Ils élisent par ailleurs des délégués, choisis sans considération de nationalité[48] (on compte d'ailleurs onze nationalités différentes) et révocables à tout moment. Ceux-ci constituent un Comité de résidents qui dirige localement la grève sur la base d'une plateforme spécifique à chaque foyer – qui, en outre, adhère à la plateforme générale du Comité de coordination. À l'échelle nationale, le Comité de coordination fonctionne selon des principes similaires : les délégués des Comités de résidents de l'ensemble des foyers en grève y siègent, tous les foyers sont ainsi représentés. Les réunions sont plus largement ouvertes à tous les résidents des foyers en grève et « à tous ceux qui travaillent pour la lutte » ; en matière de négociations cependant, seul le Comité de coordination est en charge des discussions[49].

[45] Choukri Hmed, « « Tenir ses hommes ». La gestion des étrangers « isolés » dans les foyers Sonacotra après la guerre d'Algérie », in *Politix. Revue des sciences sociales du politique*, vol. 19, n° 76, décembre 2006, p. 11-30.

[46] Voir « Encadrement, contrôle et répression dans le monde colonial au XX^e siècle », in *Bulletin de l'IHTP*, n° 83, juin 2004, dont les articles (consacrés en particulier à l'Algérie et à la métropole coloniale) font le bilan du séminaire du groupe de recherche éponyme, de 2001 à 2003.

[47] Voir *Revendication du comité des résidents des foyers Sonacotra en grève : règlement intérieur de l'ensemble des foyers Sonacotra*, 31 janvier 1976, 3 p., reproduit in Comité de coordination des foyers Sonacotra en grève, *Dossier de presse*, *op. cit.*, p. 7-9.

[48] Voir Comité de coordination des foyers Sonacotra en grève, *Dossier de presse*, *op. cit.*, p. 3-4, p. 3, et *Projet de plateforme du comité de coordination présenté par les délégués du foyer Romain Rolland de Saint-Denis*, 21 septembre 1975, *op. cit.*, p 2.

[49] *Voir ibid.*, p. 3-9.

La Sonacotra refusera d'ailleurs, un temps, de le reconnaître comme « interlocuteur valable », bloquant tout processus de négociation[50]. Il en est ainsi jusqu'à l'été 1979, date à laquelle, après de nombreuses expulsions de résidents (dont tous ceux du foyer de Garges, bastion de la lutte, fermé par la Sonacotra le 23 juin 1979) auxquelles les « grévistes » et les organisations qui les soutiennent répondent systématiquement par des manifestations[51], les négociations avec le Comité de Coordination se soldent par une victoire partielle pour les résidents des foyers : sur le plan de la gestion interne des foyers-hôtels, le mouvement aboutit à un changement du personnel d'encadrement, une systématisation de la consultation des résidents pour les décisions relatives au fonctionnement (*via* les Comités de résidents) ; sur le plan des redevances, la Sonacotra s'engage à en réglementer les augmentations ; parallèlement, l'État applique désormais aux foyers-hôtels les systèmes d'aide au logement[52]. Rien n'est, en revanche, réglé dans l'immédiat en ce qui concerne le statut de locataire. Trois ans après la fin du mouvement, dans la loi Quilliot sur le logement votée en 1982 sous le septennat de François Mitterrand, ce statut ne sera pas reconnu aux résidents, demeurant, jusqu'à aujourd'hui, un enjeu de mobilisations.

Reste que, sur le plan des structures comme de l'esprit des revendications, cette mobilisation sur le terrain du logement résonne fortement avec celles de la même période sur le terrain des usines. Comme les comités de grève à Penarroya en 1972 et Renault-Billancourt en 1973, le Comité de coordination des foyers en grève affirme, dans sa composition comme dans son fonctionnement, son indépendance à l'égard de « tout parti politique et de toute organisation syndicale[53] », tout en étant en relation avec certaines d'entre elles, notamment en ce qui concerne l'information et la popularisation du mouvement ou la défense des grévistes menacés de saisies sur salaires, puis, pour certains, expulsés (*via* les commissions « technique », « soutien-information » et « propagande culturelle » dont il se dote). En la matière, les rapports sont étroits avec les militants du MTA (Mouvement des travailleurs arabes), de l'UCFml (Union des communistes de France marxistes-léninistes), du GISTI (Groupe d'information et de soutien aux travailleurs immigrés) ; ils sont tendus en revanche avec les appareils du PCF et de la CGT, favorables à des négociations locales, région par région, voire foyer par foyer[54].

[50] Voir Comité de coordination des foyers Sonacotra en grève, *Communiqué de presse. Réponse à M. Claudius-Petit, PDG de la Sonacotra*, 7 avril 1976, 1 p., reproduit *ibid.*, p. 17.

[51] Voir UCFml, *Histoire politique du mouvement des foyers Sonacotra*, *op. cit.*, p. 12-16.

[52] Voir « Les Sonacos », in Michel Fievet, *Le Livre blanc des travailleurs migrants des foyers. Du non-droit au droit*, Paris, CIEMI/L'Harmattan, 1999, p. 93-128.

[53] Comité de coordination des foyers Sonacotra en grève, *Plateforme revendicative*, reproduite in *Dossier de presse*, *op. cit.*, p. 6.

[54] « Le PCF, qui tentait de prendre de vitesse la constitution d'un Comité de coordination des foyers Sonacotra en grève en proclamant dans *L'Humanité* la création d'un comité de résidents des foyers de Seine-Saint-Denis, provoque en fait un processus contraire. Les résidents, engagés dans le mouvement initial, désignent à partir de là deux adversaires, d'une part la Sonacotra, d'autre part le PCF et la CGT qui ont les mêmes intérêts tactiques, la même volonté de négocier en terrain connu », Marc Bernardot, *Une politique de logement : la Sonacotra (1956-1992)*, *op. cit.*, p. 146-147.

Comme à Penarroya et à Renault-Billancourt, la plateforme dont se dote l'ensemble des foyers en grève, au travers du Comité de coordination, montre, sous les vecteurs du droit et de l'égalité, la centralité ouvrière du mouvement. Sous sa première rubrique, intitulée « le sens de notre lutte », les « grévistes » y affirment en effet :

> 1- La Sonacotra vole les ouvriers. La Sonacotra emprisonne les ouvriers en leur interdisant tout droit, toute liberté et en installant des gérants racistes, provocateurs et diviseurs. La Sonacotra condamne les ouvriers à vivre en célibataires. Le foyer est une prison et le gérant un gardien de prison.
>
> 2- La bourgeoisie détruit les vieux quartiers et ne construit que des prisons Sonacotra pour le relogement. Comme ça, les ouvriers immigrés sont obligés d'aller dans les foyers, car ils n'ont pas le choix : ailleurs, c'est interdit pour eux ou c'est trop cher.
>
> 3- Le système des foyers prisons, c'est fait pour emprisonner les ouvriers immigrés, c'est fait pour les mettre à part, pour les diviser d'avec les ouvriers français et pour les diviser entre eux. Ce système des foyers prisons, c'est fait pour empêcher les ouvriers immigrés de défendre leurs droits, de faire de la politique.
>
> 4- Tous, Français et immigrés, nous sommes des ouvriers. Notre intérêt, c'est l'unité des ouvriers de toutes les nationalités. Notre lutte contre la Sonacotra, c'est une lutte pour la liberté, contre les prix trop chers, pour les droits des ouvriers en France, pour l'unité de la classe ouvrière. Notre lutte ne s'arrête pas aux portes du foyer, elle concerne tous les ouvriers. Notre lutte, c'est une lutte pour l'égalité complète des droits entre tous les ouvriers. C'est une lutte pour imposer à la bourgeoisie le droit des ouvriers à des logements confortables[55].

La revendication d'une « égalité des droits », slogan récurrent durant les années 1970, découle ici d'un « tous ouvriers », énoncé par lequel les « Sonacos » investissent leur mouvement d'une signification et d'une valeur d'ensemble dans l'antagonisme, référentiel à l'époque, entre bourgeoisie et prolétariat.

Un thème central : l'égalité, un trait récurrent : la maîtrise de l'organisation, une catégorie nodale : ouvrier, auront donc marqué les mobilisations des travailleurs immigrés dans les années 1970, dans l'espace des usines et des foyers.

[55] *Projet de plateforme du comité de coordination présenté par les délégués du foyer Romain Rolland de Saint-Denis*, 21 septembre 1975, *op. cit.*, p. 1.

III

RACISME ET ANTIRACISME DANS LES « ANNÉES 68 »

MICHELLE ZANCARINI-FOURNEL[1]

Au cours des « années 68 », racisme et antiracisme ont été mis sur l'agenda politique de la France, au niveau institutionnel – celui de l'État – comme à celui d'organisations et de groupes extraparlementaires. Racisme et antiracisme font donc partie de l'imaginaire et des cultures politiques de la période. Le syntagme « années 68 » définit une séquence comprise entre 1962 (fin de la guerre d'Algérie et de l'Empire colonial français) et 1981 (alternance politique avec l'arrivée des socialistes au pouvoir). Cette période historique de moyenne durée a été définie comme « le temps de la contestation[2] ». Dans un « esprit du temps » contestataire, marqué par l'insubordination ouvrière[3] et juvénile, la question du racisme et de l'antiracisme est fortement liée à la présence devenue visible des « travailleurs immigrés ».

Notre propos dans ce chapitre ne relève pas de la philosophie politique, objet de l'étude de Pierre-André Taguieff, dont la périodisation est en partie contestable : on ne peut ainsi affirmer qu'il y a un « apaisement idéologique des années 1970, lié à la concentration (voire au confinement) et à la stabilisation

[1] Professeur d'histoire contemporaine à l'université de Lyon, université Claude Bernard-Lyon1 (IUFM).

[2] L'expression utilisée par Guy Hennebelle (1979) puis par Bernard Lacroix (1983) a été employée dans un séminaire de l'Institut d'histoire du temps présent (IHTP) qui s'est tenu de 1994 à 1998 et comme titre d'un colloque devenu livre : Geneviève Dreyfus-Armand, Robert Frank, Marie-Françoise Lévy et Michelle Zancarini-Fournel (dir.), *Les Années 68 : le temps de la contestation*, Éditions Complexe, Bruxelles-Paris, 2000.

[3] Xavier Vigna, *L'Insubordination ouvrière dans les années 68. Essai d'histoire politique des usines*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2007.

des débats dans le domaine des sciences biologiques[4] ». Dans cette séquence historique spécifique, notre étude tente de dresser une cartographie des différents lieux, moments, organisations et acteurs où se construisent les figures nouvelles du racisme et de l'antiracisme qui s'épanouissent dans les années Mitterrand (1981-1988), dans un contexte politique très différent (succès du Front National aux élections, parallèlement à la construction d'un antiracisme médiatisé soutenu par l'État). Cet article vise aussi, à partir d'exemples précis, à montrer comment perdure, souterrainement dans un premier temps, un racisme xénophobe marqué par la période coloniale et la guerre d'Algérie. La dénonciation des crimes racistes a masqué un temps la persistance des préjugés racistes. Des événements et des politiques publiques, parfois contradictoires, ont contribué à leur résurgence.

I. Une mise sur l'agenda politique de l'État

En 1966, la « Convention de New York », convention internationale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale, est soumise à la signature des États membres des Nations unies. La France tarde à ratifier cette convention (à la différence de la Belgique qui s'exécute immédiatement après l'adoption du texte onusien). Ce n'est que le 1er juillet 1972 que la première loi spécifiquement destinée à combattre le racisme sous ses différentes formes est adoptée par le Parlement français : il s'agit de la loi 72-546 relative à la lutte contre le racisme, dite loi Pleven, qui porte le nom du ministre de la Justice du gouvernement de Jacques Chaban-Delmas, et dont le programme était de construire une « Nouvelle société ». René Pleven défend ce projet dans une période où il avait été profondément mis en cause pour sa gestion de la question des prisons, et pour l'application de la loi « anticasseurs » adoptée au printemps 1970. La loi contre les discriminations raciales est intégrée à la loi sur la presse de 1881, ce qui en limite de fait la portée, tout en donnant bonne conscience aux parlementaires et une certaine visibilité médiatique au phénomène.

Cette loi contre le racisme s'inscrit dans un contexte de construction de l'Europe, processus qui inquiète et qui fragilise le consensus national, ainsi que dans un contexte de fin du confinement, depuis la seconde guerre mondiale, des organisations d'extrême droite qui développent une propagande ouverte pour un néoracisme européen. Celui-ci vise dans un premier temps les immigrés au Royaume-Uni, puis sur le continent[5]. La législation antiraciste est bornée dans son application : elle ne peut s'appliquer qu'à des groupes ou des individus extrémistes très minoritaires, et se heurte aux formes larvées du racisme ordinaire, qui ne sont pas concernées par la loi.

[4] Pierre-André Taguieff, *La Force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte, 1987, p. 12. Si cela est sans doute vrai des débats sur la génétique, il ne faut pas attendre 1983-1984 pour que politiques et journalistes interviennent.

[5] Robert Miles, « Le racisme européen dans son contexte historique. Réflexions sur l'articulation du racisme et du nationalisme », in *Genèses*, n° 8, 1992, p. 108-131.

II. Formes de politisation de l'antiracisme

Après 1968, une parole publique sur les « travailleurs immigrés » s'exprime dans les quartiers, les foyers et les églises, relayée par des intellectuels et des associations, dont beaucoup sont chrétiennes. Le terrain se déplace des revendications économiques dans l'entreprise et à propos du logement au combat contre les discriminations et pour les droits, valeurs dans lesquelles se reconnaît une partie de la gauche française.

La mort de cinq Maliens asphyxiés par un système de chauffage vétuste, dans un foyer d'Aubervilliers, la nuit du jour de l'an 1970, a été le point de départ d'actions symboliques de soutien aux ouvriers immigrés. Au cours des années 1968, les groupes d'extrême gauche interviennent systématiquement à leurs côtés, lors des conflits du travail, au quotidien par des cours d'alphabétisation, lors des luttes dans les bidonvilles ou des grèves de loyers. L'administration et le ministère de l'Intérieur, incapables de voir la capacité d'organisation communautaire et autonome des immigrés eux-mêmes, ont traduit cette solidarité en termes de manipulation[6]. Les groupes politiques d'extrême gauche s'affrontent aussi violemment à plusieurs reprises à un des groupes d'extrême droite, Ordre nouveau.

1971 le Palais des sports, 1973 la Mutualité : une forme de publicisation des thèses d'Ordre nouveau ?

À deux reprises, en mars 1971 et en juin 1973, les groupes politiques d'extrême gauche organisent une manifestation contre l'organisation d'extrême droite, Ordre nouveau. Chaque fois, la police s'interpose en protégeant de fait les groupes d'extrême droite, dont les réunions publiques se tiennent sans encombre. Le 9 mars 1971 devant le Palais des sports où cette organisation tient meeting, des affrontements extrêmement violents ont lieu avec la police. Les manifestants, étudiants ou lycéens en majorité, regroupés par organisation (Ligue communiste, Révolution !, Gauche Prolétarienne, Vive la révolution), emploient un nombre important d'engins incendiaires, enfoncent les premiers barrages de la police et remportent « un succès militaire et psychologique[7] », mais ils ne réussissent pas à empêcher la tenue du meeting et donnent même, selon la police, « une forme de publicité à Ordre nouveau ». Ce groupe s'était développé à l'imitation du groupe italien *Ordine nuovo* qui diffusait dans toute l'Europe le mot d'ordre : « Non à l'immigration sauvage. »

[6] Archives nationales, Centre d'archives de Fontainebleau (désormais AN) 870056, article 7, rapport de Maurice Grimaud, 15 décembre 1970, sur les foyers africains de la région parisienne.

[7] AN 940111, article 2, rapport confidentiel anonyme de mars 1971, « Étude sur les aspects militaires des actions gauchistes à l'occasion du meeting d'Ordre nouveau. Enseignements pour les manifestations futures ».

Prises de parole et actions des immigrés

Une des premières paroles publiques qui introduit une forme de politisation dans les milieux de l'immigration s'exprime en septembre 1970 avec la création, par des étudiants originaires de Tunisie, du Maroc et de Syrie, de Comités de soutien à la révolution palestinienne[8], au moment de l'intervention armée du roi Hussein contre les camps palestiniens de Jordanie. Ce militantisme, au départ extérieur à la politique française, a été le vecteur – par la diffusion intensive de tracts bilingues et de journaux – d'une forme de politisation dans les foyers, les cafés et les quartiers immigrés (la Goutte d'Or et Belleville à Paris, la porte d'Aix à Marseille). Très vite, les comités Palestine se transforment en organes de lutte contre le racisme en France, soutenus par des militants français et des intellectuels[9]. Dans son journal, Claude Mauriac raconte comment, en juin 1971, il a pénétré pour la première fois en compagnie de Michel Foucault « espace central immigré », lieu d'accueil et de transit des nouveaux arrivants et lieu de mémoire de l'immigration[10], dans le quartier de la Goutte d'Or du 18e arrondissement de Paris. Quelques mois plus tard, le mercredi 27 octobre 1971, le meurtre d'un adolescent d'origine algérienne, Djellali Ben Ali, cristallise la campagne antiraciste des comités Palestine ainsi que d'associations, chrétienne ou non, comme le Secours rouge. Chaque fois que la mort d'un Arabe paraît suspecte, elle est dénoncée comme « crime raciste ». Les intellectuels se mobilisent, et une intense « popularisation » de l'événement est opérée dans l'espace public. La synthèse entre les différentes formes et sources de l'antiracisme n'est pas évidente.

Dans une volonté d'autonomie par rapport aux groupes d'extrême gauche, et en particulier par rapport à la direction de la Gauche prolétarienne dont ils étaient proches, le Mouvement des travailleurs arabes (MTA) est créé en 1972 par des intellectuels et ouvriers des ex-comités Palestine de Marseille et de Paris. Il revendique un « rôle d'orientation, de direction et d'unification » pour la formation « d'une conscience nationale arabe » ; les militants du MTA interviennent dans les luttes pour la carte de travail, qui ne concernent pas seulement les travailleurs arabes, et mènent une campagne contre le racisme qui suscite un écho y compris dans les centrales syndicales.

La résistance aux premières mesures d'expulsion prises à l'automne 1972 s'organise. Entrés souvent comme touristes, les étrangers travaillant en France s'efforcent de régulariser leur situation, ce qui est possible jusqu'aux circulaires Marcellin-Fontanet, appliquées à partir de septembre 1972. Celles-ci rendent plus difficiles les régularisations, sauf pour les Portugais et les Algériens, qui bénéficient d'un statut spécial. Ces circulaires soumettent la délivrance de cartes de séjour à la possession d'un contrat de travail d'un an et d'un logement « décent ». Elles provoquent une série de conflits : des grèves de la

[8] Voir le chapitre d'Abdellali Hajjat dans ce livre, p. 145.

[9] BDIC, Fonds Mémoires de 68, F Delta Res 576 5/9/1 et 5/9/2.

[10] Claude Mauriac, *Le Temps immobile. Et comme l'espérance est violente*, Paris, Grasset, 1986, (1re édition 1976), p. 302-309.

faim « pour les papiers » un peu partout en France et des recours en justice devant le Conseil d'État. La crise de l'emploi rend perceptibles aux yeux du plus grand nombre le statut et la condition des ouvriers immigrés, attirés en France par les entreprises dans une période de croissance économique et de déficit de la population active ; toutefois, avant même la visibilité de la crise, la question de l'immigration est posée dans l'espace public. Les grèves de la faim se multiplient alors et ont un retentissement important. À Valence, à l'automne 1972, un jeûne est entrepris contre l'expulsion d'un Tunisien pour « atteinte à la neutralité politique » ; en octobre 1972, deux militants actifs des comités Palestine, en instance d'expulsion, font également une grève de la faim, dont la répercussion est assurée par un comité de soutien regroupant entre autres les intellectuels qui intervenaient à leurs côtés à la Goutte d'Or[11]. Leur comité de soutien prend le nom de Comité de défense de la vie et des droits des immigrés[12]. Ce mode d'action se répand ensuite pour revendiquer la carte de travail : les grèves de la faim se déroulent souvent dans les églises ou les locaux paroissiaux. C'est au début de l'année 1973, à Paris et à Mulhouse, que des travailleurs tunisiens, dont certains sont de plus menacés d'expulsion, s'engagent dans cette action[13]. Au même moment – geste politique – un OS portugais de Billancourt, un mineur marocain du Nord et un maçon tunisien de Valence forment un recours auprès du Conseil d'État pour l'annulation des circulaires Marcellin et Fontanet[14]. En mars 1973, des dizaines d'immigrés protestent, par leur jeûne, contre les circulaires à Lille, Montpellier, Marseille, Nîmes, Perpignan, Toulouse, Nice, Lyon et Toulon[15].

Le MTA se manifeste publiquement le 3 septembre 1973, en région marseillaise, par une « journée de deuil » ; en effet, à la suite du meurtre, le 25 août, d'un conducteur d'autobus marseillais par un Algérien, reconnu ensuite comme malade mental, quatre immigrés avaient été tués lors d'expéditions visant à « venger » le chauffeur de bus. Le succès de la « journée de deuil » marseillaise amène le MTA à lancer, le 14 septembre 1973, une grève des travailleurs arabes de la région parisienne contre le racisme, après une série de meurtres – sept dans la région parisienne et un en Corse – dénoncés comme « crimes racistes[16] ». Selon l'administration, la grève a été suivie à 50 % dans la région parisienne. Le même mot d'ordre de grève est lancé le lundi 17 septembre à Toulouse. À la suite de ces manifestations, les organisations syndicales CGT, CFDT et FEN appellent à une journée d'action contre le racisme, le 25 septembre, et le gouvernement algérien décide, le 19 septembre, au moment où se tient à Alger la conférence des pays non alignés, de suspendre

[11] BDIC, Fonds Bouziri, mfc 218/4.

[12] BDIC, Fonds Bouziri, mfc 218/3 , 27 novembre 1972, appel du CDVDI fondé le19 novembre 1972.

[13] BDIC, Fonds mémoires de 68, F Delta Res 576/ 5/9/9.

[14] Archives départementales (AD) du Pas-de-Calais, 1424 W 125, tract signé des trois noms.

[15] AN 940560 article 31, note blanche des Renseignements généraux, 31 mars 1973.

[16] Dépêche AFP n° 307, 14 septembre 1973, qui cite une « source administrative » non précisée.

toute émigration vers la France à cause de la montée du racisme dans ce pays[17]. Après 1976, avec l'effacement des organisations d'extrême gauche et la répression mise en œuvre sous la forme des expulsions, l'intervention des militants immigrés contre le racisme et les discours xénophobes glisse du social et du politique au culturel. Certains responsables de l'ex-MTA créent l'association *El Assifa*, qui s'adonne au théâtre de rue[18]. D'autres s'orientent vers la presse et fondent le journal *Sans Frontière*, dont le premier numéro sort en avril 1979. Ces militants passent ainsi de la revendication politique à la promotion de la culture immigrée. Les actions contestataires du début de la décennie ont souvent perpétué la segmentation de la population « immigrée » en fonction de l'origine (travailleurs arabes, travailleurs originaires des pays de l'Afrique noire, travailleurs turcs, etc.). On est loin ici de « la plateforme des ouvriers immigrés », sans distinction de nationalité, adoptée en mai 1968 à Renault-Billancourt[19].

III. Un racisme xénophobe souterrain, et sa résurgence à la faveur d'événements remarquables

Avec la crise économique, la question de la « préférence nationale » qui avait, lors de la dépression des années 1930, conduit à faire adopter une législation et des mesures restrictives contre l'emploi des étrangers, resurgit. Avant même la visibilité de la crise économique, vers la fin de l'année 1972, l'organisation d'extrême droite Ordre nouveau lance une campagne « contre l'immigration sauvage ». Cette pensée xénophobe ne reste pas cantonnée dans les milieux d'extrême droite. En 1973, le ministre de l'Intérieur dit vouloir « protéger la main-d'œuvre française », instituer un contrôle plus rigoureux aux frontières et se servir du droit d'expulsion, déjà utilisé en juin 1968[20]. Selon les Renseignements généraux, un sentiment de xénophobie se développe dans les milieux populaires, où la demande d'un contrôle plus rigoureux de l'immigration s'exprime ouvertement[21]. Après le meurtre, déjà évoqué, d'un conducteur d'autobus marseillais le 25 août 1973 par un déséquilibré d'origine algérienne, une vague de xénophobie déferle sur Marseille[22]. Ainsi, l'Union des jeunes

[17] Selon Patrick Weil (*La France et ses étrangers*, Paris, Gallimard, 1995, p. 112-115), une des raisons de cette initiative est la volonté du gouvernement algérien, devant l'impact des actions impulsées par le MTA, de ne pas paraître se désintéresser de la défense de ses ressortissants. Selon Sylvain Laurens, (*Hauts fonctionnaires et immigration en France (1962-1981). Sociohistoire d'une domination à distance*, thèse de sociologie sous la direction de Gérard Noiriel, EHESS, 2006, p. 332), il s'agit de la réaction du gouvernement algérien à la décision française d'imputer les 6000 régularisations des travailleurs algériens du contingent prévu pour l'année 1973.

[18] BDIC, Fonds Bouziri.

[19] Voir sur ce point les travaux de Laure Pitti.

[20] AN 77027, article 6, déclaration de Raymond Marcellin à RTL, au journal de 13h le 4 août 1973.

[21] AN 770327, article 8, note hebdomadaire du ministère de l'Intérieur, mars 1973.

[22] *Le Monde*, 28 août 1973, éditorial de Pierre Viansson-Ponté.

pour le progrès des Bouches-du-Rhône – désavouée ensuite par sa direction nationale – demande alors au gouvernement :

> de prendre des mesures énergiques afin d'éliminer la pègre nord-africaine et antifrançaise. L'immigration nord-africaine constitue dans notre pays et dans notre ville une menace sans cesse croissante. Partout en France les incidents se multiplient dans une indifférence qui ressemble aujourd'hui à de la complicité. Marseille ne sera pas Harlem. Nous dénonçons les méfaits de l'immigration sauvage[23].

L'Aurore estime que « le seuil de tolérance est dépassé » et dénonce « l'immigration sauvage », terme repris de la propagande d'Ordre nouveau[24]. En décembre 1973, un attentat contre le consulat d'Algérie à Marseille fait plusieurs morts : il a été organisé par des militants de la droite radicale italienne et des anciens de l'OAS, réunis dans un organisme d'information et d'action, installé – jusqu'à la révolution des œillets en 1974 – au Portugal. Contrairement à ce qu'ont pensé alors les militants antiracistes, il s'agissait sans doute moins d'une escalade des crimes racistes que d'une action tendant à déstabiliser le gouvernement algérien. Le poids de la mémoire de la colonisation, et notamment de la guerre d'Algérie, est particulièrement visible lorsque l'on scrute, par sondages, l'opinion publique sur ses « préférences ethniques » : l'échelle des valeurs va des plus favorables pour les Italiens aux plus défavorables pour « les Nord-Africains » (catégorie utilisée par les Renseignements généraux), lesquels sont rejetés par 84 % des personnes interrogées[25].

Le racisme et l'autochtonie, la stigmatisation des étrangers

Une forme de racisme xénophobe est présente également dans les mouvements régionalistes, eux-mêmes liés aux problèmes économiques de surproduction et de commercialisation du vin. Les viticulteurs trouvent dans leur défense d'un mode de vie « au pays », contre les Algériens puis contre les technocrates de Bruxelles, une légitimité historique et politique. En « Occitanie », le site de Montségur est choisi, en 1966, pour commémorer les martyrs cathares par le Parti nationaliste occitan – fondé pour promouvoir une idéologie nationaliste ; son audience est de fait très limitée[26]. Mais le leader viticole André Castéra tient des discours enflammés sur la défense nécessaire de la pureté du vin et de la race française face au vin algérien. Lors de la « guerre du vin » dans le Languedoc, entre janvier 1975 et mars 1976, se manifeste la haine contre l'Europe de Bruxelles et contre les Italiens – boucs émissaires qui ont remplacé les Algériens, mis en cause entre 1962 et 1969. Le régionalisme viticole n'est pas exempt de repli sur soi, et l'exaltation de « la race vigneronne »

[23] Dépêche AFP n° 58, 26 août 1973.

[24] *L'Aurore,* 2 septembre 1973, p. 3, article de Pierre Dumas.

[25] AN 890519, article 8, rapport des Renseignements généraux, 20 septembre 1973.

[26] AD Aude 1090 W 28, rapports des Renseignements généraux au préfet de l'Aude sur le parti nationaliste occitan, 4 août 1967, 26 janvier 1970 et 22 mai 1970.

ou de « la race d'Oc » confine parfois à une conception raciale de l'autochtonie, renforcée par le rejet de l'autre, de l'étranger. Le régionalisme n'est pas exempt non plus de xénophobie en développant une vision stéréotypée, après celle de l'Algérie, d'une Italie mafieuse et misérable. En décembre 1975, un dirigeant viticole écrit :

> Faudra t-il un jour élever des monuments aux morts à la mémoire de ceux d'entre nous qui vont y laisser leur vie pour qu'enfin Paris comprenne qu'un « Français » vaut mieux qu'un Italien, qu'un vigneron vaut mieux qu'un spéculateur apatride... Nous sommes encore une fois réduits à l'action. La survie de notre « pays », de nos enfants de notre « race » passe par là[27].

L'année précédente en août 1975, à Aléria en Corse, les nationalistes qui occupaient la cave d'un viticulteur-négociant, encerclés par les forces de l'ordre, avaient pris en otage quatre ouvriers marocains qui travaillaient dans les vignes. La présence continue, pendant l'occupation, de la presse et de la télévision a transformé le fait divers en événement national. Le fait est souligné par un commandant d'une unité de CRS :

> Au cours de la journée, toute l'attention allait être portée sur ce coin de terre corse par la radio et la télévision. Les autonomistes ont été pris au piège de leur importance et de la nécessité de défendre l'honneur corse[28].

Ainsi, à Aléria, le rejet des Maghrébins s'est agrégé aux revendications régionalistes et autonomistes. Cette haine des Algériens se lit aussi dans les lettres de dénonciation et les pétitions envoyées aux autorités pour se plaindre du voisinage des habitants maghrébins d'une cité près de Lyon.

La trace du passé colonial

Ces pétitions, échelonnées entre 1972 et 1984, sont écrites dans un moment de politisation du débat sur l'immigration. L'élection de Giscard d'Estaing en 1974 conduit à des politiques divergentes tout aussi paradoxales : la volonté de régler les problèmes sociaux des immigrés (création d'un secrétariat d'État spécifique, attribué à Postel-Vinay) se conjugue avec le refus du Premier ministre (Jacques Chirac) de lui attribuer des crédits permettant de mener à bien cette politique, et s'accompagne d'une politique musclée du ministre de l'Intérieur, Michel Poniatowski (1974-1977) : fort accroissement des expulsions, contrôles incessants par les forces de police et politique d'occupation du terrain et d'interventions brutales (comme en Corse et en Occitanie). Par ailleurs, depuis 1974, les Harkis ou leurs descendants revendiquaient une reconnaissance de leur place dans les combats pour la France. C'est donc dans ce contexte général, connu de tous les Français par la télévision – qui trône à cette date dans trois quarts des foyers – que sont écrites ces pétitions.

[27] *L'Écho des Corbières,* n° 61, décembre 1975, p. 1.

[28] AN 896772, article 8, rapport de synthèse des CRS, note du 12 mars 1976.

Il y a trois types de plaintes collectées par les autorités préfectorales, entre 1975 et 1984, qui concernent une cité de Villeurbanne dans le Rhône, rue Olivier de Serres : des lettres individuelles d'habitants, des lettres de représentants d'institutions et des pétitions ; celles-ci vont de la simple pétition de proximité comprenant une dizaine de signatures à de véritables mobilisations, comme cette pétition du 15 octobre 1975, adressée au président de la République et signée par plus de 700 personnes.

De l'étude de ces textes transparaît une définition claire d'une altérité, le Soi se sentant menacé d'exclusion ou de disparition par les Autres. Pour les « voisins », les enfants des occupants de la cité sont des « jeunes » « délinquants » « nord-africains », désignés comme « une masse ». On trouve sans cesse l'idée qu'ils sont de plus en plus nombreux, qu'ils sont envahissants : « Ce n'est pas une immigration mais une invasion[29]. » Un policier les accuse de se conduire « comme en pays conquis ». La première lettre-pétition trouvée date du 21 octobre 1972 et indique : « Voilà dix ans que nous sommes en butte avec tous ces jeunes [...] les meutes d'enfants algériens [...]. »

Elle est à la fois conforme à l'histoire de la cité de la rue Olivier de Serres, construite avec les fonds pour les rapatriés dans le but d'accueillir en 1962 ceux qu'on appelle « les Pieds-Noirs » et les Harkis, mais elle remet aussi en cause l'illusion d'un passé qui serait à jamais refermé, et d'une page définitivement tournée[30]. Les pétitions les plus nombreuses se situent en 1975 et 1976. Le vocabulaire employé relève du legs colonial dans l'assignation d'une place fondée sur le critère de l'appartenance « ethnique » et confessionnelle, et dans la production d'imaginaires sur les « indigènes ». La description de la « rue arabe » en 1976, à Villeurbanne, la veille de la fête nationale le 13 juillet, est évocatrice : « Cela devient une véritable rue arabe avec tous les inconvénients que cela sous-entend : musique algérienne à longueur de journée et la nuit, palabres sous les fenêtres[31]. » La désignation des uns et des autres correspond aux catégories de l'administration coloniale : les « Nord-Africains » sont considérés comme arrogants ; « ils nous haïssent » affirme une pétition de 1973 signée par une soixantaine de personnes. Les voisins des « Nord-Africains » de la cité rue Olivier de Serres sont les « Européens », qui affirment : « Nous ne voulons pas de cette race chez nous. Même ceux qui sont nés en France, qu'ils partent mettre leur territoire en valeur. » On retrouve là un des buts assignés à la colonisation, la mise en valeur, qui accompagne la « civilisation ». Il est fait explicitement allusion à l'Algérie : on parle de « cris de guerre des femmes » ou encore, le 4 novembre 1979, d'une fête pour « l'anniversaire de l'indépendance ».

Les solutions proposées sont identiques à celles pratiquées en Algérie pendant la guerre : construction de barbelés (mars 1980), construction d'un mur « entre eux et nous », présence massive et constante des CRS pour quadriller la cité. Une pétition du 4 mai 1980 dénonce pourtant le laxisme des CRS

[29] AD du Rhône (ADR) 1453 W 41, 30 novembre 1976, lettre au préfet.

[30] Introduction, in Patrick Weil et Stéphane Dufoix, *L'Esclavage, la colonisation et après...*, Paris, PUF, 2005.

[31] ADR 1453 W 41, 13 juillet 1976, lettre d'un habitant au maire.

« en bonne forme pour faire régner l'ordre lorsqu'il s'agit de grévistes », sans réaction devant « cette racaille ». La pétition se conclut sur cette affirmation : « La guerre d'Algérie reprend donc par la faute des pouvoirs publics, mais cette fois nous sommes chez nous et ce sont eux qui partiront de gré ou de force[32]. » On voit donc la prégnance dans les imaginaires de voisinage de la séparation d'avec l'Algérie.

Certains fonctionnaires de police considèrent qu'il s'agit d'un problème de civilisation et de différence des cultures : les habitants de la cité seraient inadaptés et inadaptables à la vie en Europe. « La délinquance dans ce quartier risque de s'accentuer au fur et à mesure que les enfants deviendront jeunes gens voire adultes, les familles nord-africaines semblant débordées par une natalité galopante, étant enserrés dans des règles coraniques qui n'évoluent pas et dont le concept social est totalement différent du nôtre quant à l'éducation des enfants[33]. » L'explication s'apparente ici à un racisme culturaliste.

Cette racialisation des relations de voisinage, et la réaction des voisins qui pétitionnent semblent disproportionnées avec les faits évoqués (enfants qui jettent des pierres, linge aux fenêtres, bruits et musique nocturnes), ce qui conduit les autorités policières et administratives à minimiser le problème dans un premier temps. C'est seulement en 1975, avec l'aggravation de l'activité pétitionnaire, que la question apparaît comme difficile à résoudre. Ces pétitions reflètent la prégnance du passé colonial de la France bien avant que le phénomène ne soit enregistré par les médias, les sociologues et les historiens.

L'instrumentalisation de l'insécurité et les nouvelles politiques migratoires

Le glissement des politiques étatiques vers le maintien de l'ordre après 1975 se marque surtout dans la politique du ministre de la Justice, Alain Peyrefitte, qui contribue à imposer dans le débat public les notions de sécurité et d'insécurité. Le Comité d'étude sur « la violence, la criminalité et la délinquance », réuni par le ministre le 20 avril 1976, fait le lien entre violences politiques et violences criminelles. Des discussions vives ont lieu sur deux points : le maintien ou non de la peine de mort[34] et le lien indissoluble tissé entre délinquance, étrangers et immigrés. Le ministre suggère fortement d'étudier la part des étrangers dans la délinquance[35]. Il crée des comités départementaux présidés par le Préfet. Tous les rapports soulignent une augmentation de la délinquance juvénile, délinquance attribuée essentiellement « à des ressortissants étrangers » et caractérisée également par une forte prépondérance masculine.

[32] ADR 2542 W 11, 4 mai 1980, habitants de la rue Olivier de Serres (30 signatures).

[33] ADR 1453 W 4121 février 1975, Lettre du directeur des polices urbaines au préfet de police.

[34] La proposition d'abolir la peine de mort est finalement adoptée par la commission par six voix contre trois – dont celle du ministre. Vœu non appliqué jusqu'en 1981.

[35] AN (CAC ?) 19/ 79 0741, article 1, 20 avril 1976.

Sur le plan national, le secrétaire d'État Paul Dijoud met en œuvre une nouvelle politique qui se focalise sur l'immigration familiale : un temps suspendue, elle est rétablie en 1975. La visibilité de l'immigration familiale devient alors manifeste, même si sa réalité est bien plus précoce. Elle choque l'imaginaire social moyen qui a forgé une figure de « l'immigré célibataire à la présence temporaire » que l'on peut éventuellement renvoyer si nécessaire. Le droit de mener une vie familiale normale, garanti par la Constitution, est confirmé par le conseil d'État en 1978 ; une action est engagée pour l'intégration des immigrés stables et installés, en même temps qu'est mis en place un contrôle plus rigoureux qui donne lieu à de nombreuses expulsions orchestrées par le ministre de l'Intérieur, Michel Poniatowski.

À partir de 1977, alors que le million de chômeurs est atteint et que le chômage devient la préoccupation essentielle des Français, une politique d'aide au retour dans le pays d'origine est promue par le nouveau secrétaire d'État, Lionel Stoléru. Le gouvernement français veut remettre en cause les accords conclus avec le gouvernement algérien en 1968, et souhaite rapatrier 100 000 Algériens par an pendant cinq ans. Devant les oppositions intérieures (les associations, les syndicats et l'Église) et extérieure (le gouvernement algérien), les chiffres sont revus à la baisse, et le gouvernement français essaie de peser par le biais administratif du non-renouvellement des cartes de séjour. Une forte mobilisation des forces politiques de gauche en premier lieu, mais aussi de droite (élus CDS et RPR, ces derniers au nom de la tradition gaulliste), tente en vain de faire revenir le gouvernement sur ses projets : la loi de janvier 1980, dite « loi Bonnet », rend plus stricte les conditions d'entrée et de séjour des travailleurs immigrés en même temps qu'elle autorise les reconduites à la frontière et l'expulsion des « clandestins ». La précarité créée par les mesures administratives tend cependant à gommer la limite entre immigration légale et immigration irrégulière : tout résident « privilégié », au chômage depuis plus de six mois, peut se voir retirer sa carte de séjour[36]. Le débat public et les réactions de l'opinion publique ont donc contribué à construire une nouvelle figure de l'immigré, celle du travailleur au noir et du clandestin. Seule la grève des travailleurs turcs du Sentier en 1980 opère un déplacement par rapport à cet imaginaire social et aux mesures restrictives prises par le gouvernement : le secrétaire d'État accepte d'attribuer une carte de séjour à tout travailleur « clandestin » possédant un contrat de travail délivré par les patrons du Sentier[37]. Lors de l'alternance politique de 1981, la régularisation – temporaire mais sans condition – de tous les clandestins remet en question ce déplacement. Désormais, l'immigration et la figure du clandestin – devenu le « sans-papier » en 1996 – ne quittent guère la centralité du débat politique.

Ainsi, on ne peut séparer l'étude des politiques migratoires des combats sur la scène publique menés par diverses organisations antiracistes et groupes d'extrême gauche, qui ont pu contribuer, à leur corps défendant, à conforter

[36] *Ibid.*, p. 192.

[37] Archives privées M.N.T.

un racisme ordinaire dénoncé avec de bons sentiments dans les films comme *Dupont la Joie* ou dans des déclarations publiques. Les affrontements violents avec le groupe Ordre nouveau ont donné à ce même groupe une visibilité sans commune mesure avec son importance. Mais les politiques sécuritaires et la dénonciation constante des « étrangers délinquants » ont plus que tout contribué à cristalliser ce racisme xénophobe, alimenté par la mémoire occultée de la guerre d'Algérie.

IV

LE MOUVEMENT DES SANS-PAPIERS OU LA DIFFICILE MOBILISATION COLLECTIVE DES INDIVIDUALISMES

ALAIN MORICE[1]

Depuis plus d'un siècle, utilisatrice d'une main-d'œuvre venue d'ailleurs, la France a longtemps été le second pays (après les États-Unis) d'immigration de la planète, et même le premier, relativement au nombre de ses habitants[2]. Cependant, elle a toujours eu du mal à considérer cet apport extérieur comme une migration de peuplement, tendant à n'y voir qu'une introduction provisoire et réversible d'individus allogènes, selon les besoins de son industrie – ainsi que, à certaines époques, de ses opérations militaires et de son renouvellement démographique. Alors qu'il est permis de dire rétrospectivement qu'une installation durable d'une partie des travailleurs ainsi convoqués était (encore plus quand ils provenaient des colonies ou ex-colonies) prévisible, force est de constater que cette hypothèse n'a jamais été envisagée avec sérieux, ni *a fortiori* donné lieu à quelque planification visant à l'insertion égalitaire des nouveaux entrants (sauf au contraire pour les qualifier d'indésirables, parce que jugés inassimilables[3]). Toute l'histoire des migrations de travail en France se résume dans une alternance désordonnée de politiques destinées à attirer puis à repousser les travailleurs étrangers, selon les aléas de la croissance et de la récession économiques. Une telle orientation opportuniste, que nous avons

[1]Anthropologue, chargé de recherches au Centre national de la recherche scientifique (CNRS), affecté à l'Unité de recherches Migrations et société (URMIS, CNRS et université Paris 7). Courriel : morice@univ-paris-diderot.fr.

[2] Voir Monique Chemillier-Gendreau, *L'Injustifiable. Les politiques françaises de l'immigration*, Paris, Bayard, 1998.

[3] Voir diverses contributions au numéro spécial de la revue *Plein Droit* : « Cinquante ans de législation sur les étrangers », n° 29-30, novembre 1995.

nommée « utilitarisme migratoire[4] », constitue le cadre général sans lequel la question des sans-papiers ne peut pas être comprise.

Comme on peut l'imaginer, cette pseudo-politique n'a pas toujours donné lieu à une introduction maîtrisée de migrants : à des entrées plus ou moins autorisées s'est superposée de bonne heure une immigration incontrôlée, qualifiée selon les moments de « sauvage », « clandestine », « irrégulière » ou « illégale » (et récemment, fort peu élégamment, de « subie »). En 1996, date d'une mobilisation collective qui fut fortement médiatisée, l'expression « sans-papiers » s'est généralisée dans le vocabulaire, en réaction contre toutes ces qualifications péjoratives, et comme pour témoigner du caractère structurel de ces processus migratoires parallèles.

Cependant, la réalité des sans-papiers et de leurs mouvements est plus ancienne. Elle présente l'importante particularité d'être historiquement adossée aux « luttes de l'immigration », comme nous le verrons. Pour s'en tenir à la période post-gaulliste, les premières luttes de sans-papiers (et l'apparition de ce mot) datent du début des années 1970[5], au moment où la France entrait dans une nouvelle conjoncture politique et sociale : tandis que, d'un côté, l'on s'apprêtait à fermer les frontières et que se multipliaient les attentats racistes contre les Maghrébins, de l'autre, ces derniers commençaient à sortir de l'invisibilité qui leur était imposée, poussés en cela par une forte solidarité de la fraction radicale de la jeunesse issue du mouvement de mai 1968, porteuse du mot d'ordre « Travailleurs français, immigrés, tous unis ! ». Des revendications vitales (le logement) et internationalistes (les droits des Palestiniens) ont fait irruption dans le champ des luttes politiques. Quelques Maghrébins, engagés dans ces luttes, commencèrent à être inquiétés par les autorités, et découvrirent à leurs dépens que leur présence comme étrangers sur le sol français n'était tolérée que s'ils restaient soumis et silencieux[6]. Devenus indésirables et menacés d'expulsion, certains entamèrent des grèves de la faim pour obtenir le renouvellement de leur carte de séjour : l'expression « sans-papiers » était née.

La question actuelle des sans-papiers et les particularités de leurs luttes s'interprètent à partir de ces événements fondateurs : dans un pays qui ne songe qu'à leur utilité économique, c'est un combat sans fin qu'ils mènent pour obtenir une reconnaissance sociale, face à un État qui ne paraît penser l'étranger que comme un danger permanent par le seul fait de son extranéité. Cette xénophobie officielle est porteuse d'une stigmatisation simpliste mais efficace, qui fait des migrants les usurpateurs de nos systèmes d'emploi et de protection sociale. Globalement, elle a pour effet que les étrangers avec papiers

[4] Voir Alain Morice, « « Choisis, contrôlés, placés ». Renouveau de l'utilitarisme migratoire », in *Vacarme*, n° 14, octobre 2000 ; « L'utilitarisme migratoire en question », in *À l'encontre*, n° 5, 2002.

[5] Pour la période 1970-1992 (avec quelques indications jusqu'en 1996-1997), voir Johanna Siméant, *La Cause des sans-papiers*, Paris, Presses de Sciences-Po, 1998.

[6] Sur le rôle que jouera plus tard la sortie de l'invisibilité dans la popularisation du mouvement de 1996, voir Claire Rodier, « Le mouvement des sans-papiers en France », in Marie-Claire Caloz-Tschopp, *Hannah Arendt, les sans-État et le « droit d'avoir des droits »*, Paris-Montréal, L'Harmattan, vol. 1, 1998.

(y compris, parfois, les sans-papiers d'hier) voient d'un mauvais œil ou avec indifférence les revendications des sans-papiers, de peur que leur propre image en souffre. En même temps, il est aujourd'hui admis que non seulement les lois actuelles produisent structurellement un contingent de sans-papiers, mais que ces derniers sont doublement indispensables à la politique économique du pays : et comme porteurs d'une force de travail rendue disponible et corvéable par son absence de statut légal, et comme instruments d'un recul accéléré du droit du travail.

Paradoxalement, ce contexte utilitariste est moins propice qu'il n'y paraît aux abus des employeurs et aux politiques libérales, puisqu'il a contribué à provoquer, au sein de l'immigration, une certaine conscience du rôle qu'elle avait à jouer dans l'économie, et donc qu'elle était porteuse d'un potentiel de luttes collectives. Comme cela a été dit justement, « les travailleurs immigrés ont probablement compris les premiers les enjeux qui les concernaient », et notamment la nécessité de maintenir une certaine autonomie par rapport à des appareils syndicaux volontiers protectionnistes[7]. Cela reste de nos jours plus visible encore chez les sans-papiers et chez les titulaires de titres précaires – les travailleurs de la sous-traitance dans la construction ou les saisonniers dans l'agriculture par exemple[8], constamment menacés de se retrouver en situation irrégulière – que chez les résidents réguliers. En contrepartie toutefois, la conjoncture leur est peut-être moins favorable aujourd'hui : racisme banalisé et pratiques administratives de plus en plus ouvertement illégales font planer un climat de peur et de retrait individualiste propres à développer les logiques de sauve-qui-peut, voire de « chacun pour soi », reflet logique de la stratégie du « cas par cas » imposée par l'État. Nous proposons d'envisager ici le mouvement des sans-papiers dialectiquement, comme acteur et jouet, sujet et objet à la fois de cette permanente oscillation.

Le tournant de 1972-1974 : la machine à fabriquer des sans-papiers se met en marche

Jusqu'à la fin des années 1960, on entre en France un peu n'importe comment, puis – chose devenue impensable de nos jours – on se fait régulariser en produisant contrat ou promesse de contrat de travail. Il y a les possesseurs d'un visa de touriste et tous ceux qui bénéficient des accords de libre circulation. Pour les autres, la mise en scène du passage organisé « clandestinement » par des voies évidemment bien connues de la police constitue une sorte d'épreuve, un apprentissage de la soumission : la loi fonctionne alors comme une épée

[7] Philippe Bataille, *Le Racisme au travail*, Paris, La Découverte, 1997.

[8] Voir respectivement André Fadda, « Chantiers de l'Atlantique : sous-traitances en cascades », in Gisti, *Les Politiques migratoires au service des besoins économiques. Immigration et travail en Europe*, juin 2005 ; Alain Morice, « Pas de séjour sans travail, ou les pièges du travail saisonnier – l'exemple des Marocains dans l'agriculture », in *Migrations Société*, vol. 18, n° 107, septembre-octobre 2006.

de Damoclès, et sa fonction n'est pas d'expulser l'immigré clandestin, mais de lui rappeler constamment la précarité de sa situation. Et si l'on ne parle pas encore de « sans-papiers », c'est parce que cette situation est transitoire. Quoique la réalité soit structurelle, l'état de « clandestin » est temporaire pour chaque individu. Le ministre du Travail ne déclarait-il pas alors ceci : « L'immigration clandestine elle-même n'est pas inutile, car si l'on s'en tenait à l'application stricte des réglementations et des accords internationaux, nous manquerions peut-être de main-d'œuvre[9] » ? Idéologie complémentaire : le mythe des « oiseaux de passage[10] », largement partagé par l'État et les immigrés, selon lequel le travailleur étranger ne venait en France que le temps d'amasser un pécule qu'il retournerait faire fructifier au pays. Mythe non dénué de quelque mépris racisant : « Les immigrés étaient là pour remplir une fonction économique, celle de réservoir de main-d'œuvre, et l'idée qu'ils devraient un jour retourner chez eux paraissait d'autant plus évidente qu'ils étaient considérés comme inassimilables[11]. » Dans les faits, beaucoup (la majorité sans doute) resteront[12]. Autre rouage simpliste de la pensée migratoire enfin : la théorie du « mouton », souvent reprise ensuite par les enfants de ces immigrés sur un mode accusatoire, selon laquelle il s'agissait d'une classe soumise et prête à tout accepter[13].

Dès 1972, significativement avant que les chocs pétroliers de 1973 et 1979 puissent être invoqués comme prétexte, et sans doute surtout parce que la classe ouvrière immigrée se révèle de moins en moins conforme à son image et plus en plus remuante, les circulaires « Marcellin-Fontanet[14] » subordonnent l'obtention d'une carte de séjour à la production d'un contrat de travail d'au moins un an et d'un logement « décent » attesté par l'employeur, et prévoient de fait que les travailleurs étrangers « clandestins » ne pourront plus prétendre au séjour. Viendront ensuite les circulaires des 5 et 9 juillet 1974 annonçant la suspension de toute nouvelle immigration permanente de travail. Comme l'analysera plus tard un ancien haut fonctionnaire chargé de l'intégration, « ce fut l'un des derniers gestes colbertistes d'un État qui, parallèlement, avançait dans une libéralisation sans précédent de l'économie[15] ». D'un point de vue historique, la décision de 1974 peut être considérée comme l'acte de naissance d'une classe de sans-papiers durable, structurelle et fonctionnelle pour l'économie : rapidement, la politique vis-à-vis de la clandestinité passe d'une *logique de flux* (les clandestins entrent, puis se régularisent et s'installent,

[9] Jean-Marcel Jeannenay, entretien, in *Les Échos*, 29 mars 1966.

[10] Expression due à Michael Piore – voir son livre, *Birds of Passage and Promised Lands: Long-Distance Migrants and Industrial Societies*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.

[11] Danièle Lochak, *Étrangers : de quel droit ?*, Paris, PUF, 1985.

[12] Abdelmalek Sayad parle d'une « installation dans un provisoire indéfini » – voir *L'Immigration ou les Paradoxes de l'altérité*, Bruxelles, Éditions universitaires/De Boeck-Wesmael, 1991.

[13] Sur l'ambivalence de la figure du *zoufri*, voir Ahmed Boubeker, *Familles de l'intégration*, Paris, Stock, 1999.

[14] Du nom des ministres de l'Intérieur et du Travail qui les ont édictées (respectivement les 24 janvier et 23 février 1972).

[15] Jean Faber, *Les Indésirables. L'intégration à la française*, Paris, Grasset, 2000.

ou bien s'en retournent ou partent ailleurs) à une *logique de stock* (par le fait de la fermeture des frontières, des clandestins entrent et ne repartent plus, tout en demeurant clandestins, c'est-à-dire désormais des « sans-papiers »). Plus tard, les restrictions croissantes au droit d'asile alimenteront encore plus ce stock, aujourd'hui consolidé pour longtemps.

Du clandestin au sans-papiers : prodromes d'une socialisation des luttes

Il est généralement admis que c'est la crise qui, ayant amené la récession économique, a créé le racisme dans la population et la fermeture des frontières. Nous venons de remarquer que, du point de vue de la chronologie, cela est contestable. Mais surtout, il y a dans cette manière d'attribuer objectivement aux caractéristiques d'origine de la force laborieuse présente dans un pays une responsabilité dans les revers économiques de ce dernier, le risque subtil mais oh ! combien fréquent de reprendre pour soi l'argumentaire raciste banal visant l'« étranger qui vole le pain et l'emploi des Français ». Dès le début des années 1970, l'économie française connaissait certes un point d'inflexion, mais la déclaration de guerre aux migrants qui se profilait était bien davantage l'annonce d'une restructuration en profondeur de l'appareil industriel dans lequel ces derniers n'auraient plus la même place qu'avant[16]. En route vers une précarisation sans précédent de la force de travail, qui trouvera son couronnement avec le Plan Delors de 1983, dans un processus au cours duquel les immigrés feront office de cobayes, ce sont les politiques publiques qui ont sécrété la xénophobie et le racisme, non l'inverse.

Mais la première cause des mesures de 1972-1974 a sans doute été le réveil de la combativité des immigrés. Les travailleurs étrangers étaient, répétons-le, assignés à une invisibilité et à une docilité garantes de leur présence sur le territoire. Or, comme il était prévisible, les conditions d'existence et de travail de cette population ouvrière, surtout après le mouvement de mai 1968, ont fini par provoquer résistances et luttes les plus diverses. Sur un plan politique, la récession qui s'annonce donne en France le signal d'une forte avancée du libéralisme politique, avec la chute de De Gaulle en 1969 et la mort annoncée de la forme napoléonienne du gaullisme, qui se concrétisait notamment par un monopole de la propagande sur les ondes, radio et télévision, et par un contrôle étroit du milieu associatif, traditionnellement important dans la vie publique française. Peu après 1970, au moment même où les gouvernants vont leur chercher querelle, les étrangers vont commencer à obtenir une reconnaissance par un processus paradoxal où la réaffirmation du déni juridique provoquera, pour eux, un début d'existence juridique... et morale dans la société française. C'est à cette époque que l'on voit se multiplier les associations de soutien aux

[16] Voir Claude-Valentin Marie, « À quoi sert l'emploi des étrangers », in Didier Fassin, Alain Morice et Catherine Quiminal, *Les Lois de l'inhospitalité : les politiques de l'immigration à l'épreuve des sans-papiers*, Paris, La Découverte, 1997.

étrangers, pour lesquelles la lutte contre les expulsions devient centrale : ce sont les prodromes du mouvement des sans-papiers. Cette décennie est aussi celle où les autorités, contraintes par l'impossible gestion d'une immigration masculine et installée, entament une réflexion destinée à organiser le regroupement familial, auquel il n'est plus possible d'échapper, et qui sera source de nouvelles tensions à son tour.

Dès 1970, les expulsions ou tentatives d'expulsion pour « trouble à l'ordre public » se multiplient, et avec elles les réactions[17]. Les menaces d'expulsion visent ceux que le gouvernement accuse de ne pas garder le « devoir de réserve », obligation supposée de tout étranger, et d'avoir des activités politiques (participer à des manifestations en soutien aux Palestiniens, par exemple). En réalité, la plupart de ces « activités » ne visaient ni plus ni moins qu'à mettre en cause le déni de droit qu'ils subissaient : ce sont non seulement des actions pour un logement décent, pour un accès à l'alphabétisation ou pour une répression des crimes racistes, mais aussi des actions pour une reconnaissance du droit à manifester et à s'associer, et pour la régularisation des situations administratives, lesquelles deviennent de plus en plus difficiles, et commencent à fonctionner comme des instruments de sélection politique. Des grèves de loyers commencent à se multiplier (et dureront plus de dix ans, avec un apogée en 1978), après la mort, le 1er janvier 1970, de cinq Africains asphyxiés par le chauffage de leur foyer[18].

Citons une historienne : « La résistance aux premières mesures d'expulsion prises à l'automne 1972 avec l'application de la circulaire Marcellin-Fontanet s'amplifie en 1973 en un mouvement pour l'obtention de la carte de travail. Les grèves de la faim se multiplient alors et ont un retentissement important. La première menée par des étrangers avait été le fait, en avril 1971, de deux cents étudiants sénégalais protestant contre la répression sanglante dans leur pays ; à Valence, à l'automne 1972, un jeûne est entrepris contre l'expulsion d'un Tunisien pour « atteinte à la neutralité politique »[19]. » En octobre 1972, un autre militant tunisien se voit notifier une injonction à quitter le territoire, officiellement à cause d'un retard dans le renouvellement de sa carte de séjour. Sa compagne et lui entament une grève de la faim, soutenus par un comité composé d'intellectuels renommés (Sartre, Foucault, etc.). Par la suite, ce comité fera école, et l'on verra se multiplier les Comités de défense de la vie et des droits des travailleurs immigrés (CDVTI) ainsi que d'autres associations de soutien. Devant la vigueur des luttes, cette expulsion (qui n'était pas la première), comme d'autres, sera annulée[20].

---

[17] Pour plus de détails et une chronologie de ces luttes, voir Mogniss H. Abdallah et le Réseau No Pasaran., *J'y suis, j'y reste ! Les luttes de l'immigration en France depuis les années soixante*, Paris, Éditions Reflex, 2000.

[18] Pour une chronologie plus complète de toute la période, voir « Immigration : trente ans de combat par le droit », in *Plein Droit*, n° 53-54, juin 2002.

[19] Michelle Zancarini-Fournel, « La question immigrée après 68 », in *Plein Droit*, n° 53-54, mars 2002.

[20] Voir l'interview de ce militant (aujourd'hui président de l'association Génériques, spécialisée dans la mémoire des immigrés et de leurs luttes) dans : Hélène Trappo (propos recueillis par),

Face au durcissement des lois, ni papiers ni travail : les grèves de la faim

Les événements de ces années 1972-1974 furent fondateurs d'une méthode de combat qui allait connaître ensuite de nombreuses péripéties : il s'agit de la grève de la faim, qui désormais prendra généralement, semble-t-il, une forme collective[21]. Cette arme, dangereuse à bien des égards pour qui en use, et sur laquelle les « soutiens » seront amenés à émettre des réserves[22], s'inscrira historiquement dans le mouvement des sans-papiers comme un moyen redoutable de mobilisation collective desdits soutiens, face auquel les pouvoirs publics resteront souvent démunis – sinon sans voix quand plus tard, en 1991, on verra un Abbé Pierre décharné jeûner auprès des grévistes turcs de l'église Saint-Joseph à Paris. En 1972-1974, la gauche parlementaire ignore (ou approuve) les coups portés aux immigrés, et seuls ces derniers, les associations, les milieux cléricaux et certaines organisations d'extrême gauche manifesteront une puissance de réaction, que les grèves de la faim successives sauront habilement tenir en éveil, en dépit de périodes de reflux : rétrospectivement, malgré leur dimension parfois individualiste et suicidaire, ces opérations ont constitué autant de pas sur un chemin qui mène à la reconnaissance des immigrés, tous statuts confondus, préfigurant une irruption *des droits* des étrangers dans ce qui était alors *le droit* des étrangers, entendu comme un ensemble de mesures de simple contrôle. Symboliquement, en effet, cet usage de son propre corps signifie avant tout, même si c'est paradoxalement, une appropriation de soi face à un déni d'existence qui fait consensus entre l'État et la majorité de la société du pays d'accueil. Il est ainsi l'affirmation – souvent jugée à juste titre troublante par les soutiens, dont les éventuelles velléités de contrôle se trouvent prises à contre-pied – d'un principe d'autonomie qui n'a pas à être discuté. C'est en contrepartie, comme dans tout mouvement social, l'occasion pour des stratégies personnelles d'éclore, soit pour affirmer un leadership, soit plus souvent (ce qui paraît bien naturel) pour « pousser son dossier ».

Par la suite, si fallacieux soit-il, l'argument de la crise a fonctionné : non seulement la fermeture des frontières de 1974 annonce l'irruption de l'immigration dans le champ de la démagogie électorale, mais dès lors, les sans-papiers devront peiner pour contrebalancer par leurs actions la stigmatisation dont ils sont l'objet, et comme étrangers et comme irréguliers. Hormis un court répit en 1981-1984, avec une relative dépénalisation du séjour irrégulier

« De la clandestinité à la reconnaissance », in *Plein Droit*, n° 11, juillet 1990.

[21] Il serait plus exact sans doute de dire que l'histoire a écarté davantage la mémoire des initiatives isolées, notamment dans les petites villes ou en prison – sur ces dernières, voir le recensement qu'en donne Johanna Siméant en annexe de son livre – voir note suivante.

[22] Pour les termes du débat sur « l'utilisation collective d'un mode d'action « individuel » », voir Johanna Siméant, *La Cause…*, *op. cit.* ; sur l'usage des grèves de la faim « faute de mieux », voir Johanna Siméant, « Les sans-papiers et la grève de la faim », in *Alice*, n° 2, été 1999 et « Brûler ses vaisseaux. Sur la grève de la faim. Entretien avec Johanna Siméant », in *Vacarme*, n° 18, hiver 2002.

puis la mise en place d'un titre unique de séjour et de travail[23], l'histoire des deux décennies qui ont suivi est celle d'une accumulation acharnée de mesures destinées à décourager les migrants ou à les faire basculer dans le rang des sans-papiers[24]. C'est aussi l'occasion pour le pays d'ajuster l'immigration aux évolutions anticipées de l'emploi (précarité, flexibilité)[25], selon un mécanisme révélateur d'un certain cynisme des dirigeants et des employeurs, puisqu'il revenait à instrumentaliser le stock de sans-papiers ainsi créé au bénéfice d'une déréglementation de l'économie. Le Plan Delors de 1983, d'inspiration libérale et monétariste, et prétendant utiliser le chômage structurel comme levier de la modernisation, achève d'asseoir la précarité économique des immigrés sur leur précarité juridique, et d'en précipiter des contingents entiers, tous statuts confondus, dans le sous-emploi, c'est-à-dire dans l'emploi illégal.

La venue de la gauche au pouvoir en mai 1981 avait été précédée d'un vague de grèves de la faim, dont la plus médiatisée fut probablement celle entreprise par deux prêtres lyonnais et – sans doute pour la première fois – un représentant de la mal nommée « deuxième génération »[26], peu avant les élections. Supposé remis à zéro lors des régularisations survenues ensuite, le stock des sans-papiers va se renouveler. L'affaire se révélera être un véritable rocher de Sisyphe : désormais, les autorités (toutes colorations politiques confondues) devront compter avec deux nouvelles catégories de sans-papiers potentiels, à savoir les descendants, nés en France, d'étrangers, et les déboutés du droit d'asile. Parmi ces derniers, particulièrement chez les Turcs (Kurdes et autres) travaillant dans les secteurs connus pour employer des « clandestins », les grèves de la faim se multiplient en 1991 et 1992 à Bordeaux et Paris, puis dans une soixantaine de villes, tandis qu'entre-temps, sous prétexte de ne pas créer un « appel d'air », le gouvernement retire le droit de travailler aux demandeurs d'asile – manière de les précipiter dans les bras des employeurs au noir. Mais la France a moins que jamais affaire à des « clandestins » : au contraire, déboutés ou non, victimes d'une interprétation de plus en plus restrictive et expéditive de la convention de Genève de 1951 sur les réfugiés, ces sans-papiers travaillent à sortir de l'invisibilité. On peut voir dans ces grèves le produit d'une politique impossible, mais surtout une sorte de répétition générale du mouvement de 1996.

Notons enfin une particularité importante de la France par rapport à ses voisines du pourtour méditerranéen (Italie, Espagne), à savoir que les régularisations n'y ont jamais été un moyen de gestion des flux migratoires : hormis

[23] Mesure au demeurant non dénuée d'ambiguïté, puisqu'elle sera suivie immédiatement d'une sélection accrue des primo-arrivants au nom de la « situation de l'emploi national », thème cher à l'extrême droite – voir notre analyse in « Pas de séjour... », *op. cit.*

[24] Pour une liste des modifications successives de l'ordonnance du 2 novembre 1945 régissant l'entrée et le séjour des étrangers, voir entre autres « Cinquante ans de législation sur les étrangers », in *Plein Droit*, n° 29-30, novembre 1995.

[25] Sur les années 1970 et 1980, voir Odile Merckling, *Immigration et marché du travail. Le développement de la flexibilité en France*, Paris, CIEMI-L'Harmattan, 1998.

[26] Sur le risque essentialiste contenu dans cette expression, voir Véronique de Rudder, « Identité, origine et étiquetage. De l'ethnique au racial, savamment calculés », in *Journal des anthropologues*, n° 72-73, 1998.

les cas isolés, elles ont toujours été le produit de luttes collectives. C'est ainsi qu'en février 1980, le mouvement de dix-sept ouvriers turcs embauchés dans un des nombreux ateliers clandestins de confection du Sentier à Paris avait abouti à obliger le gouvernement, pour ne pas paraître complice de cet esclavagisme, à régulariser 3 000 personnes – ce qui fut à son tour la cause indirecte des 130 000 régularisations décidées par le nouveau gouvernement socialiste de 1981. De même, en 1992, 17 000 régularisations (à défaut du statut de réfugié) furent comptabilisées à la suite des grèves de la faim des déboutés du droit d'asile.

La « ballade » des « Saint-Bernard » de 1996[27]

La plus connue des luttes de sans-papiers est celle de 1996. On lui doit la création des nombreux « collectifs » et comités de soutien, qui font désormais partie du paysage politique. Le 18 mars de cette année-là, plusieurs centaines d'Africains, pour la plupart originaires du Mali, occupent l'église Saint-Ambroise dans un quartier populaire de Paris. Parmi eux figurent nombre de femmes et d'enfants – signe que le prototype du « travailleur immigré » est dépassé. Une seule revendication : obtenir ces fameux « papiers », ouvrant droit à séjourner et à travailler en France. Leurs itinéraires sont divers. Progressivement, à mesure que ce mouvement des sans-papiers s'étendra, s'y adjoindront les principales figures des laissés pour compte de l'immigration : voyageurs avec un visa de court séjour restés en France ; candidats non admis au regroupement familial ; parents étrangers d'enfants français victimes de règlements absurdes ; demandeurs d'asile déboutés ; titulaires d'un titre de séjour non renouvelé ; travailleurs saisonniers de l'agriculture non désireux de rentrer au pays ; et toute cette cohorte de personnes entrées clandestinement et désireuses de faire valoir un droit au séjour. Les autorités s'appuieront ensuite sur les dissensions latentes de tous ces groupes pour diviser le mouvement des sans-papiers, mais on retiendra aussi que c'est le pays entier – jusqu'aux villes de petite taille – qui sera désormais concerné par ce mouvement.

Malgré l'ancienneté des luttes, il semble que l'ensemble de la classe politique et de la société civile (y compris les associations agissant pour la défense des immigrés et des droits de l'homme) ait été pris de court par l'initiative du 18 mars 1996. La France s'est habituée à ce slogan, qui fait l'unanimité des partis parlementaires : « Il faut contrôler les flux migratoires. » (sous-entendu : « il faut expulser les indésirables »), et c'est un Premier ministre socialiste, Michel Rocard, qui avait affirmé en 1990 que : « la France ne peut

[27] « La ballade des sans-papiers » est le titre d'un film vidéo réalisé par Samir Abdallah et Raffaele Ventura pendant toute la période qui va de l'occupation de Saint-Ambroise à celle de Saint-Bernard. Ce titre joue sur une homophonie entre « ballade » (poème dansé) et « balade » (promenade sans but déterminé), que symbolise l'errance des sans-papiers dans les rues de Paris.

pas accueillir toute la misère du monde[28]. » Il ne se trouve alors plus guère d'organisation pour agir en faveur de l'ouverture des frontières et de la libre installation de migrants, et le milieu associatif a dû adopter « une attitude de repli fondée essentiellement sur la défense des individus, au détriment des luttes collectives[29] ».

Dans un premier temps, les autorités sont embarrassées par l'ampleur de cet événement inattendu : elles agissent discrètement auprès du clergé pour qu'il demande une évacuation rapide de l'église[30]. Les partis politiques se taisent. Quant à la gauche extra-parlementaire, elle n'avait rien vu venir : contrairement à ce qui se dira dans la propagande gouvernementale, ni les défenseurs des immigrés ni les « trotskistes » ne furent à l'origine de ce mouvement. Cependant, la réaction est immédiate, et un comité de soutien se forme, se diversifie et se répand très rapidement[31].

Par la suite, quatre jours après, sur les instances du gouvernement et de l'évêque de Paris, la police chasse sans violence les immigrés de Saint-Ambroise, suivant une requête du curé de l'église, « pour la forme ». Cette première expulsion démontre deux réalités, qui se confirmeront dans l'évolution des événements :

– les autorités étaient incapables de voir ou d'admettre les conséquences de la nouvelle politique d'État : les immigrés sans papiers étaient à présent des installés, ce qui naturellement bouleversait la doctrine du statut précaire, sur laquelle toute la politique d'immigration s'était fondée. Une proportion importante de sans-papiers était les victimes du durcissement des lois et du refus de l'asile ;

– pour la première fois, depuis plus de vingt ans que des « clandestins » réclamaient le droit de rester en France, un collectif d'immigrés parvenait à promouvoir cette revendication sur le devant de la scène nationale et à gagner un certain succès populaire à la faveur des maladresses gouvernementales. Parmi les facteurs de ce succès, citons : la présence de jeunes enfants et d'épouses dans leurs rangs et la figure du « brave Noir », propre à susciter une sympathie paternaliste et culpabilisée dans les milieux progressistes ; un remarquable sens de la tactique devant les contradictions d'une opposition parlementaire prisonnière de ses promesses électorales, et face à la brutalité, fort médiatisée, avec laquelle des dizaines de familles furent à plusieurs reprises jetées sur le pavé parisien.

L'événement marqua le début non seulement de leur longue errance dans Paris[32], mais aussi d'une véritable explosion de « collectifs » de sans-papiers

[28] La phrase fut prononcée en 1990 devant la Cimade, une association d'aide aux étrangers en difficulté. Significativement, la fin de la phrase a été effacée des mémoires. M. Rocard avait ajouté : « ... mais elle doit savoir en prendre fidèlement sa part. »

[29] Claire Rodier, *Le Mouvement...*, *op. cit.*

[30] En droit, l'intervention des forces publiques dans une église est théoriquement soumise à une décision de justice – voir Danièle Lochak, « Les sans-papiers, les églises et la police », in *Plein Droit*, n° 38, avril 1998.

[31] Pour une chronologie du 18 mars au 5 juillet 1996, voir « Le printemps des sans-papiers », in *Plein Droit*, n° 32, juillet 1996 ; du 3 juillet 1996 au 18 mars 1997, et « Sans-papiers : la lutte continue », in *Plein Droit*, n° 34, avril 1997, p. 18-22.

[32] Entre mars et août 1996, ils occupèrent successivement Saint-Ambroise, puis un gymnase

dans toute la France, qui déboucha bientôt sur la création de comités de soutien locaux puis d'une Coordination nationale. À Paris, un deuxième puis un troisième collectifs font entrer en scène de nouvelles catégories : parents ou conjoints de Français, Turcs, Chinois, etc. Le mot d'ordre fédérateur et unanime, « Sans-papiers mais pas clandestins », traduit la volonté d'une reconnaissance sans stigmatisation : tout le contraire du parti pris officiel selon lequel le seul bon immigré est celui qui ne se donne pas à voir. Parallèlement, le mouvement de protestation déjà ancien, contre les lois xénophobes, reprend de l'ampleur. À partir de cette convergence, les initiatives se multiplieront et se diversifieront (grèves de la faim, marches à travers le pays), mobilisant de manière significative (et nouvelle) un grand nombre d'intellectuels, d'écrivains et d'artistes. En avril, un collège de médiateurs, composé de 26 personnalités, demande la compréhension du gouvernement et propose une liste de dix critères permettant d'obtenir une régularisation. Ces critères portent notamment sur la situation matrimoniale et familiale du requérant, l'ancienneté de la demande d'asile pour les réfugiés déboutés, la bonne insertion dans la société française, la nécessité de se soigner. Mais le gouvernement refuse cette démarche, pourtant porteuse de divisions et propre à affaiblir l'unité du mouvement.

En août 1996, l'évacuation par la force des grévistes de la faim, des familles et de leurs « soutiens » (c'est le terme consacré) occupant l'église Saint-Bernard à Paris[33] suscita dans la France entière un vaste mouvement de solidarité en faveur de ceux qui désormais étaient nommés « les sans-papiers de Saint-Bernard » ou simplement « les Saint-Bernard »[34]. Le retour d'une majorité socialiste à l'Assemblée en juin 1997 donnera le signal d'un net repli et de l'accentuation des divisions internes. En effet, le nouveau gouvernement issu de cette majorité s'est lancé en 1997-1998 dans une vaste campagne de régularisations de sans-papiers par la méthode dite des « critères » ou du « cas par cas », ce qui a contribué à briser la logique solidaire du mouvement beaucoup plus vite et plus efficacement que les méthodes policières de son prédécesseur. En même temps, environ 60 000 demandeurs sur un total de 135 000 n'obtinrent pas la régularisation, tandis que le ministre de l'Intérieur faisait voter à son tour une nouvelle loi sur les étrangers, d'inspiration xénophobe. Détail instructif – et véritable encouragement à la fraude pour les employeurs – le Premier ministre déclarera plus tard à la radio à l'intention des refusés : « Restez cachés, on n'ira pas vous chercher[35]. »

(d'où la police les délogea), un centre de rétention (d'où la justice les libérera), une place publique, une maison d'édition, une salle paroissiale, le théâtre de la Cartoucherie, un local syndical et enfin l'église Saint-Bernard. Une cinquantaine de Maliens furent reconduits dans leur pays.

[33] Environ 1500 policiers en tenue anti-émeute furent mobilisés pour évacuer deux centaines de personnes (dans le bâtiment et sur le parvis), après avoir fracturé le portail de l'église à coups de hache sous les cris de terreur des enfants et parfois de leurs mères. La scène fut retransmise à la télévision et provoqua une grande émotion.

[34] Le 22 août, veille de l'évacuation, le quotidien *Le Parisien* avait publié un sondage selon lequel 53 % des Français éprouvaient de la sympathie pour le mouvement des sans-papiers.

[35] Lionel Jospin à France Info, 24 novembre 1998.

Les « soutiens » au premier plan et la logique de l'urgence

Depuis lors, le mouvement des sans-papiers a continué naturellement d'exister sous une forme sporadique, malgré ses divisions et malgré une publicité médiatique dans l'ensemble moins attentive. Les divisions, présentes depuis toujours, entre un pôle humanitaire et un pôle plus politique au sein de ce mouvement et de ses soutiens perdurent et ont provoqué la création de nouveaux collectifs. Ainsi, le « 9e collectif », né en 1999, propose une conception globale de la lutte, s'attaquant aux politiques migratoires au niveau européen, aux discriminations et au racisme, organisant des occupations de locaux et des actions spectaculaires (par exemple contre les Centres de rétention pour étrangers en instance d'expulsion), et enfin, prônant l'alliance avec l'ensemble des mouvements sociaux et des syndicats. Dans son manifeste est affirmé l'un de ses objectifs prioritaires : « Le Collectif s'est placé dans la perspective d'une lutte à long terme visant la régularisation de tous les sans-papiers. » Les manifestations et les grèves de la faim restent nombreuses, surtout dans les régions, et permettent périodiquement de gagner des régularisations. Nous sommes maintenant – et c'est un effet mécanique des politiques migratoires de ce pays – devant un mouvement permanent qui a à son actif une meilleure compréhension, dans l'opinion publique, des situations de désespoir qui poussent à l'exil ; de même, on perçoit mieux l'exploitation de cette main-d'œuvre potentielle, qui se présente sur le marché du travail avec très peu de défenses[36].

Ce mouvement a sa propre « Coordination nationale », dont la représentativité n'est cependant pas avérée. Par delà des péripéties trop nombreuses pour être énoncées, un événement paraît significatif des contradictions qui l'animent à sa phase de consolidation. Le 17 août 2002, peu après le retour de la droite aux affaires, plus d'une centaine de sans-papiers occupent la basilique Saint-Denis au nord de Paris, à l'initiative de la Coordination du département 93 et avec l'accord du curé des lieux. Certains crient à la manipulation, mais l'essentiel est ailleurs. Le bruit court que le nouveau gouvernement va procéder à une régularisation générale sur critères, et que seuls ceux qui seront inscrits sur une liste pourront y prétendre. Un véritable climat de sauve-qui-peut s'instaure, qui pousse d'abord à Saint-Denis plusieurs milliers de sans-papiers à s'inscrire sur les « listes » devenues mythiques, et se soldera par des bousculades à Paris en septembre, suivies d'une débandade : aucune régularisation massive n'était à l'ordre du jour. Cet épisode, dont on ne peut exclure qu'il ait été le produit d'une stratégie perverse élaborée en haut lieu, n'en était pas moins la conséquence logique de la difficile méthode du cas par cas : elle ne peut qu'exacerber la concurrence entre les requérants, avec toutes les manœuvres égoïstes qui risquent de s'ensuivre[37].

[36] Voir Emmanuel Terray, « Saint-Bernard, un bilan : dix ans après », in *Migrations Société*, vol. 18, n° 104, avril 2006 (Numéro spécial « Sans papiers : d'hier et d'aujourd'hui »).

[37] Voir Emmanuel Terray, « Réflexions sur le mouvement des sans-papiers », in *No pasaran*, n° 13, octobre 2002.

Mais sans doute l'événement le plus marquant des dernières années se situe-t-il du côté d'une nouvelle catégorie de soutiens, avec la création du Réseau Éducation Sans Frontière (RESF). Fondé en juin 2004 et rapidement rejoint par des dizaines d'associations nationales et locales, par les collectifs de sans-papiers et leurs associations de soutien, ainsi que par les syndicats ouvriers. RESF est né d'une initiative conjointe d'enseignants et de parents d'élèves, face à la multiplication des mesures d'expulsion d'enfants scolarisés en situation irrégulière, du fait de l'absence de carte de séjour de leurs parents. En dépit de ses limites, jouant implicitement avec habileté sur un parallèle de l'inconscient populaire avec les rafles de l'époque vichyssoise, ce réseau a provoqué une extraordinaire popularisation de la cause des sans-papiers auprès d'une catégorie de la population qui était jusque-là restée relativement indifférente ou réservée à l'égard de cette question.

En effet, les initiateurs de RESF, ayant été avertis de l'absence de certains enfants inscrits dans les écoles pour cause de situation irrégulière et de reconduite à la frontière, choqués par des rafles de police à la sortie (voire à l'intérieur) d'établissements scolaires, ont réussi en quelques années d'existence à déstabiliser la politique d'expulsion à marche forcée, notamment à travers diverses campagnes fortement dirigées contre les atteintes aux droits de l'homme : « Pas une chaise vide à la rentrée, ni le reste de l'année » en 2004-2005, puis en 2006, avec la radicalisation de la répression qui conduit la police à multiplier les arrestations d'enfants : « Nous les prenons sous notre protection. » Nommément désigné comme le ministre de la « chasse à l'enfant », le ministre de l'Intérieur et candidat à la présidence de la république, au moment même où il s'autorisait de vives critiques contre les régularisations opérées en Espagne et en Italie, devait reculer devant une mobilisation très forte des collectifs et de RESF, et régulariser environ 7000 parents d'élèves. Cependant, cela fut fait suivant des critères restrictifs et un arbitraire des décisions au niveau décentralisé qui ont beaucoup choqué l'opinion, la presse ayant révélé que le ministre avait indiqué à ses services un nombre de régularisations à ne pas dépasser, avant même de connaître la nature et le nombre des dossiers, laissant ainsi environ 90 % des demandes insatisfaites. De courageuses interventions dans les aérogares ou même dans les avions pour empêcher l'expulsion forcée de personnes entravées ou droguées pour la circonstance ont complété cette nouvelle forme de soutien désignée sous le terme provocateur de « délit de solidarité »[38].

Cependant, délibérément placée sous le signe de l'urgence (la tactique du harcèlement simultané des autorités et des médias s'étant révélée souvent efficace) et du traitement individuel des cas, la méthode de RESF présente le risque de canaliser la réflexion de ses acteurs hors du champ politique général. Force est de constater que les orientations xénophobes actuelles créent toujours

[38] Le RESF prolongeait en cela une initiative, inspirée de la théorie de la désobéissance civile de Thoreau et Gandhi, et lancée en mai 2003 sous la forme d'un « Manifeste des délinquants de la solidarité », dont les signataires déclaraient avoir « aidé des étrangers en situation irrégulière » et demandaient à être poursuivis pour ce délit. Ce mouvement avait lui-même fait écho à la vague pétitionnaire de 1996 contre un projet de loi qui prétendait incriminer les personnes « coupables » d'héberger des irréguliers, vague spectaculaire qui aboutit au retrait de ce projet.

plus de cas nouveaux qu'il n'y a de cas « défendables » et *a fortiori* « sauvables », et force est aussi de s'interroger, comme nous le ferons en conclusion, sur le bien-fondé de la sélection que l'on est, dans ces conditions, amené à faire dans ses choix de défense.

Par ailleurs, la ligne de partage entre les principaux partis parlementaires ne semble plus tant porter désormais sur la nécessité d'éloigner les indésirables, un certain consensus s'étant fait sur le sacro-saint « contrôle des frontières » au nom de l'État-nation, que sur la façon de s'y prendre, plus ou moins discrètement, ou avec plus ou moins de ménagements. De ce point de vue, en dépit de ces nouveaux renforts de la société civile, les sans-papiers ne se sont jamais sentis aussi seuls face à l'État. Toutefois, puisque ce dernier doit bien admettre que, comme disait en 1991 le président sénégalais de l'époque Abdou Diouf, « on n'arrête pas la mer avec ses bras[39] », il faut pour finir s'interroger sur les perspectives politiques ouvertes par le mouvement des sans-papiers.

Conclusion : des ambiguïtés du « cas par cas » à la liberté de circulation

Depuis 1996, le but principal et le ciment supposé unir ce mouvement est : « Des papiers pour tous. » Pratiquement, on observe que, dans les collectifs et parmi leurs soutiens, en théorie ou de fait, certaines catégories de sans-papiers sont plus dignes d'intérêt que d'autres, et pour ainsi dire prioritaires. Une contrepartie des actions de RESF est par exemple que les exilés sans famille victimes du durcissement de la politique d'asile sont les laissés pour compte de ce type de solidarité et de ses efficaces opérations médiatiques de harcèlement des pouvoirs publics. De même, les victimes de la double peine (emprisonnement suivi d'une expulsion) ont-elles eu à subir à plusieurs reprises le « lâchage » des soutiens, parfois peu enclins à défendre la cause de personnes ayant été condamnées pour délit. L'unité du mouvement reste donc incomplète. Elle est également fragile, ne serait-ce que parce que les personnes qui obtiennent des papiers quittent en général ce mouvement, pour réaliser l'insertion tant attendue dans la société française.

Dès 1996, il était possible de voir que le slogan « Des papiers pour tous » participait d'un spontanéisme commode mais que, si légitime fût-il, il ne pourrait pas suffire à terme, puisque le stock de sans-papiers ne cesse de se reconstituer. Conscients de cette ambiguïté, et appuyés en cela par les démocrates modérés du Collège des médiateurs, beaucoup de leaders du mouvement ont contourné la difficulté, soit en revendiquant « la régularisation de tous ceux qui en ont fait la demande » (donc à un moment donné), soit en acceptant la politique du « cas par cas » et des « critères », d'abord refusée par la droite en 1996, et ensuite acceptée, par la gauche en 1997, puis par la droite en 2002.

[39] Voir Alain Morice, « Enfermés hors de l'Union européenne », in Emmanuel Blanchard et Anne-Sophie Wender, *Guerre aux migrants – Le livre noir de Ceuta et Melilla*, Syllepse/Migreurop, Paris, 2007.

La position du problème est très simple mais suffisamment inconfortable pour qu'on assiste à un refus récurrent du mouvement et de ses soutiens de l'assumer dans toutes ses conséquences. Elle se résume dans cette alternative : ou bien l'on accepte l'idée qu'il faut régulariser « tous » les sans-papiers, au sens entier de cet adjectif, et de ce fait on entérine l'idée de la suppression pure et simple des papiers ; ou bien le « tous » n'est pas un « tous », et dès lors on tombe dans la question des critères, que ceux-ci soient sociaux, juridiques, politiques ou simplement fondés sur une priorité des plus anciens requérants. Ceux qui optent pour le premier choix renoncent à affirmer que certains cas individuels sont plus ou moins dignes de considération que d'autres, tandis que les partisans d'une sélection des dossiers selon critères entérinent automatiquement la nécessité d'un règlement de la question au « cas par cas ». Disons d'emblée que ces derniers s'exposent à une incohérence politique (chaque fois que, par ailleurs, ils font de la régularisation un principe général), mais qu'en même temps, ce sont les ambiguïtés mêmes de leurs interventions qui, face à l'intransigeance des pouvoirs publics devant des cas pourtant jugés légitimes, alimentent l'indignation des soutiens et la mobilisation du mouvement des sans-papiers. L'affaire n'est pas simple, et il n'est pas surprenant qu'elle engendre des tensions.

Le « cas par cas », application directe de la règle britannique du *divide and rule*, consiste à laisser aux autorités (en l'occurrence aux préfets) le soin d'examiner les dossiers séparément, et aux soutiens celui de les préparer. Il présente, pour les autorités, le grand avantage de briser la velléité de faire avancer collectivement le dossier des régularisations. En 1996, les critères des médiateurs furent conçus pour que la presque totalité des futurs « Saint-Bernard » puisse prétendre à des papiers. Le gouvernement ne s'y trompa pas, en proposant de régulariser seulement 49 des 315 demandeurs (cette attitude fut sans doute absurde, car le gouvernement tenait peut-être là la possibilité de stopper le mouvement dans son élan).

Mais l'idée même des critères est excluante. On a vu apparaître par exemple l'affirmation que le droit à la vie familiale était un critère prioritaire, ce qui provoqua l'amorce d'une scission dans le mouvement : de jeunes célibataires trouvaient leur propre cas tout aussi légitime tandis que des membres de familles se mettaient à l'écart et fondaient un collectif « pour le droit de vivre en famille », avec l'arrière-pensée de ne pas se mélanger. De même, l'ancienneté sur le territoire, la bonne insertion et l'état de santé s'annonçaient comme pouvant faire l'objet d'appréciations subjectives et de marchandages épineux. Implicitement, les notions de « bon » et de « mauvais » sans-papiers prenaient naissance. Les sans-papiers qui se tenaient strictement sur des positions universalistes face à tous les particularismes eurent parfois du mal à faire entendre leur voix, tandis qu'une certaine hiérarchie ethnique faisait des progrès dans les esprits. Il y a toujours eu une tendance, modérée et « réaliste », à vouloir limiter le nombre de postulants à une régularisation, à l'occasion d'une mobilisation donnée, cela dans un but hypothétique d'efficacité. C'est ainsi qu'à l'église Saint-Bernard, une vive discussion opposa une leader radicale du mouvement à une association qui menaçait de ne plus soutenir ce mouvement s'il restait

ouvert[40]. Puis on vit ensuite, sans surprise hélas ! des groupes d'origine se mettre à jouer *solo*, semblant confirmer ainsi en retour que le protectionnisme, pourtant délétère, de chaque catégorie était la bonne solution.

Par la suite, les contradictions prirent une tournure plus générale, quoique – dans l'urgence de la lutte – jamais explicitée clairement par la Coordination des sans-papiers. Les banderoles affichaient « Régularisation pour tous les sans-papiers » et les tracts donnaient un peu plus de détails : soit « pour tous ceux qui répondent aux critères des médiateurs », soit « pour tous ceux qui en feront la demande ». Mais beaucoup d'autres choses restaient dans l'ombre : quel sort réserver à ceux qui ont commis des délits ? Devait-on inclure les tout nouveaux immigrants ? Et surtout restait cette question que l'on n'osait pas poser : régularisons tout le monde, d'accord, mais que fera-t-on des sans-papiers de demain[41] ? La méthode au cas par cas se révèle une solution qui ne peut satisfaire ni les immigrés ni les autorités, mais seulement les employeurs au noir, ainsi que tous les profiteurs d'un fructueux *business* qui a fini par se constituer autour de la constitution des dossiers de régularisation. En outre, les régularisations sur critères, massives et à répétition, sont devenues, dans les pays du Sud de l'UE (Portugal, Espagne, Italie, Grèce), un nouveau mode de gestion de l'immigration et de la main-d'œuvre qui ne constitue pas une solution convaincante, puisqu'elle permet également d'augmenter la dépendance des immigrants vis-à-vis de leurs employeurs[42]. La plus récente manifestation d'une même contradiction fondamentale, à l'heure où nous relisons ces lignes, est apparue en avril 2008 avec la lutte de travailleurs sans papiers, soutenue par le syndicat CGT, pour obtenir un titre de séjour en tant qu'employés. Ce pas en avant considérable dans la reconnaissance des sans-papiers comme salariés n'en est pas moins porteur à son tour d'une exclusion visant tous les autres – sans parler du danger de s'orienter vers des solutions à l'italienne, où ce seront les patrons qui soutiendront les dossiers de leurs protégés en préfecture. Ce dernier avatar de l'épisode de la basilique (voir *supra*) ne nous incite-t-il pas à revoir la manière dont s'articulent des objectifs humanitaires et des objectifs politiques à long terme, tout aussi légitimes les uns que les autres, mais distincts ?

Car derrière ces questions s'en cache une autre, sans doute plus fondamentale : si l'on considère le statut de l'étranger pour ce qu'il est, à savoir un déni de droit, est-il juste de batailler pour ces « papiers », qui sont à la fois le symbole et l'instrument de ce déni ? Autrement dit, pourquoi, au lieu de demander éternellement la régularisation des nouveaux arrivants, ne pas revendiquer plutôt l'abolition du statut de l'étranger, statut nécessairement discriminatoire et porteur de rejets ?

[40] Voir Madjiguene Cissé (entretien avec), « La longue marche des sans-papiers », in *Alice*, n° 1, automne 1998 ; Madjiguene Cissé, *Parole de sans-papiers*, Paris, La Dispute, 1999.

[41] Voir Alain Morice, « Migrants : libre circulation et lutte contre la précarité », in Collectif, *Sans-papiers, chroniques d'un mouvement*, Paris, IM'média/REFLEX, mars 1997.

[42] Voir Claire Rodier, « Les choix politiques contrastés des États européens face aux « sans-papiers » », in *L'État de la France*, Paris, La Découverte, 1999-2000 ; « Retour sur la Lettre ouverte à Jospin », in *Vacarme*, n° 7, hiver 1999.

Le mouvement de 1996 a remis à l'ordre du jour un débat qui avait été mis en sourdine par l'ample consensus xénophobe des quinze années précédentes : faut-il et peut-on ouvrir les frontières et proclamer la liberté de circulation et d'installation ? Une chose paraît maintenant certaine : la fermeture des frontières n'est pas seulement une atteinte aux droits de l'homme, c'est avant tout une mesure qui a démontré qu'elle ne fonctionnait pas, quels que soient les moyens de plus en plus coûteux en vies humaines qui y sont engagés[43]. À l'opposé, l'ouverture des frontières peut être envisagée comme une utopie réaliste et contribuer au maintien de l'esprit positif des lois – car à quoi sert une loi qui n'est pas appliquée ? Les arguments hostiles à l'ouverture des frontières traduisent en général la peur d'une « invasion », d'un déferlement de « toute la misère du monde », voire d'une perte de l'identité nationale. Il est de fait que les motifs d'émigration (économiques, politiques, militaires, etc.) sont et seront nombreux dans le monde. Mais il s'agit là d'une crainte qui ne tient pas compte de la globalité des phénomènes : en effet, la misère qui cause l'émigration et l'actuelle organisation des marchés mondiaux par les pays qui reçoivent l'immigration ne sont pas des phénomènes à envisager séparément. À cet égard, la libre circulation commence par la « liberté de demeurer dans son pays », ce qui requiert un « assainissement radical des relations internationales[44] ». Par ailleurs, il n'existe pas de modèle d'équilibre absolu de mobilité (de type osmose : la migration s'arrêterait quand les revenus s'égalisent), mais un ensemble de pressions et de tensions qui trouvent des équilibres temporaires. L'ouverture des frontières serait cependant un danger si, de manière simultanée, les pays d'immigration ne renonçaient pas à fomenter des guerres par pays tiers interposés, à soutenir des régimes politiques porteurs de misère et à pratiquer le *dumping* social par la délocalisation de leurs industries de main-d'œuvre, mettant par là les pays dominés en concurrence entre eux pour les productions à bas prix, faisant de leurs propres travailleurs les victimes indirectes de ce *dumping*. Il faut, pour que la liberté de circuler et de s'installer ne soit pas une application de plus du libéralisme économique comme ce fut souvent le cas dans notre histoire, développer une vigilance très ferme du côté du droit. Le *droit du travail* d'abord, qu'on ne saurait laisser régresser parce que des gens supposés moins exigeants feraient irruption sur le marché du travail et seraient traités en victimes de multiples dérogations. Le *droit de l'étranger* ensuite, où, à l'inverse, il est devenu nécessaire de s'engager dans le sens d'une déréglementation, première condition pour la conquête de *ses* droits, aussi semblables que possible à ceux des nationaux du pays d'accueil. C'est à cette condition que les étrangers, et les sans-papiers qui sont leur emblème, ayant enfin obtenu une reconnaissance pleine et entière, pourront disparaître de l'histoire comme catégorie que l'on a mise à part.

[43] Voir Emmanuel Blanchard et Anne-Sophie Wender, *Guerre aux migrants...*, *op. cit.*

[44] Monique Chemillier-Gendreau, *L'Injustifiable...*, *op. cit.*

B) Extension du domaine de la lutte

Renouer les fils par delà la rupture, recomposer les morceaux brisés, c'est l'acharnement désespéré qui soutient la vie, porte la vie et remplit la vie, de sorte que cet effort finit par s'identifier totalement à la vie, par constituer la vie au point que l'auteur de cette entreprise en vient à oublier de vivre autrement ; à oublier que vivre, c'est vivre autrement qu'en s'acharnant à vivre.

Abdelmalek Sayad, *La Double Absence*

V

DES COMITÉS PALESTINE AU MOUVEMENT DES TRAVAILLEURS ARABES (1970-1976)

ABDELLALI HAJJAT[1]

Dans le foisonnement politique post-Mai 68, les militants du Mouvement des travailleurs arabes (MTA) se distinguent par la précocité de leur mobilisation sur le terrain des luttes de l'immigration, qui s'explique par l'expérience singulière des comités Palestine. Le travail de mobilisation autour de la cause palestinienne va leur permettre de prendre la mesure des besoins d'une population issue de l'immigration postcoloniale en manque de représentation politique, et dont les conditions de vie et de travail s'aggravent[2].

Palestine : un engagement fondateur

La cause palestinienne est l'engagement fondateur de tou-te-s les militant-e-s du MTA à cause de leur parcours politique inscrit dans la dynamique du nationalisme arabe. Les comités Palestine sont composés de militants arabes et français proches des maoïstes de la Gauche prolétarienne (GP). Les premiers sont des étudiants récemment arrivés à Paris, n'ayant pas forcément eu d'activité politique dans leur pays d'origine, et des ouvriers politisés dans la lutte palestinienne ou l'extrême gauche française. Ils viennent de Tunisie, du Maroc, d'Algérie, du Liban et de Syrie, et ont la conviction que la révolution

[1] Doctorant en sociologie à l'École de hautes études en sciences sociales (Paris). Courriel : abdellali.hajjat@ens.fr.

[2] Ce texte est une version revisitée des deux articles suivants : « Les comités Palestine (1970-1972). Aux origines du soutien de la cause palestinienne en France. », in *Revue d'études palestiniennes*, n° 98, hiver 2006, p. 74-92 ; et « L'expérience politique du Mouvement des travailleurs arabes », in *ContreTemps*, Textuel, n° 16, mai 2006, p. 76-85.

arabe est en marche, transcendant toutes les appartenances nationales étriquées, et le soutien au peuple palestinien, qui incarne la « Révolution arabe », joue un rôle déterminant dans leur prise de conscience politique. C'est ainsi qu'ils entretiennent des relations étroites avec les organisations palestiniennes au Moyen-Orient (Liban, Palestine) et en France, notamment avec les premiers représentants officieux de l'Organisation de libération de la Palestine (OLP) : Mahmoud Hamchari et Azzedine Kalak[3].

L'engagement politique des immigrés au sein de la société française ne va pas de soi. Au contraire, l'une des caractéristiques majeures de leur activité politique est qu'elle se dirige quasi exclusivement vers le pays d'origine : l'opposition aux régimes de Hassan II ou de Bourguiba est souvent prioritaire par rapport à la lutte pour l'amélioration des conditions d'existence des immigrés maghrébins en France. Or, les militants des comités Palestine sont parmi les premiers émigrés politiques (c'est-à-dire ayant une conscience politique et se livrant à une activité politique) qui considèrent le territoire français comme un terrain de lutte pour la « cause immigrée », et non pour la cause nationale (comme ce fut le cas de la Fédération de France du Front de libération nationale [FLN]), qui mobilisa la communauté algérienne de France au service de l'indépendance de l'Algérie).

Le Paris des militants arabes

Depuis le début du XX^e^ siècle, la capitale française a accueilli des étudiants et des travailleurs provenant des colonies françaises. Les colonisés anticolonialistes ont créé un espace politique clandestin dans lequel ils pouvaient se rencontrer, se mouvoir, s'informer, etc. Il en est de même des militants arabes de la fin des années 1960, enfants des indépendances, qui héritent dans une certaine mesure des structures créées par les indépendantistes des années auparavant.

Les principaux lieux de rencontres des militants arabes sont la Cité universitaire internationale (en particulier la Maison du Maroc) dans le 14^e^ arrondissement de Paris, le local-café de l'Association des Marocains en France (AMF), 20 rue Serpente dans le 5^e^ arrondissement, et enfin le 115 boulevard Saint-Michel. Le local de la rue Serpente était le « point de chute des UNFPistes et des réfugiés de passage[4] ». Les étudiants de l'Union nationale des étudiants marocains (UNEM) y trouvent un point d'appui essentiel pour l'organisation des travailleurs immigrés marocains en France et le recrutement des étudiants pour la cause révolutionnaire au Maroc. Mais le haut lieu de l'immigration politique est le « 115 » : le siège de l'Association des étudiants musulmans d'Afrique du Nord (AEMAN), fondée en 1926 par Abdelkrim Khattabi, Mohammed Taalbi, Habib Thamr et Messali Hadj. L'objectif est de créer un espace d'entraide pour

[3] Fils de paysans, Hamchari est arrivé à Paris en 1969 et est assassiné le 9 janvier 1973, suite à un attentat perpétré vraisemblablement par les services secrets israéliens le 8 décembre 1972. Kalak est lui aussi tué lors d'un attentat le 3 août 1978 à Paris.

[4] Mehdi Bennouna, *Héros sans gloire. Échec d'une révolution 1963-1973*, Casablanca, Tarik Éditions, 2002, p. 85. UNFP : Union nationale des forces populaires (parti marxiste marocain).

les étudiants musulmans nord-africains. D'autre part, l'endroit sert de restaurant où les étudiants peuvent manger de la viande halal. À la fin des années 1960, cette association regroupe les trois principales composantes du syndicalisme étudiant maghrébin : l'UNEM, l'Union générale des étudiants algériens (UGEA) et l'Union générale des étudiants tunisiens (UGET). Les étudiants communistes, au sens partisan du terme, dominent les sections françaises de ces trois syndicats. Le « 115 » est un lieu de restauration, de rencontres, de débats et de diffusion d'information sur l'actualité politique concernant le Maroc, l'Algérie et la Tunisie. Pour tout nouvel exilé à Paris, ces lieux servent d'espaces de socialisation, dans le sens général et politique du terme. Cet espace, dont certains lieux sont un héritage de la lutte anticoloniale, s'est considérablement restructuré après les indépendances des pays du Maghreb.

Le fait majeur ayant bouleversé la situation politique de l'immigration maghrébine est le départ relativement massif des cadres de la Fédération de France du FLN, pour qui la construction de l'Algérie était la priorité, alors qu'à l'inverse se déclencha un flux massif d'émigration d'ouvriers algériens pour les besoins de l'économie française : « D'une façon générale, ceux qui avaient participé à la lutte de libération étaient les moins enclins à quitter le pays. L'émigration se recrutait donc surtout parmi les éléments les moins conscients, les moins politisés », débouchant sur un « processus de dépolitisation[5] ». Cependant, entre l'indépendance et la fin des années 1960, il semble que le désenchantement, la déception et le découragement politique ont entraîné le retour au pays d'un certain nombre d'anciens militants algériens émigrés. Par conséquent, il n'est pas étonnant que la Cité universitaire n'abrite que très peu d'étudiants algériens, en tout cas que ceux-ci soient absents lors de la constitution des comités Palestine.

Les structures de l'État algérien ont sûrement « aspiré » les cadres politiques émigrés en France, laissant un vide structurel dans lequel l'Amicale des Algériens en Europe (organisation légale qui remplaça la Fédération de France du FLN) s'est imposée. Disposant de moyens importants (d'ordre financier bien sûr, mais aussi en termes de réseaux de connaissance) et de 43 000 cotisants[6], elle est perçue par l'immigration algérienne comme une succursale de l'État algérien, et ses activités relèvent de la confusion entre travail social et contrôle politique, prolongeant ainsi, paradoxalement, la même confusion qui a structuré l'administration coloniale vis-à-vis des colonisés, puis l'administration de l'immigration[7]. Sa volonté de contrôle et d'encadrement de l'immigration algérienne restreint considérablement le champ d'action des militants arabes des comités Palestine, puis du MTA, qui désirent une organisation autonome par rapport aux organisations politiques françaises et aux États ou organisations maghrébines. Même dans le domaine du soutien à la résistance palestinienne – entre autres raisons, du fait de leurs rapports étroits avec les

[5] Cedetim, *Les Immigrés*, Paris, Stock, 1975, p. 107-108.

[6] Mogniss H. Abdallah, *J'y suis, j'y reste ! Les luttes de l'immigration depuis les années 1960*, Paris, Reflex, 2000, p. 19.

[7] Sur ce point, lire Alexis Spire, *Étrangers à la carte*, Paris, Grasset, 2005.

maoïstes –, ils sont perçus par l'Amicale algérienne comme des « agitateurs » qui concurrencent son hégémonie et troublent les lignes de fractures nationales.

Il existe quatre tendances dans l'opposition algérienne, mais elles ne bénéficient pas d'une grande influence dans l'émigration algérienne[8]. Le Parti de l'avant-garde socialiste (PAGS) « pratique à l'égard du gouvernement Boumediene un soutien critique souvent proche du ralliement pur et simple », et entretient des rapports prudents avec le PCF ; le FLN clandestin « développe une critique sévère [du président Boumediene], mais tend à idéaliser la politique du gouvernement Ben Bella » ; le Parti de la révolution socialiste (PRS) de Mohammed Boudiaf « rejette les uns et les autres dans la même condamnation » ; et le Front des forces socialistes (FFS) de Hocine Aït Ahmed ne semble influent que parmi les seuls immigrés algériens kabyles.

Alors que le parti destourien comptabilise seize sections dans la région parisienne en 1967, le parti de Bourguiba ne dispose que d'une seule à Paris, qui se confond avec les effectifs de l'ambassade de Tunisie. Son audience auprès de l'immigration tunisienne est très faible : « On peut observer le vide total créé par les immigrés tunisiens autour des agents officiels au sein de l'Amicale des Tunisiens en France, organisation para-officielle sans activité effective. » Finalement, certains groupes d'opposition tunisiens, comme Perspectives tunisiennes, se retrouvent à Paris suite à la répression politique de Bourguiba.

L'activité politique des immigrés marocains se structure autour de l'AMF. Affiliée au parti marocain Istiqlal, elle se rallie ensuite à l'Union nationale des forces populaires (UNFP), elle-même issue d'une scission de l'Istiqlal en 1959. Après l'indépendance en 1956 et les tentatives de renversement de Hassan II par la voie parlementaire et légale, l'UNFP, co-fondée par Mehdi Ben Barka, décide de ce qui s'appellera l'« option révolutionnaire » en 1963. Entre 1963 et 1971 (date des procès contre les opposants au Roi), les Marocains nationalistes marxisants[9], opposants à la monarchie chérifienne, prennent le maquis pour détrôner militairement Hassan II, arrivé au pouvoir à l'aide de la force de frappe de l'armée française[10]. Avec les camps d'entraînement palestiniens, libyens et algériens, Paris est une base de repli dans cette guerre contre la monarchie. L'attention des émigrés politiques marocains en France, qui adhèrent pour la plupart à l'UNEM et à l'UNFP, se concentre sur l'espoir d'une révolution à venir, mais qui va être réprimée dans le sang.

Les militants des comités Palestine ont « baigné » dans cet espace politique, dont les caractéristiques principales sont : une attention rivée sur les événements des pays arabes, limitant du coup une véritable prise de conscience et une

[8] Ne disposant d'étude complète sur la question, on se réfère aux indications fournies par le Cedetim (*op. cit.*, p. 109 et suiv.). Sauf indication contraire, les citations suivantes sont extraites de cette référence.

[9] Issus de la lutte anticoloniale panarabe de l'Armée de libération nationale (ALN), de la relève de l'UNFP et de l'UNEM (notamment scolarisée dans le lycée nationaliste Nahda de Salé).

[10] Notamment en 1959, contre les éléments de l'ALN hostiles au roi Hassan II et prêchant la continuation de la lutte anticoloniale sur le front algérien : « La France, soucieuse de les dissuader de prêter main-forte à leurs frères algériens, met ses pilotes au service du jeune prince. » (Bennouna, *Héros sans gloire, op. cit.*, p. 36).

mobilisation collective pour l'amélioration des conditions de vie et de travail des travailleurs immigrés ; l'émergence du poids politique des Amicales dans le but de contrôler politiquement les immigrés maghrébins ; un grand désenchantement par rapport aux indépendances, d'où une désaffiliation croissante des immigrés par rapport aux institutions représentant leurs pays d'origine ; l'absence d'une organisation exprimant les besoins et les préoccupations des travailleurs immigrés pour qui la perspective du retour commence à s'éloigner.

Profils d'émigrés politiques

On ne peut pas comprendre l'engagement du MTA sur la cause palestinienne si on ne revient pas sur les conditions d'émigration de ses fondateurs. Leur émigration était anomique ou politique en ce sens qu'elle était motivée soit par des raisons politiques, notamment la répression du régime tunisien, soit par des raisons sociales, liées à des trajectoires individuelles de rupture avec l'ordre social établi. Le profil des militants du MTA est analogue à celui des pionniers de l'Étoile nord-africaine, analysé par Abdelmalek Sayad[11] à travers le concept de *jayah* (celui qui est perdu, égaré, n'est plus sur le droit chemin, etc.).

Employé de manière péjorative au sein des familles arabes, ce concept est entendu différemment par Sayad. Il vise à comprendre la position et la trajectoire politique de militants politiques en marge du reste de la population. L'engagement politique est en effet expliqué par la position de rupture vis-à-vis de l'ordre social, position délicate qui produit une sensibilité plus grande aux rapports de domination et une volonté de se libérer des contraintes sociales de l'ordre dominant. Les trajectoires des militant-e-s du MTA illustrent premièrement une rupture de l'ordre social traditionnel des sociétés du Maghreb : c'est la raison pour laquelle, par exemple, certains ouvriers ont émigré célibataires, pour ne pas dire parce qu'ils étaient des hommes célibataires (dérogeant à la règle de l'émigration des « hommes d'honneur »). Dans leurs familles ou villages, ils faisaient partie de ceux qui subissaient le plus la contrainte sociale.

Deuxièmement, rupture avec l'ordre national naissant. Les militants du MTA sont des enfants des indépendances. Certains d'entre eux ont participé activement ou modestement à l'effort de guerre de libération, notamment pour les Algériens. Mais à la fin des années 1960, ils se retrouvent en rupture de ban avec les rangs nationalistes, pour des raisons différentes en fonction des contextes politiques nationaux. Par exemple, les fondateurs tunisiens du MTA font partie des « nationalistes marxisants », et sont proches du mouvement d'extrême gauche Perspectives tunisiennes, plutôt influent dans la jeunesse tunisoise. Mais une distanciation se produit au moment de la guerre de juin 1967. Perspectives tunisiennes décide de privilégier le terrain national contre le régime destourien par rapport à la lutte du peuple palestinien, ce que n'acceptent pas certains membres du futur MTA. Ainsi, il s'agit de militants, forgés par une conscience nationale panarabe et marxisants, qui

[11] Abdelmalek Sayad, chapitre « Nationalisme et émigration », in *La Double Absence*, Paris, Seuil, 1999, p. 133-159.

se retrouvent obligés d'émigrer pour des raisons politiques ou personnelles (émigration anomique).

Ce n'est donc pas un hasard si la cause palestinienne est le premier champ de bataille sur lequel ils se retrouvent en France, en particulier après le Septembre noir (massacres de Palestiniens perpétrés par l'armée du roi Hussein de Jordanie), date de création des comités Palestine. Une partie d'entre eux ont acquis des dispositions politiques au pays d'origine (voire en France au sein de la Fédération de France du FLN), d'autres apprendront sur le tas, notamment au sein de la Gauche prolétarienne. L'attraction des militants arabes pour la GP à la fin des années 1960 et au début des années 1970 s'explique par deux facteurs : une proximité sociologique entre militants arabes et militants de la GP et la position antisioniste radicale de la GP. Le premier rend compréhensible la facilité du travail en commun avec les étudiants des comités Palestine, le second le ralliement des ouvriers politisés au côté de ces Français pas comme les autres. Contrairement aux trotskystes, la GP s'alignait totalement sur les positions de l'OLP et n'invoquait pas de « soutien critique ». Par ailleurs, le travail de terrain de la GP (tracts, marchés, etc.) a favorisé leur « bonne réputation » du point de vue des militants arabes des comités Palestine. Peu à peu, ceux-ci se transforment et comptent bien « suivre le mouvement de masse » et, en fait, tendent à donner une expression et une organisation politique à la nouvelle figure du travailleur immigré. L'occasion leur en est donnée par l'affaire Djellali Ben Ali.

Le mercredi 27 octobre 1971, Djellali Ben Ali, jeune adolescent de 15 ans et demi de nationalité algérienne, est tué d'un coup de fusil de chasse dans la tête par Daniel Pigot, chauffeur-livreur de 29 ans, au 53 rue de la Goutte d'Or (18e arrondissement de Paris). Cette affaire est significative des tensions raciales existant dans le quartier, activement soutenues par des milices d'extrême droite comme Ordre nouveau ou les Comités de défense de la République (CDR). Dans ce contexte, une mobilisation se déclenche à l'initiative des militants des comités Palestine du quartier (dont « Sélim » Najeh, Saïd et Faouzia Bouziri, Mohamed « Mokhtar » Bachiri, Majid Daboussi, etc.), le Secours rouge du 18e, des habitants du quartier et des intellectuels engagés (surtout Michel Foucault, Claude Mauriac, Gilles Deleuze, Michèle Manceaux, Jean-Claude Passeron et Jean-Paul Sartre), qui fondent le « Comité Djellali ». Le soutien des intellectuels, de l'église du quartier – en particulier l'abbé Gallimardet et le pasteur Hedrich, qui mettent à disposition du comité la Maison verte de la rue Marcadet et la salle Saint-Bruno, où est organisée la permanence du comité – et le travail de sensibilisation politique menée par les comités Palestine contribuent au grand retentissement médiatique[12] de l'affaire et à une importante mobilisation, qui atteint son paroxysme le 7 novembre avec une manifestation d'environ quatre mille personnes dans les rues de Barbès.

C'est à l'occasion de ce type de mobilisation que se nouent les relations, et parfois les conflits, entre les militants arabes, les soutiens français d'extrême gauche et issus du christianisme social et la population immigrée. Bien que l'époque des années 1968 ait été l'occasion de rencontres politiques improbables,

[12] Voir la tribune de Jean-Paul Sartre, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jean Genet et Michel Drach dans *Le Monde* du 17 novembre 1971.

voire impossibles en dehors du souffle de Mai, la confrontation de ces différents acteurs éclaircit les limites des convergences entre milieu sociaux et politiques différents. C'est dans ce cadre de conflictualité que le MTA envisage son action autour du concept d'autonomie.

Qu'est-ce que l'autonomie ?

L'investissement dans la « cause immigrée » passe par une double logique d'autonomie et d'alliance, dans un marché politique où s'échangent les ressources politiques de chacun. Pour les maoïstes, les militants arabes (étudiants et ouvriers), qui disposent d'un capital social élevé au sein de la communauté arabe, sont des « passeurs » en vue de toucher les populations maghrébines, plutôt hermétiques à leur discours politique. Les militants arabes font ainsi valoir leur connaissance de la langue arabe et du monde immigré. Pour ces derniers, une alliance avec les Français est indispensable pour avoir accès à certaines ressources dont ils sont dépourvus : financement des activités militantes, expériences en termes de mode d'action, accès aux médias, mobilisation du droit, etc. Une sorte de convergence d'intérêts s'établit pour fonder une alliance relativement solide, jusqu'à ce qu'une série d'événements la fissure.

Par ailleurs, le MTA est une innovation dans l'histoire du monde ouvrier français (c'est la première fois que des ouvriers arabes tentent de s'organiser de manière autonome) qui répond à l'exclusion de fait des immigrés du pouvoir syndical. Leurs revendications sont peu prises en compte, voire ouvertement déniées par les appareils syndicaux, d'où leur proximité avec les établis[13] maoïstes. La négation des droits des ouvriers immigrés provient tout d'abord de leur statut d'étranger, parce que leur exclusion du monde politique et syndical est entérinée par la législation, dont l'un des fondements juridiques reste la frontière entre le national et l'étranger. Mais cette exclusion est aussi due aux pratiques des appareils syndicaux, qui font preuve d'une véritable cécité face aux réalités des travailleurs immigrés. Les syndicats ne conçoivent les luttes ouvrières qu'à l'intérieur de l'enceinte de l'usine : la lutte de classe s'arrête aux portes de l'usine. Or les travailleurs arabes sont aussi concernés par les problèmes du logement et du racisme, et élargissent le domaine de la lutte de classe. L'oppression est vécue à la fois dans l'usine, au café, au foyer et dans la rue. Les syndicats ne semblent pas avoir saisi ce phénomène nouveau.

Par conséquent, l'existence même d'une organisation de travailleurs arabes subvertit radicalement à la fois l'ordre national, en ce qu'elle rompt avec le dogme de la « politesse » de l'étranger, et l'ordre syndical, qui reste sourd aux revendications spécifiques des immigrés. Par ailleurs, le mythe du retour des travailleurs arabes contribuait à ce que la priorité soit donnée à la conservation et à l'avancement des droits et libertés des ouvriers nationaux, menacés par les attaques patronales. L'organisation des travailleurs arabes en France peut alors

[13] L'« établissement » est le choix de certains militants d'extrême gauche issus des classes moyennes et bourgeoises de devenir ouvrier dans une logique d'agitation politique dans les usines. Voir le témoignage de Robert Linhart, *L'Établi*, Paris, Éditions de Minuit, 1978.

s'interpréter comme un des premiers signes les plus manifestes ou visibles de la volonté d'installation sur le territoire français de l'immigration arabe, donc une des premières fissures au mythe du retour et de l'ordre de l'émigration.

De plus, l'existence du MTA rend compte des failles du contrôle de l'immigration par les représentations consulaires des pays d'origine. En effet, le pouvoir des amicales est directement contesté, bouleversant les rapports entre population immigrée et États d'origine. Elle entraîne une remise en cause radicale des logiques strictement étatiques de gestion de l'immigration. Les travailleurs arabes ne sont plus « monnayés » entre États, mais prennent directement la parole pour revendiquer leur autonomie face à toutes ces institutions qui tentent de les encadrer : État français, syndicats français, États arabes et partis politiques arabes.

La question de l'autonomie était aussi centrale pour les comités Palestine. Mais, au congrès fondateur du MTA (juin 1972), les militants arabes ont considéré qu'ils ne l'étaient pas suffisamment et qu'ils étaient contrôlés par des intellectuels français. Dans les textes politiques des comités Palestine, comme pour le MTA, le terme « autonomie » est rarement défini de manière précise. Il existe une sorte d'accord implicite sur sa définition, mais qui reste néanmoins floue pour les personnes extérieures. Il est donc nécessaire de clarifier cette notion pour saisir tous les enjeux qui gravitent autour, puisque l'autonomie est une revendication en tant que telle des militants arabes. Elle est censée être la solution à leurs problèmes mais, justement, à quels problèmes est-elle censée apporter une solution ?

Les témoignages des expériences de lutte des travailleurs arabes pendant le congrès fondateur du MTA affirment que l'absence d'autonomie nuit au succès des grèves d'usine. L'enjeu réside dans la question de la prise de décision, du contrôle politique, et du pouvoir des ouvriers arabes. Il s'agit alors d'une demande d'*autonomie politique et organisationnelle*, qui se rapproche du principe d'autodétermination. Les décisions doivent être prises par les premiers concernés, et les travailleurs arabes du MTA ont trop expérimenté l'accaparement du pouvoir par les centrales syndicales. Le problème se pose particulièrement dans les usines composées d'une écrasante majorité d'OS maghrébins, ce qui est le cas pour la quasi-totalité des ouvriers rassemblés au congrès. L'autonomie politique ne signifie pas séparatisme politique aux yeux des militants du MTA. Il ne s'agit pas de mettre un terme à l'existence des comités de lutte d'atelier, dans lesquels on retrouve des ouvriers français et d'autres nationalités, mais de dégager un espace politique d'expression des aspirations des travailleurs arabes en vue de la satisfaction de leurs revendications, qui ont trait à la carte de travail, à la carte de séjour, aux conditions d'embauche, etc. Autrement dit, les travailleurs arabes auront d'autant plus de poids politique qu'ils sont auto-organisés pour faire avancer leurs propres problèmes, non pris en compte par les syndicats français. Ainsi, la revendication d'autonomie politique et organisationnelle n'est que la résultante de l'exclusion politique et syndicale des immigrés engendrée par le droit social français et par les pratiques des appareils syndicaux. Si ces derniers avaient répondu aux attentes des travailleurs arabes, nul doute qu'ils se

seraient complètement intégrés dans le cadre syndical, ce qui a d'ailleurs été le cas à quelques reprises.

Cette situation ressemble beaucoup à celle des années 1920-1930, comme le souligne Sayad sur les discours et pratiques politiques de l'époque, et notamment sur les liens entre communisme et nationalisme. Les personnages politiques des années 1920 ont le plus souvent conclu à l'irréductibilité des deux, sans penser leur possible complémentarité. Plus profondément, nationalisme et communisme sont les grilles de lecture et les modes d'action contre deux formes de domination : le colonialisme et le capitalisme. Or, comme le souligne Sayad, « malin qui pourra départager, dans la conjonction que réalise l'immigration des colonisés entre le fait colonial (et le nationalisme qui en est le produit et la riposte) et la dimension sociale de la condition ouvrière dont les travailleurs immigrés sont une des composantes nouvelles[14] ». Ce qui est en jeu pour les syndicats et les partis politiques de gauche, des années 1920-1930 jusqu'aux années 1970, est la capacité pour le mouvement ouvrier à intégrer dans son discours et ses pratiques politiques la dimension coloniale et la domination de l'impérialisme culturel. Or, force est de constater que ni le PCF vis-à-vis de l'Étoile, ni la gauche post-Mai 68 (sauf quelques militants d'extrême gauche) vis-à-vis du MTA, n'ont su saisir l'émergence de la figure du travailleur immigré. L'apparition du MTA peut être interprétée comme la conséquence de l'incapacité à considérer une nouvelle donne dans la composition de la « classe ouvrière », et surtout de se rendre compte qu'il s'agit d'une immigration postcoloniale.

Le deuxième aspect de l'autonomie est d'ordre *culturel*. Face à l'idéologie de l'intégration-assimilation, les travailleurs arabes demandent l'autonomie culturelle. Certaines des revendications apparues durant les années 1970 et 1971, comme l'organisation de la fête de l'Aïd El Kebir et l'apprentissage de l'arabe, peuvent paraître anodines, mais elles subvertissent radicalement la conception étatique de l'immigration, naturellement disposée à s'intégrer à la communauté nationale. Du point de vue de l'État, si l'étranger compte s'installer sur le territoire français, il est sommé de s'intégrer à la culture de la communauté majoritaire, partant du principe que l'homogénéité culturelle est nécessaire à la cohésion sociale. Affirmer des revendications culturelles et résister à l'injonction à l'intégration remet largement en cause ce qui est appelé le « modèle d'intégration à la française ». Pour les militants du MTA, l'appartenance à la nation arabe est perçue comme un moyen d'unification culturelle allant de pair avec l'unité politique. Pour obtenir celle-ci, il faut faire face aux menaces d'« extinction culturelle » par l'enseignement de la langue arabe et de l'histoire du monde arabe. L'enjeu politique et social est alors celui de la capacité des immigrés à s'auto-définir culturellement, cette capacité étant largement compromise par la puissance de l'injonction à l'intégration. L'autonomie culturelle est aussi un refus radical des catégorisations étatiques pour lesquelles l'immigré est synonyme de travailleur. En accolant l'adjectif « arabe », c'est toute la conception de la politique de l'immigration,

[14] Abdelmalek Sayad, *La Double Absence, op. cit.*, p. 144.

conçue comme une froide gestion de flux migratoires fondée sur les nationalités, qui est remise en cause. Cependant, l'autonomie culturelle ne signifie pas séparatisme communautaire, à la manière du phénomène de Nation Of Islam tel qu'il s'est développé à la même période aux États-Unis.

Le troisième aspect majeur de l'autonomie des travailleurs arabes en France est le *problème du double isolement politique et social.* Comme pour l'Étoile nord-africaine, les militants des comités Palestine ont tenté de l'éviter en bénéficiant des solidarités de fait au sein de l'immigration maghrébine en France, et en s'appuyant sur une organisation d'une autre nature, en l'occurrence la GP. Mais les expériences négatives au sein des comités Palestine révèlent que les solidarités de fait ne sont pas évidentes, et qu'elles étaient fortement compromises par les pressions des amicales. Pour permettre l'autonomie, les militants du MTA se retrouvent devant le défi de rompre l'isolement vis-à-vis de l'immigration maghrébine et de créer un sentiment d'appartenance à la nation arabe par le biais d'une organisation institutionnalisant les liens culturels au sein des « masses arabes ».

De l'autre côté, l'isolement politique avec les organisations françaises est clair, d'autant plus que la GP est en phase de désintégration. Il est donc difficile de s'appuyer sur elle pour créer un mouvement autonome. Mais l'isolement n'est pas total, du fait des appuis politiques de certains gépistes français avec qui les militants arabes entretiennent des relations privilégiées, et des réseaux chrétiens progressistes, qui vont jouer un rôle fondamental dans le soutien au mouvement des sans-papiers. Finalement, l'éclatement de la GP va jouer un rôle dans l'autonomisation du MTA. Si le MTA entre dans la voie de l'autonomie politique, c'est aussi parce que la force d'attraction de la GP a fortement diminué, notamment suite aux antagonismes que provoqua la mort des athlètes israéliens aux Jeux olympiques de Munich, en septembre 1972[15].

Répression

La concrétisation de la revendication d'autonomie est symbolisée par la fameuse grève « générale » contre le racisme de septembre 1973[16]. Pour la première fois de l'histoire du mouvement ouvrier en France, des travailleurs arabes appellent à une grève pour dénoncer des crimes perpétrés en dehors de l'usine. L'objectif est de mettre en lumière la vulnérabilité[17] de l'économie française vis-à-vis

[15] Le bureau politique de la GP a condamné la prise d'otages, alors que la majorité du MTA soutenait les Palestiniens.

[16] Pour plus de détails sur l'histoire de la grève, voir Abdellali Hajjat, « La MTA et la grève « générale » contre le racisme », in *Plein Droit*, n° 67, décembre 2005.

[17] Les « grèves » menées par les Latinos aux États-Unis en avril 2006 relèvent de la même logique : en désertant les lieux de travail et de consommation, ils ont montré que le pays avait besoin d'eux, ce qui rend d'autant plus légitime la régularisation de plusieurs millions de sans-papiers. Voir Mathieu Bonzom et Sébastien Chauvin, « Les sans-papiers dans les rues étatsuniennes. Retour sur le mouvement immigré du printemps 2006 », in *La Vie des idées*, n° 19, février 2007, p. 67-79 ; Bill Ong Hing et Kevin R. Johnson, « The Immigrant Rights Marches of 2006 and the Prospects for a New Civil Rights Movement », in *Harvard Civil Rights-Civil Liberties Law Review*, Vol. 42, 2007.

de son immigration, argument de poids pour dénoncer les crimes racistes. Déclenché dans la région marseillaise, ce mouvement essaime dans toute la France, avec des succès divers selon les usines et les localités, et il est l'occasion de mesurer l'ampleur du dispositif de répression de l'expression autonome des travailleurs arabes, en particulier dans la région parisienne. Alors qu'à la même époque, le Black Panther Party (BPP) et l'American Indian Movement (AIM) subissent la répression féroce du FBI[18], les mouvements dissidents en France sont étroitement surveillés et infiltrés. Sans qu'il y ait commune mesure avec la violence du FBI contre le BPP et l'AIM (dont les dirigeants sont assassinés ou emprisonnés) qui relève de l'ordre de la stratégie d'élimination, la stratégie des autorités françaises est celle de l'*endiguement de la contestation* par l'expulsion ou de l'emprisonnement des dirigeants du MTA, la neutralisation de leur capacité de mobilisation et, à plus long terme, l'intégration dans le giron de l'État.

La grève contre le racisme de septembre 1973 à Paris, qui a un succès quantitativement relatif mais symboliquement énorme (faible mobilisation globale, mais retentissement considérable dans certaines usines ou quartiers), est un bon exemple de la stratégie d'endiguement. Les Renseignements généraux (RG) et la préfecture de police de Paris sont très au courant des moindres mouvements et même du contenu des réunions de préparation de la grève, et une institution, créée dans le cadre de la lutte contre la « subversion nationaliste » des indépendantistes algériens, est mobilisée : les Services d'assistance technique[19] (SAT). Les SAT, dirigés par d'anciens militaires de l'armée d'Afrique, signifiaient la collusion entre administration et contrôle politique. Pour obtenir des documents administratifs et circuler, les « Français musulmans d'Algérie » devaient passer par ces services, qui collectaient des informations sur les agents subversifs potentiels. Après 1962, les SAT ne sont pas dissous et leurs agents continuent leur travail d'encadrement social (et politique) de l'immigration postcoloniale, en particulier africaine et nord-africaine. Ils reconvertissent leur savoir-faire et leur connaissance des milieux immigrés dans le cadre d'une administration qui a toujours besoin de leurs services.

C'est ainsi que les SAT mobilisent leurs agents pour endiguer la grève générale du MTA. Le directeur du SAT parisien et d'autres agents rencontrent le président de l'Amicale des Algériens en Europe, les notables arabes locaux (de Belleville et de Barbès), des responsables associatifs ou de centres sociaux, des gérants de foyer pour travailleurs immigrés, etc., en leur demandant expressément de convaincre la population arabe de ne pas participer à la grève. Suite au rassemblement devant la mosquée de Paris le 14 septembre, le recteur de la mosquée, Si Hamza Boubeker, envoie une lettre à la préfecture pour se désolidariser de l'action du MTA et prête allégeance à la République. L'institution religieuse veut ainsi jouer son rôle de « pacification » des populations musulmanes.

[18] Voir Ward Churchill et Jim Vander Wall, *Agents of Repression : The FBI's Secret Wars Against Domestic Dissent*, Boston, South End Press, 1988.

[19] Voir Jim House, « Répression, surveillance et encadrement des migrations coloniales : une décolonisation difficile (1956-1967) », in *Bulletin de l'IHTP*, n° 83, juin 2004.

Les raisons d'une dissolution de fait

Le MTA a donc dû faire face à de multiples obstacles qui ont grandement compliqué sa tâche, et contribué à sa dissolution de fait en 1976. Une alliance objective, et parfois explicite (comme les archives le montrent) s'est constituée entre les amicales (marocaine, algérienne et tunisienne), les syndicats (à l'exclusion de certains secteurs de la CFDT), les institutions religieuses musulmanes et le ministère de l'Intérieur, pour réduire la zone d'influence du MTA sur l'immigration arabe. Elle s'articule avec une politique d'emprisonnement et une tentative d'expulsion des militants les plus actifs : Hamza et Saïd Bouziri, Vascan Dadayan, Maurice Courbage, etc. L'arrivée au ministère de l'Intérieur de Poniatowski en 1974 va accélérer le phénomène puisque, suite à une grève de sans-papiers menée par des militants dans le Sud de la France, le MTA est quasiment décapité dans cette partie du pays.

L'autre facteur de la dissolution est lié à l'autonomisation de la troupe de théâtre Assifa vis-à-vis du MTA. Depuis 1973, une partie des militants se sont investis dans ce nouvel « outil de propagande », selon les termes de l'époque, supposé porter d'une nouvelle manière le discours politique du MTA. Or, Assifa pose la question fondamentale de la relation entre l'art et l'organisation politique, et le MTA était divisé entre les partisans de la tutelle de l'outil artistique au service de l'organisation politique et les défenseurs de l'autonomie de la troupe. Les champs politique et artistique n'obéissent pas aux mêmes règles de fonctionnement, décalage qui produit un affaiblissement du MTA. La troupe Assifa se professionnalise peu à peu, pour devenir quasiment indépendante du MTA, ce qui provoque une crise interne du MTA parisien.

À la fin des années 1970, l'accentuation de la répression politique, le déclin de l'extrême gauche et la disparition de l'espoir de la révolution arabe installent une situation politique extrêmement difficile pour les militants. Cette fermeture des opportunités politiques débouche sur la reconversion des militants du MTA dans la promotion de la culture immigrée (certains fondent la revue *Sans Frontière* en 1979, d'autres Radio Beur à Paris et Radio Gazelle à Marseille), dans l'investissement dans les associations « universalistes » de défense des droits de l'homme (Ligue des droits de l'homme), dans le travail social et dans le désengagement politique. N'occupant plus le front de la contestation, certains s'intègrent dans les structures de l'État qui, depuis le septennat de Giscard d'Estaing, crée des structures d'encadrement de l'immigration (comme l'Agence pour le développement des relations interculturelles) ou redonne un second souffle à celles déjà existantes (comme le Fonds d'action sociale). La capacité d'intégration de la contestation par l'État rend ainsi difficile la transmission de l'héritage du MTA à la génération des Marches pour l'égalité, qui se croit orpheline d'une histoire de contestation.

VI

MOUVEMENTS ET INITIATIVES DES FEMMES DES ANNÉES 1970 AU MILIEU DES ANNÉES 1980

Claudie Lesselier[1]

Des femmes ont participé aux luttes de l'immigration dans une période antérieure, notamment dans le cadre des mouvements anticoloniaux, mais c'est à partir du milieu des années 1970 que, dans les immigrations du Maghreb et d'Afrique subsaharienne, des femmes s'organisent et prennent des initiatives dans une perspective d'émancipation et de façon autonome. Elles sont inspirées à la fois par les luttes sociales et politiques de leurs pays d'origine après les indépendances et, en France, par les mouvements de l'immigration et l'essor du féminisme. Leur positionnement est donc complexe et ces mouvements de femmes, même lorsqu'ils revendiquent leur autonomie, se trouvent en interaction étroite avec d'autres acteurs du champ social et politique. Ces militantes se définissent d'ailleurs très souvent comme des passerelles entre différents mouvements, entre différents espaces, construisant et valorisant une identité plurielle.

La référence à l'immigration recouvre en outre des situations et des parcours diversifiés : les actrices de ces mouvements peuvent être des étudiantes ou de jeunes intellectuelles dont le séjour en France est plus ou moins durable, des exilées politiques, des filles de familles immigrées nées ou arrivées très jeunes en France ou bien des femmes ayant immigré pour des motifs professionnels ou familiaux.

À l'heure actuelle, la connaissance de ces mouvements est encore lacunaire et il serait indispensable que celles qui y ont participé rassemblent leurs archives et retracent leur histoire afin que ces initiatives et ces engagements soient mis en pleine lumière et cette expérience davantage transmise.

[1] Historienne.

En effet, les témoignages et les entretiens sont une source privilégiée qui permet d'appréhender les trajectoires personnelles, les réseaux de sociabilité militante et leur évolution dans le temps, les échanges interpersonnels et les débats qui ne laissent guère de traces écrites.

Néanmoins, des sources matérielles existent aussi : les publications de ces mouvements (bulletins, tracts), les productions iconographiques (les affiches se prêtent à une analyse des symboles et des formes d'autoreprésentation), les photographies, notamment de manifestations dans l'espace public, qui révèlent toute une réalité humaine, visages, gestes, attitudes, et bien sûr les mots d'ordre sur les pancartes ou les banderoles. Dans la presse militante féministe ou de l'immigration, on trouve aussi des traces de ces activités, du communiqué annonçant une réunion à des articles plus approfondis, et la grande presse relate parfois certains évènements. Compte tenu des limites de la documentation et des recherches qui restent à faire, on peut tout de même présenter un premier repérage sur une période courte mais riche en initiatives à maints égards pionnières, allant du milieu des années 1970 au milieu des années 1980. Sans négliger les effets des transformations du contexte politique en 1981, on doit restituer aussi la continuité d'une période charnière où s'affirment des thèmes et des méthodes de pensée et d'action novateurs ainsi qu'une génération militante actrice de profonds changements.

À la recherche de l'autonomie : les premiers groupes de femmes

Les premiers groupes de femmes qui conquièrent une certaine visibilité se manifestent d'abord au sein d'un milieu politisé et intellectuel, principalement dans la région parisienne. Des femmes militent dans les partis, syndicats étudiants ou associations de travailleurs qui s'organisent dans l'exil ou l'immigration, et parmi les étudiants étrangers. Certaines commencent à se regrouper entre femmes, par exemple des militantes de l'Union nationale des étudiants marocains forment en 1972 une Association des femmes marocaines, et des militantes de l'Association des étudiants sénégalais une commission femmes à la fin des années 1970.

Le Mouvement de libération des femmes, en faisant émerger les femmes comme sujets politiques, en promouvant une parole à la première personne et en valorisant la solidarité internationale des femmes, suscite dans ce milieu des questionnements, des controverses et incite ces femmes à rechercher leurs propres dynamiques d'émancipation. Plusieurs groupes se forment, se dotant d'une plateforme, de publications, organisant des réunions internes et publiques, des fêtes : la Coordination des femmes noires et le Mouvement des femmes noires (qui réunissent des femmes africaines et antillaises) en 1976, le Groupe femmes algériennes (GFA) en 1977 ou le Groupe femmes marocaines en 1979. En 1981, ces deux groupes, rejoints par des femmes tunisiennes, créent une Coordination des femmes maghrébines, puis l'Association des femmes maghrébines Les Yeux ouverts en 1983. Ces groupes peuvent trouver dans les initiatives du mouvement des femmes des espaces où interagir

avec d'autres et se rendre visible, comme les manifestations de rue, à l'instar de celles du 8 mars, les meetings de solidarité ou les réunions-débats de toute sorte. Des maisons d'édition ou des collections féministes publient des livres de femmes, comme en 1978 celui d'Awa Thiam, alors étudiante en France et militante du Mouvement des femmes noires, *La Parole aux négresses*, et par la suite des livres sur les femmes dans le monde arabe[2].

Tout en participant à de nombreuses initiatives unitaires, féministes ou de gauche, et engagées pour beaucoup dans un « double militantisme », ces femmes tiennent à affirmer leur autonomie, conscientes qu'elles doivent analyser par elles-mêmes les spécificités de leur situation, définir et porter leurs propres revendications, penser de manière nouvelle l'articulation entre les luttes des femmes et les autres luttes sociales et politiques. « Nous voulions définir nos priorités en tant que femmes, alors que ce sont les hommes qui définissent les priorités. L'expérience des mouvements de libération nationale a montré que si on pense en terme de priorité, nos luttes de femmes passent toujours à la trappe » se souvient Touria Mahjoubi, l'une des fondatrices de l'Association des femmes marocaines en 1972 puis de l'Association des femmes arabes immigrées en France en 1982. Esther, exilée camerounaise, écrit : « être femme et africaine c'est le lieu de convergence de toutes les oppressions, celle des régimes dictatoriaux comme celles de l'impérialisme, celles de la civilisation occidentale comme celles de la civilisation africaine. Dans ces conditions, le mouvement autonome des femmes n'est ni un leurre ni un luxe, c'est une nécessité vitale[3]. »

Ce refus de subordonner la libération des femmes aux paradigmes dominants de la lutte des classes ou des luttes nationales, anticoloniales ou contre l'impérialisme suscite, comme c'est partout le cas à l'époque, des controverses. Ainsi, lors de la première « journée des femmes noires » organisée par la Coordination des femmes noires le 29 octobre 1977, cette volonté de lutter pour la libération des femmes, contre l'excision ou la polygamie, en contestant le discours légitimant des oppressions au nom de spécificités culturelles, a suscité de vives critiques de la part des militants hommes venus nombreux à ce meeting[4]. Pourtant, pour ce mouvement, la libération des femmes et la lutte contre la domination raciste ou néocoloniale participent d'une même exigence, que les femmes soient des sujets et non plus des objets : « Nous ne sommes pas à exploiter, consommer, polygamiser, prostituer, ethnologiser, coloniser[5]. » Mais c'est aussi vis-à-vis du mouvement féministe dans son ensemble que ces femmes doivent s'affirmer, et on trouve aussi trace de leurs critiques envers des solidarités insuffisantes ou ambiguës, non dénuées de paternalisme et d'un « regard voyeur, infantilisant, condescendant[6] ».

[2] Aux éditions Denoël Gonthier. Nawal el Sadawi et Fatima Mernissi sont publiées aux Éditions des Femmes et aux Éditions Tierce en 1983.

[3] *Histoire d'elles*, n° 3, février-mars 1978, « Nous sommes ici en exil. »

[4] *Libération*, 2 novembre 1977.

[5] Manifestation du 8 mars 1980. Voir aussi Coordination des femmes noires, brochure (sans titre), 38 p., juillet 1978.

[6] Esther, « L'abolition de l'esclavage, c'était quand déjà ? », in *Histoire d'elles*, n° 6, juin-juillet 1978, p. 19.

Si on peut remarquer, comme je l'indiquerai plus loin, un engagement contre les politiques françaises d'immigration et un début d'interaction avec les femmes de l'immigration économique et familiale, c'est cependant principalement de la situation et des luttes dans leur pays d'origine que ces groupes se préoccupent. Le Groupe femmes algériennes se définit comme un « groupe de femmes dans l'émigration » luttant pour les droits des femmes et les droits démocratiques en Algérie, en relation avec les premiers regroupements de femmes travailleuses et universitaires qui commencent à s'organiser en Algérie[7]. Leurs écrits analysent la situation des femmes en Algérie, contestent les projets de code de la famille, les violences et discriminations sexistes, le parti unique et l'encadrement des femmes par l'UNFA (Union nationale des femmes algériennes). Elles soulignent que les femmes algériennes se sont engagées dans la guerre de libération nationale, mais que leurs aspirations ont été ensuite réprimées par le pouvoir. Le 1er juillet 1978, le GFA organise une manifestation dans la rue pour revendiquer « les droits fondamentaux des femmes algériennes » et protester contre l'enlèvement à l'étranger d'une femme algérienne par sa famille hostile à son choix de couple mixte. Il s'agit là de la première manifestation de rue organisée en toute autonomie par des femmes de l'immigration.

Le Groupe femmes marocaines, quant à lui, est engagé dans la lutte contre la répression au Maroc et le soutien aux prisonnières politiques après la mort suite à une grève de la faim de Saida Menebhi, en 1978[8]. Mais il fait aussi une analyse critique de la condition sociale et juridique des femmes dans ce pays et revendique un « code de la famille civil et laïc ». L'engagement pour les droits des femmes au Maghreb se prolonge dans des initiatives conjointes entre femmes algériennes et marocaines, par exemple, en mars 1982, par la création d'un forum et d'une fête « pour la libération des femmes maghrébines », et dans le collectif des femmes maghrébines Les Yeux ouverts qui travaille sur les codes de statut personnel et sur les femmes de l'immigration[9].

Femmes immigrées : sortir de l'ombre ?

Ces mouvements politisés et minoritaires n'ont pas une grande influence sur la majorité des femmes, qui, à cette époque, dans les luttes de l'immigration, n'ont guère pu s'affirmer comme actrices collectives. Il est vrai qu'elles sont moins nombreuses que les hommes (selon les recensements de la population, les femmes forment 30,3 % des étrangers ayant la nationalité d'un pays d'Afrique en 1975, 38,1 % en 1982, cette proportion étant plus réduite si on

[7] *Algériennes en lutte*, n° 1 , janvier 1978, n° 2, décembre 1978. La charte du groupe est reproduite dans le numéro de la revue *Sou'al*, n° 4, novembre 1983, in « Les femmes dans le monde arabe », avec des documents sur les débuts du mouvement des femmes en Algérie. Voir aussi *Les Cahiers du Féminisme*, n° 10, juin-septembre 1979.

[8] Groupe femmes marocaines, *Saida les femmes marocaines luttent*, 26 p., novembre 1980.

[9] *Les Yeux Ouverts*, n° 0, « spécial immigration » ; n° 1, « spécial code de la famille. Algérie, Maroc, Tunisie », 1984.

ne considère que la population adulte[10]), qu'elles sont le plus souvent écartées de l'espace public et ont à surmonter de nombreux obstacles pour agir et s'organiser. Le nombre des femmes s'accroît néanmoins considérablement, et est multiplié par 1,7 entre 1975 et 1982. Cette marginalisation est tout autant l'effet d'une représentation – partagée par les militant-e-s des organisations politiques françaises ou des associations de solidarité – qui valorise la figure masculine du « travailleur immigré ». En fait, au début des années 1970, les femmes qui sont le plus en contact avec les femmes de l'immigration sont celles qui travaillent, bénévolement ou professionnellement, dans les services sociaux, la formation ou les associations qui ouvrent des cours d'alphabétisation pour les femmes, comme l'Association pour la promotion des femmes immigrées à Marseille[11]. Si ces milieux reproduisent souvent une vision traditionnelle du rôle des femmes, il arrive que, à travers ces activités sociales, des femmes puissent se regrouper et s'autonomiser. Ainsi, en 1980, se crée l'Association des femmes du Franc-Moisin à Saint-Denis à la suite d'une formation organisée par le GRETA[12], et à Grenoble, le groupe « Parfum de la terre », impulsé par une animatrice d'origine tunisienne créer un centre social autour de l'écriture d'un livre de contes[13].

Une autre dynamique, qui se prolongera elle aussi dans les années suivantes, provient de jeunes filles de familles immigrées, Algériennes surtout, nées ou arrivées très jeunes en France, et qui font partie de cette génération de jeunes qui aspire à l'égalité, combat les violences racistes, s'exprime grâce à la musique et au théâtre. Ainsi, des jeunes femmes créent le groupe de musique Djurdjura en 1978[14], et d'autres, à Aubervilliers, sont à l'initiative de la troupe de théâtre La Kahina en 1976[15]. Leurs pièces – *Pour que les larmes de nos mères deviennent une légende* et *La Famille Bendjelloul en France depuis 25 ans* – mettent en scène la vie quotidienne, les relations familiales et la mémoire des femmes de l'immigration. « J'ai fait venir ce groupe de théâtre des jeunes d'Aubervilliers à la MJC de Levallois pour deux représentations de *La Famille Bendjelloul*, qui ont été suivies de débats passionnants », se souvient Samia Messaoudi, alors étudiante et animatrice. « Cette pièce nous ressemblait, une famille, une éducation traditionnelle, des frères et des sœurs, une fille révoltée, on retrouvait ce qu'on avait vécu, cela libérait la parole[16]. » Des initiatives du même type ont

[10] Parmi les personnes de plus de 25 ans, la proportion des femmes est de 28,3 % en 1982. À cette époque, il s'agit surtout de femmes ayant la nationalité d'un pays du Maghreb, les Africaines subsahariennes étant encore peu nombreuses : en 1982, les unes sont 545 000 et les autres 55 000. Ensemble, elles représentent 38,1 % de l'ensemble des femmes étrangères.

[11] *Migrants formation*, n° 14-15, mars 1976, et n° 32-33, 1979, « Les femmes immigrées et la formation ». Voir aussi le témoignage d'une responsable du FAS : Anne Golub, « Un itinéraire, propos recueillis par Jules Falquet », in *Cahiers du CEDREF*, n° 8-9, 2000, p. 355-376.

[12] Voir Blandine Veith, « Les associations locales de femmes étrangères », in *Migrations Société*, septembre-octobre 2000, vol. 12, n° 72.

[13] *Le Monde*, 24 août 1980.

[14] Djura, *Le Voile du silence*, Paris, Édition Michel Lafon, 1990.

[15] Présentation du groupe par Saliha Amara dans *Migrants formation*, n° 32-33, mars 1979.

[16] Entretien avec Samia Messaoudi.

lieu à Nanterre, à Martigues et à Valence avec les jeunes filles de la Rose des sables qui s'organisent en 1980 avec l'appui de l'ASTI[17] (Association de soutien des travailleurs immigrés).

Des militantes issues des mouvements politiques et des associations étudiantes prennent contact avec les femmes, comme celles de l'Association des étudiants sénégalais, qui créent une commission femmes et vont à la rencontre des femmes dans le 18e arrondissement de Paris. D'abord venues pour propager leurs idées politiques, elles prennent conscience de leurs problèmes et de leurs besoins : « Il a fallu qu'on redimensionne nos priorités, la priorité c'était que ces femmes puissent communiquer, qu'elles aient un espace pour parler de leurs problèmes [...] apprendre le français, s'orienter, le suivi des enfants à l'école[18]. » Elles fondent l'Association des femmes immigrées sénégalaises en 1981, qui s'investit notamment dans une action d'alphabétisation, avant de devenir l'ASFI (Association de solidarité des femmes immigrées). Des liens se créent aussi dans le cadre des initiatives contre les politiques et les lois françaises vis-à-vis de l'immigration et contre les expulsions et les refoulements[19]. Le 23 juin 1979, la « journée femmes immigrées » organisée à Paris, à laquelle participent les groupes de femmes maghrébines, africaines, mais aussi latino-américaines, portugaises, espagnoles, et la troupe La Kahina témoigne de ces convergences.

L'essor des mouvements de femmes

La victoire de la gauche en mai juin 1981 ouvre des perspectives nouvelles pour l'action politique, et les années qui suivent sont marquées par des mobilisations contre les violences racistes, pour les droits des étrangers, ainsi que par les mouvements de la jeunesse issue de l'immigration. Les femmes jouent un rôle important dans toutes ces initiatives. Elles participent à la Marche pour l'égalité et contre le racisme[20] (1983) et à celle de Convergence 84, sont parmi celles et ceux qui accueillent les marcheurs et marcheuses, fondent des radios libres et des associations de « jeunes issus de l'immigration ». « Les femmes étaient nombreuses, joyeuses, dans les manifestations elles dansaient, elles chantaient... C'était très fort, très poignant, les manifestations avec les femmes[21]. » Les femmes sont particulièrement mobilisées contre les violences racistes, et cet engagement, considéré comme légitime par leur famille et leur entourage, leur permet en outre de s'affirmer dans l'espace public, de conquérir davantage de liberté. Ainsi, à Marseille, l'Association des femmes maghrébines

[17] Deux pièces de ces groupes de jeunes femmes sont reproduites dans Cherif Cheikh et Ahsène Zehraoui, *Le Théâtre beur*, Paris, Arcantère, 1984.

[18] Entretien avec Khady Sackho.

[19] On peut relever la grève de la faim de Latifa Smihi en 1978 contre l'expulsion de son mari (il s'agit de militants marocains en exil), la participation de femmes mauriciennes à une grève de la faim et un mouvement contre l'expulsion d'une femme algérienne à Marseille en 1980.

[20] Voir le chapitre d'Ahmed Boubeker dans ce livre, p. 179.

[21] Entretien avec Samia Messaoudi.

en action organise un Forum justice contre les crimes racistes en novembre 1983. Des mères de jeunes hommes victimes de ces crimes constituent une association qui manifeste devant le ministère de la Justice contre l'impunité des meurtriers (21 mars et 27 octobre 1984)[22].

Le début des années 1980 est aussi un moment fort pour les actions en faveur des droits des femmes de l'immigration, devenues beaucoup plus visibles dans la diversité de leurs parcours : celles qui viennent dans le cadre du regroupement familial, donc statutairement en situation de dépendance, mais aspirent à davantage de droits et de place dans la famille et la société, celles qui sont sans-papiers ou en situation précaire du fait de la restriction de l'admission au séjour depuis 1974, entrées hors regroupement familial, domestiques sans contrat[23], célibataires, divorcées... Dans le cadre de la lutte pour la régularisation des sans-papiers se forme en 1982 un Collectif de soutien aux femmes sans papiers[24] qui devient l'année suivante le Collectif femmes immigrées (CFI) et réunit des jeunes femmes de l'immigration, des militantes latino-américaines, maghrébines et africaines, ou encore des militantes d'associations françaises de solidarité. Certaines de ces associations de solidarité ont en effet davantage intégré les problématiques des droits des femmes et ont pu soutenir des initiatives ou organiser des rencontres de femmes immigrées[25]. Le CFI s'engage dans les luttes sur le regroupement familial et revendique pour les femmes « un statut autonome, indépendant du père et du mari[26] ». Lors de l'arrivée de Convergence 84 à Paris le 1er décembre, il est à l'initiative d'un cortège femmes « contre le racisme et le sexisme », avec le Collectif féministe contre le racisme, l'Association des femmes arabes immigrées, le Collectif des femmes maghrébines Les Yeux ouverts.

Entre 1981 et 1986, un volume publié par le journal *Sans Frontière*[27] et d'autres sources permettent d'identifier environ cinquante groupes ou associations de femmes (ou dans lesquelles les femmes jouent un rôle central) dans l'ensemble de la France, dont une quinzaine se réfèrent à une identité maghrébine ou africaine, et une trentaine à l'immigration, sans autre précision, ou se présentent comme un groupe à l'échelle d'un quartier populaire ou d'une cité.

[22] Bulletin de l'Agence IM'média, mai juin 1984. Vidéo de Samir et Mogniss Abdallah, *Les Folles de la place Vendôme*, 1984.

[23] Des femmes marocaines en particulier, dont certaines participent à une manifestation pour la régularisation des sans-papiers sous le mot d'ordre « avec ou sans contrat, nos papiers on les aura » (12 décembre 1981).

[24] Collectif femmes sans papiers, *Rapport du Collectif de soutien aux femmes sans papiers. Témoignages. Documents*, 12 p., juin 1982.

[25] *Cimade information*, n° 2, février 1984 : Compte rendu de la rencontre nationale femmes immigrées du 11 et 12 juin 1983 à Strasbourg. FASTI, *Première rencontre nationale de femmes*, Melun, septembre 1982, 20 p.

[26] Collectif femmes immigrées, *Droit de vivre en famille... pour qui ?*, octobre 1984, 34 p. Voir aussi *Les Cahiers du Féminisme*, n° 26, automne 1983, dossier « femmes immigrées » (plateforme du CFI et un interview de militantes de l'AFAIF). Le CFI exista jusqu'en 1989.

[27] « Femmes : portraits et guide », in *Sans Frontière*, numéro spécial 90-91, 1985, 160 p.

En prenant l'exemple de l'Île-de-France et de sa périphérie, on peut repérer différents types de groupes et observer quelles sont les dynamiques à l'œuvre dans leur création et leur évolution. Les uns, d'un côté, se réfèrent à une origine nationale commune ou à un ensemble géographique plus vaste reconnu comme facteur possible d'unité. Ce sont des groupes de femmes maghrébines comme Expressions maghrébines au féminin (1985-1992), fondé par des jeunes femmes qui se sont retrouvées dans les initiatives parisiennes autour de la Marche de 1983, l'Association des femmes arabes immigrées, créée en 1982 sous l'impulsion de femmes de l'ATMF (Association des travailleurs maghrébins de France) qui animaient une émission de radio libre à Gennevilliers. Les Nanas Beurs (1985-2002) se définissent comme un groupe partie prenante à la fois du « mouvement beur » et du mouvement féministe, et animé par une volonté d'agir avec les femmes et les jeunes filles de l'immigration au plus près des problèmes concrets et spécifiques qu'elles rencontrent.

D'un autre coté, on trouve également des groupes de femmes africaines comme le CERFA (Centre d'échanges et de rencontres des femmes africaines, 1983-1986), issu de la commission femmes de la FETRANI (Fédération des travailleurs d'Afrique noire immigrés), et dont les militantes créent ensuite des associations locales de femmes africaines dans la banlieue parisienne, ou le Mouvement de défense de la femme noire (1981-1994), qui s'attache à lutter à la fois contre le racisme et le sexisme. Le GAMS (Groupe pour l'abolition des mutilations sexuelles, 1982) réunit des femmes africaines et des femmes françaises, médecins notamment, dans une action de prévention et d'information, et travaille en liaison avec les associations qui en Afrique se créent autour du même objectif (il est la section française du comité interafricain fondé en 1984). Il existe aussi des associations mixtes où des femmes jouent un rôle important comme la Nadha à Nanterre (1982), impulsé par une ancienne étudiante, animatrice d'un centre socioculturel, ou l'ANGI (Association nouvelle génération immigrée, 1981) à Aubervilliers, qui, entre autres initiatives, ouvre une structure d'hébergement pour des jeunes filles en fugue ou en rupture.

Enfin, un nombre croissant d'associations se constitue sur une base locale, une ville ou un quartier, rassemblant des femmes de diverses origines – les noms qu'elles se donnent mettent en relief cette problématique interculturelle et cette insertion dans l'espace urbain – pour construire des solidarités et agir sur le terrain social et la vie quotidienne[28]. Elles sont parfois impulsées par des organismes sociaux ou socio-éducatifs ou des femmes qui travaillent dans ce secteur, ce qui peut déboucher sur des projets pris en charge de façon plus autonome. Ainsi Interservice migrants développe une activité d'appui aux associations qui publie le bulletin *Regards de femmes d'ici et d'ailleurs* en 1984, et le groupe prendra son autonomie en 1987 sous le nom de Femmes interassociations. Cependant, à cette époque, le soutien institutionnel reste très modeste, l'investissement bénévole est prédominant et le problème de

[28] Ce sont par exemple Femmes sans frontières à Creil (1983), Du côté des femmes aux Mureaux (1984), Femmes dans la cité à Stains (1985) ou L'Arc-en-ciel du Londeau à Noisy-le-Sec (1984).

la dépendance vis-à-vis des institutions ou du repli sur l'action sociale au détriment de la dimension critique et revendicative n'est pas aussi présent qu'il le sera par la suite[29].

La plupart des associations de femmes qu'on peut identifier au milieu des années 1980 agissent à l'échelle locale, en organisant des activités diversifiées, culturelles, sociales, de formation, des activités avec les enfants, dans certains cas des activités créatrices d'emplois, et en favorisant les échanges interpersonnels et les solidarités face à des situations de violences ou de conflits[30]. S'il existe des groupes rassemblant surtout des jeunes ou d'autres plutôt des femmes adultes et mères de famille, la plupart sont intergénérationnels. C'est ce que remarque Souad Benani à propos des Nanas Beurs. Lorsque l'association ouvre sa permanence à Boulogne, viennent à l'association « des femmes des premières générations, des mères, des femmes sans-papiers, en grande détresse sociale, qui ont vu là une porte qui s'ouvrait, des femmes célibataires, d'autres qui avaient été répudiées ; ensuite on a vu venir des filles qui voulaient résister à des mariages forcés, qui subissaient des violences [...]. Nous étions mises devant des situations d'urgence. On ne pouvait pas faire des discours, il fallait agir ! Mais on ne voulait pas se réduire à un simple assistanat, et la question des droits, de l'égalité, de la citoyenneté, était toujours mise en avant[31]. »

Les mouvements de la première moitié des années 1980 construisent et valorisent la figure de femmes actives, solidaires, riches d'une identité plurielle, passerelles entre les générations, entre « ici et là-bas », entre cultures. Ils veulent promouvoir des changements à la fois dans la société en général et dans les communautés africaines ou maghrébines. Ces associations et ces collectifs sont pour les participantes un lieu pour briser l'isolement, comprendre comment des problèmes dits « privés » sont des problèmes communs, acquérir des compétences et aller vers plus d'autonomie et d'épanouissement dans leur vie personnelle. Cette proximité avec le quotidien et ces liens entre l'individuel et le collectif donnent leur force à ces mouvements de femmes, mais sont également la trace de rôles de genre assignés : si, avec les transformations économiques nombre d'enjeux se déplacent des lieux de travail vers l'espace urbain, ce qui favorise l'engagement des femmes, cet espace urbain de proximité peut être vu comme un prolongement de l'espace domestique ; les interdits qui pèsent souvent sur la mixité hommes/femmes et la place restreinte dévolue aux femmes dans les organisations mixtes favorisent les activités entre femmes dans

[29] On pourra trouver un point de vue sur les évolutions ultérieures dans Claudie Lesselier, « Pour une histoire des mouvements de femmes de l'immigration en France », in *Femmes, genre, féminisme*, Éditions Syllepse, 2007, p. 85-104.

[30] Voir sur ce mouvement associatif le numéro thématique de *Hommes et migrations*, mars 1991, n° 1141 : « Elles. Femmes en mouvement(s) » avec des interviews et une présentation synthétique de Sophie Body-Gendrot, « Dirigeantes du mouvement associatif : Le trait d'union ». Sur les associations de femmes africaines, voir Catherine Quiminal (dir.), *Mobilisations associatives et dynamiques d'intégration des femmes d'Afrique sub-saharienne en France*, Ministère des affaires sociales, DPM, juillet 1995.

[31] Entretien avec Souad Benani. Voir aussi Corinne Melis, « Nanas Beurs, Voix d'Elles Rebelles et Voix de femmes, des associations au carrefour des droits des femmes et d'une redéfinition de la citoyenneté », in *Revue européenne des migrations internationales*, n° 1, 2003, p. 81-98.

une sociabilité qui est perçue comme légitime. En outre, malgré des objectifs similaires, ces groupes ne réussissent guère à se coordonner au-delà des réseaux informels et interpersonnels ainsi qu'à peser collectivement face aux institutions et dans le champ politique. On peut également se demander si leurs efforts pour être présents tant dans les mouvements de l'immigration que dans les mouvements de femmes leur ont permis d'influer sur leurs orientations et leurs pratiques et d'y occuper toute la place qui leur reviendrait.

Dans les années 1970 émergent des groupes militants, politisés, davantage engagés par rapport à leur pays d'origine que par rapport à la situation des femmes dans l'immigration en France. En même temps, des initiatives qui vont s'amplifier ensuite naissent parmi des jeunes de familles immigrées. Au début des années 1980, c'est l'essor d'un mouvement associatif tourné vers la conquête de droits dans la société française qui commence à s'implanter dans les espaces urbains, en y menant une action de proximité, avec une grande capacité à se saisir des problèmes quotidiens vécus par les femmes pour dégager des dynamiques d'émancipation et de solidarités. Durant cette décennie 1975-1985, on voit s'affirmer des femmes qui constituent une génération charnière avec un parcours personnel d'autonomie et un investissement fort dans le collectif, une capacité d'innovation mais aussi une volonté de garder et de se rapproprier la mémoire. Leurs itinéraires personnels sont divers, étudiantes ou exilées installées en France, filles de familles immigrées, migrantes venues travailler en France ou rejoindre un conjoint immigré. Avant d'impulser des mouvements de femmes, elles ont souvent une expérience antérieure d'engagement militant, social ou associatif et, par la suite, elles continuent souvent à mener de pair plusieurs combats. Ce sont des femmes qui ont lutté pour se libérer des contraintes traditionnelles – ce sont généralement les premières femmes de leur famille à avoir fait des études ou à avoir choisi leur mode de vie – mais elles se reconnaissent aussi les héritières des traditions de lutte et des aspirations de la génération précédente : l'histoire des combats pour l'indépendance, qui est encore une référence très présente, l'histoire de leurs mères avec leurs souffrances et leur courage dont elles se sentent le plus souvent très proches. Certaines sont retournées dans leur pays y assumer des responsabilités et y organiser des initiatives de femmes. En France, leurs trajectoires ultérieures ont pu les conduire vers d'autres engagements associatifs, des parcours professionnels dans le domaine social et culturel notamment, parfois un investissement dans la politique institutionnelle. Quel que soit le devenir de ces mouvements, dans un contexte beaucoup plus difficile et complexe à partir de la fin des années 1980, ces années ont été fondatrices en permettant de poser des questions fondamentales et toujours actuelles touchant à nombreux aspects de la situation des femmes, et d'impulser une dynamique d'action et de réflexion au carrefour des luttes de femmes et d'autres aspirations au changement social.

VII

LES LUTTES POUR LE DROIT AU LOGEMENT : LE CAS DES MINGUETTES

Entretien avec Michel Ganozzi

Né en France en 1941 dans une famille d'immigrés italiens très modestes et agrégé d'italien en 1967, Michel Ganozzi quittera l'enseignement en 1970 pour aller travailler, dans le cadre de ce qu'on appelait « l'établissement », comme ouvrier dans une grande usine de l'agglomération lyonnaise jusqu'en 2001. Militant syndical (CGT puis CFDT) et militant aux Minguettes (Vénissieux) où il habite depuis 1978, il sera actif au milieu des années 1980 dans la Coordination pour le droit au logement sur l'agglomération lyonnaise.

Les luttes relatives à la question du logement occupent une part importante dans l'histoire des luttes de l'immigration postcoloniale. Au titre de militant engagé sur le terrain, pouvez-vous nous parler de ces luttes des années 1970 ?

Au sortir de Mai 68, mes idées politiques sont fondées essentiellement sur la rupture avec l'idéologie et les pratiques du parti communiste, mais cette rupture est loin d'être complète. Parmi les conceptions héritées de ce mouvement ouvrier que nous critiquions, il en est une qui justifie l'espace social prioritaire du militantisme : ce lieu prioritaire, c'est l'usine, l'espace de la production et du face à face exploiteurs et exploités. Or très tôt, dès Mai 68, un débat est ouvert d'où découleront deux pratiques : d'une part, un militantisme direct en usine *via* ce qu'on a appelé « l'établissement » (et qui sera très minoritaire) et d'autre part la participation aux luttes sociales hors de l'usine. Je choisis l'établissement.

Ce choix ne signifiait pas de ma part indifférence à l'égard de ce problème, ni même sous-estimation de la nature et de la place de l'immigration dans

la lutte de classe en France. Je pense que du fait de mes origines, j'ai associé spontanément les deux termes : immigré et prolétaire. Quelques années plus tard, quand j'irai vivre aux Minguettes à Vénissieux, je retrouverai la question du logement, mais sous une forme nouvelle, avec des enjeux et des acteurs différents des années 1970. Avec des méthodes de lutte différentes.

Quelle a été la part d'autonomie des luttes de l'immigration sur le problème du logement ? Pourquoi les immigrés n'apparaissaient souvent qu'en second rang dans ces luttes, derrière les militants d'extrême gauche ou de gauche ?

À ne considérer que l'aspect visible de ces luttes, par exemple les tracts diffusés, les prises de position publiques, les relais médiatiques ou autres, on a l'impression effectivement que les immigrés sont « derrière » et les militants devant, et cela peut atténuer l'idée d'une autonomie de ces luttes ; c'est d'ailleurs sur cette vision immédiate que les pouvoirs publics et autres adversaires à l'époque de ces luttes appuyaient leur thèse d'un mouvement « manipulé » de l'extérieur. Or, la part d'autonomie de ces luttes de l'immigration est grande si on ne se limite pas à l'image du militant non immigré en avant et les immigrés derrière, mais si on examine par contre le lieu de la lutte, ses cibles, son indifférence aux enjeux politiques. On se rend compte que l'autonomie est réelle en ce sens que ce sont bien les intérêts et la spécificité de la condition des immigrés qui est à la base de ce mouvement social.

Autre preuve de l'autonomie profonde de ce mouvement (autonomie au sens où un groupe social lutte pour lui-même et non comme force d'appoint pour d'autres intérêts...), c'est le peu de succès des mouvements d'extrême gauche les plus activistes. En effet, l'activisme intensif de cette extrême gauche l'empêche de prendre la mesure de la particularité de ce mouvement. Alors qu'il y a là un moment de l'histoire de l'immigration qui se joue (celle-ci cesse d'être pure force de travail totalement dépendante...), et alors que la lutte « contre » les bidonvilles esquisse déjà du côté de la gauche un projet de « dispersion et d'effacement » de cette population, l'extrême gauche la plus impliquée ne voit dans cette lutte qu'un possible « départ de feu » qu'on délaissera très vite. Ce que ce mouvement ne voit pas, c'est que cette lutte de l'immigration est le signe de l'entrée en scène d'un acteur nouveau dans la lutte de classe en France. Ce qu'il ne peut comprendre, c'est qu'il doit inverser le rapport qu'il a avec cet acteur nouveau : non pas le guider ou l'inciter, mais apprendre auprès de lui. Mais c'était trop demander : cet activisme s'épuisera très vite alors que les luttes de l'immigration vont scander, sans jamais cesser, les décennies suivantes.

Si on s'en tient à l'apparence (ce fameux « militants devant et immigrés derrière »), l'autonomie se limite à quelques épisodes brefs (par exemple la lutte des foyers) alors que je considère au contraire que l'autonomie de ces luttes est importante dès le début ; je dirais même que c'est précisément cette autonomie « immédiate » qui va poser problème aux forces politiques, parce que ces luttes seront toujours difficilement intégrables dans les stratégies et les pratiques en cours. Tout au long de ces quarante dernières années, les luttes de l'immigration vont susciter des tentatives diverses pour amoindrir ou biaiser cette autonomie de fait ; tentatives en apparence « réussies »

(voir le cas emblématique de SOS Racisme) mais qui sont incapables de capturer la force de ce mouvement de fond. Car l'autonomie de ce mouvement de luttes durables est en fait fondée sur une spécificité de condition qui suscite et nourrit sans relâche l'incessante présence discordante de l'immigration postcoloniale en France.

Les immigrés n'apparaissaient-ils pas dans ces années que comme des membres de la classe ouvrière alors qu'ils vivaient des situations de précarité souvent pires que les autres ?

La présence des immigrés sur le lieu de production était tellement massive qu'il était difficile de ne pas les considérer comme appartenant indiscutablement à la classe ouvrière. Mais cela restait très abstrait dans la mesure où la condition spécifique de cette fraction de la classe ouvrière n'était pas réellement prise en compte. Les immigrés étaient membres formellement d'une classe ouvrière mythifiée construite autour des intérêts et des idées des couches supérieures de cette classe. En ce sens, la catégorie « ouvriers immigrés » était logée à la même enseigne que la catégorie « femmes ouvrières » : à savoir une catégorie abstraite dont la réalité concrète était méconnue ou masquée. N'oublions pas que ces années-là sont celles où la notion de classe ouvrière est devenue une notion figée, construite idéologiquement autour d'un modèle qui n'est pas majoritaire – « l'aristocratie ouvrière » – mais qui a pour fonction d'effacer précisément les différences de conditions et d'intérêts. La classe ouvrière est « une » comme ses « organisations » sont « unes » : il ne peut y avoir de contradictions au sein de cet ensemble social, pas plus que dans ses organisations « représentatives ». C'est à cette conception politique dominante à l'époque qu'il faut rattacher la méconnaissance (et souvent le déni) des conditions de vie des immigrés dans tous les domaines. Et bien sûr le refus de toute forme d'autonomie de lutte. À contre-courant de ce contexte politique et idéologique, il faut souligner une cohérence très forte dans la succession des luttes de l'immigration, depuis celles des bidonvilles, des cités d'urgence, des OS en usine, jusqu'aux luttes des sans-papiers et celles de la jeunesse des banlieues et du droit au logement. Ce que l'on voit se dessiner dans ce catalogue, c'est les contours de la condition sociale réelle de cette immigration postcoloniale – cette condition réelle ignorée ou déniée. Ces luttes, dans leur diversité et leur contenu (plus que par leur ampleur), font éclater la vision abstraite et de plus en plus stéréotypée de la condition ouvrière et populaire en France et font sentir ce que peut être une lutte de classe qui puise son énergie dans son vécu.

Avez-vous pris conscience de cette situation et n'est-ce pas ce qui a déterminé votre installation aux Minguettes ?

Les années 1970 en usine me font sentir de plus en plus clairement que l'enjeu salarial et le face à face patron/ouvrier sont loin d'englober la condition prolétarienne. Le logement, l'école, les droits civiques, les spécificités culturelles sont autant de domaines où se manifeste une condition qu'on s'obstine à ne considérer que comme immigrée afin d'en nier l'essence prolétaire. Cependant, mon déménagement aux Minguettes en 1978 n'est en rien déterminé par

un choix personnel conscient. À la différence de « l'établissement » en usine qui était une rupture avec ma condition sociale, la venue aux Minguettes est déterminée par ma condition sociale : je vais là où vont ceux qui sont chassés des centres. Ma venue aux Minguettes m'a fait sentir de manière claire la force des déterminismes économiques et m'a conforté dans la critique de la thèse sur la concentration des immigrés dans les banlieues, concentration qui aurait été le résultat d'une machination politique (c'est le point de vue de la gauche) ou d'une tendance néfaste des immigrés à se regrouper (c'est le point de vue de droite). Je vais habiter aux Minguettes parce que pour une famille ouvrière telle que la mienne, c'est le lieu le plus économique et le seul disponible. J'ignore alors que je vais découvrir deux éléments déterminants selon moi : premièrement, que la banlieue devient le principal théâtre de conflit social et, deuxièmement, que la population d'origine immigrée s'y manifeste comme un acteur que l'on refuse d'appeler par son nom : le prolétariat.

Dans les années 1980, c'est la question des banlieues et de la seconde génération qui fait l'actualité...

Que se passe-t-il pendant ces années 1980 en banlieue ? Il va y avoir, sur les principaux problèmes sociaux de la société, une façon « banlieue » de poser ces problèmes. Emploi, chômage, police, justice, enseignement, culture, religion, habitat, sont autant de problèmes qui trouvent en banlieue une façon propre d'être posés, une façon qui déroute, qui indigne, qui exaspère par sa radicalité ou son étrangeté. La sociologie dans sa quasi-totalité aura pour fonction de réduire cela à du « particularisme » et à proposer les moyens de ramener à la « normalité ». Les politiques y ajouteront la thèse de « la poignée d'individus fauteurs de trouble opposée à la majorité respectable » ou encore tout l'éventail des « manques » à combler. Ainsi, les problèmes posés en banlieue resteront toujours les problèmes d'un lieu et d'une population. À aucun moment ils ne seront analysés comme la manifestation spontanée mais continue, dans un lieu particulier et par une population particulière, d'un point de vue de classe sur l'état de la société française.

Ainsi privée de sa profondeur historique et détachée de toute assise de classe, la question de la banlieue est restée jusqu'ici une rubrique de l'actualité, c'est-à-dire une succession d'épisodes inattendus ou répétitifs, mais sans cohérence. C'est cette cohérence que j'ai essayé de comprendre au cours de ces années 1980 qui ont été pour moi une période de découverte et d'analyse. C'est pour cette raison que je repousse la vision qui présente le « militant » comme sans cesse en avance dans la clairvoyance. Je me suis trouvé devant un mouvement social déroutant, qu'il fallait caractériser et qui ne rentrait à première vue dans aucun cadre d'analyse habituel. J'étais actif bien sûr dans ce mouvement, dans certains de ses épisodes, mais j'étais loin d'être en avance sur lui. L'aboutissement de ma démarche a été d'inscrire la révolte des banlieues dans un temps historique long que je peux résumer ainsi : ce qui se passe en banlieue depuis une trentaine d'années, c'est la rébellion multiforme, spontanée, mais incessante et obstinée d'une partie de la société face à l'état de cette société ; c'est une manifestation de dissidence et de refus non exempte de conformisme

et de soumission. Bref, je retrouvais dans le temps présent ce que Jean Nicolas a mis en lumière sur une période d'avant la Révolution française (dans son ouvrage *La Rébellion française*[1]). Je retrouvais aussi cela dans le long processus de résistance des esclaves noirs des Antilles et bien sûr la période de constitution des « classes laborieuses » en France et en Angleterre. La rébellion des banlieues cessait d'être un phénomène épisodique marginal pour acquérir au contraire l'importance de ces lames de fonds insoupçonnées de l'histoire. De fait, la population des banlieues et principalement sa composante dite immigrée se manifeste dans la société française depuis quarante ans comme le foyer le plus actif de critique pratique de cette société. Cela dit, plutôt que rattacher la rébellion des banlieues à un héritage de lutte, je crois qu'il est primordial de caractériser cette rébellion comme un épisode créatif, dans lequel les populations de l'immigration ont joué un rôle majeur.

Le droit de pouvoir se loger sur place en HLM malgré la précarité de revenu était une revendication essentielle des grévistes de la faim de 1983 (Cité des Minguettes, quartier Monmousseau), mouvement auquel vous avez participé et qui a obtenu gain de cause, dans le sens où plusieurs logements ont été réservés aux jeunes suite aux négociations en préfecture. Comment expliquer l'amnésie publique sur cette question ? N'est-ce pas lié à un cliché public qui présente souvent les banlieues comme des ghettos alors que les jeunes issus de l'immigration se sentent chez eux dans ces quartiers ? N'est-ce pas une manière de nier leur légitimité dans ces quartiers ?

La question du logement n'a pas été portée par la jeunesse des quartiers. Elle n'a jamais cessé de se poser pratiquement au cours de ces quarante ans de luttes de l'immigration, mais elle a toujours été présentée comme une succession de situations particulières, de cas particuliers. Jamais cette question essentielle n'a été globalisée, ni pratiquement ni théoriquement. Globalisée cela s'entend à deux niveaux : au niveau de la question du logement de la population « immigrée », et dans ce cas globaliser aurait signifié relier toutes les particularités en une vision et une lutte cohérente ; mais globaliser aurait aussi consisté à montrer que la question du logement de cette partie de la population n'est que la préfiguration de la question du logement des couches populaires. De fait, la force des luttes concernant le logement a été neutralisée ou amoindrie par tous ceux qui en étaient la cible (gouvernement, municipalité, organismes du logement...) ; et cela s'est toujours appuyé sur ce qui était la faiblesse de ce mouvement, c'est-à-dire l'absence de point de vue global et unificateur. L'épisode des logements attribués à des jeunes à la suite de la grève de la faim de 1983 à Monmousseau est pour moi révélateur : il y avait effectivement une demande correspondant à un problème qui commençait à se manifester (le refus d'attribuer des logements aux jeunes voulant décohabiter, refus souvent prétexté par les ressources insuffisantes, mais en réalité lié à l'origine voire à la « réputation » de la famille...). Il y a eu effectivement un résultat (mais bien minime), mais il y a eu surtout une plus grande ignorance et même indifférence des jeunes des quartiers face à l'exigence massive du droit au logement qui grandissait dans la population

[1] Jean Nicolas, *La Rébellion française. Mouvements populaires et conscience sociale : 1661-1789*, Paris, Seuil, 2002.

d'origine immigrée des centres-villes. On ne peut pas oublier que l'attribution de quelques logements aux Minguettes en 1983 s'accompagnait de la première démolition de tours à Monmousseau même, et que ce paradoxe cynique ne troubla pas les jeunes les plus actifs et les plus conscients... C'est dire à quel point le cloisonnement avait bien fonctionné. Et c'est d'ailleurs ce constat qui orientera pour ma part toute une partie de mon action dans la Coordination pour le droit au logement dès 1984.

En 1986-1987, vous êtes avant l'association « Droit au logement » à l'origine d'un mouvement d'occupation de logements aux Minguettes avec des familles immigrées. Pouvez-vous revenir sur le contexte et les résultats de cette lutte ?

J'ai participé en effet à la mise en place de la Coordination pour le droit au logement. À l'époque, l'agglomération lyonnaise est marquée par une très forte demande de logements de la part des populations immigrées (demande de sortie des foyers pour le regroupement familial, demande pour sortir du logement insalubre largement occupé par les familles...) au moment même où se mettent en place les « outils » de la discrimination comme les fameux « seuils de tolérance ». Mais c'est surtout le moment où les zones comportant le plus de logements disponibles pour des familles modestes, c'est-à-dire les grandes ZUP, font l'objet de politiques de « vacance volontaire » de ces logements (aux Minguettes, il y aura jusqu'à 2000 logements vides sur 7000). Cette vacance volontaire illégale et très coûteuse se met en place sous la pression intense des municipalités, comme celle de Vénissieux, qui parviennent à justifier ces pratiques auprès des pouvoirs publics en agitant le spectre de l'explosion, du ghetto, etc. C'est à cette époque et pour donner du poids à cette politique que les municipalités de gauche vont légitimer tout l'argumentaire xénophobe, anti-immigré, anti-jeunes et glisser lentement vers une politique de « refus des pauvres » sur leur territoire. Pour un courant d'associations et de travailleurs sociaux qui s'efforce de trouver des solutions institutionnelles à cette demande pressante de logement, la perspective d'une action collective avec la participation directe des demandeurs de logement apparaît comme une solution pour sortir de l'impasse. Autre élément déterminant : l'implication nouvelle des sections syndicales sur la question du logement qui ne met pas en cause « le patron » mais « le maire ou le responsable HLM ». Cette lutte de l'immigration va balayer la conception étriquée du syndicalisme (le face à face patron/ouvrier) et redonner vie à une vision globale de la condition prolétaire qui ne se limite pas au rapport salarial et ses enjeux...

Personnellement, je vis dans une grande ZUP et je connais de l'intérieur la réalité de la politique municipale, je mesure ses effets dévastateurs sur les habitants et je retrouve la question dite « du logement des immigrés », celle des années 1960 et 1970, mais avec désormais un point de vue théorique issue de ma pratique sociale et que je peux résumer ainsi : la question du logement des immigrés n'est en fait que la forme épurée, privée de toute échappatoire, de la question du logement des « pauvres ». La population immigrée ne fait que subir avant les autres ce qui sera la logique de la différenciation spatiale, de la marchandisation du logement, de la mise à l'écart sociale et idéologique,

du contrôle social multiforme, etc. Je m'engage dans cette lutte poussé et porté par un mouvement social profond, avec des acteurs qui portent un regard lucide sur les pratiques des uns et des autres. La création de la Coordination suscite évidemment une lutte idéologique intense autour de l'enjeu suivant : les populations modestes ou immigrées doivent-elles aller habiter dans les seuls lieux disponibles – les banlieues populaires des grands ensembles HLM – ou au contraire ne faut-il pas gagner le droit de se loger partout sans restriction ? L'orientation retenue, c'est le choix déterminant des demandeurs de logements qui abordent la question sans se laisser intimider par les enjeux politiciens : c'est dans les grands ensembles des villes de gauche que sont réalisées la quasi-totalité des occupations de logements vacants. Le mouvement des demandeurs de logements affirme ainsi son autonomie réelle qui se manifeste dans le fait qu'il y a adéquation entre la lutte et les objectifs des acteurs de cette lutte.

Les résultats de cette lutte ? Un lent mais réel déblocage sur l'accès au logement, mais qui aura comme contrepartie des pratiques plus cyniques de concentration des familles arrivantes dans des zones « sacrifiées » (certains quartiers, certains immeubles). Ainsi, paradoxalement, une lutte très déterminée aura eu pour conséquence, bien sûr, la solution d'un problème crucial pour une population, mais aussi la recherche de solutions plus radicales de la part des institutions pour maîtriser la question du logement des milieux populaires modestes. Cette lutte locale exemplaire aura ouvert la voie à un consensus entre droite et gauche, entre municipalités et institutions HLM, entre niveau local et national : la démolition des logements sera la solution radicale qui s'imposera peu à peu pour essayer de maîtriser la présence de cette population. Mais en même temps, en se radicalisant, la nouvelle politique de la ville cessera de parler du logement des immigrés pour parler du logement des milieux modestes (ou des pauvres ou des défavorisés, etc.), confirmant ainsi que les luttes de l'immigration ont bien été, en France, la forme particulière et anticipatrice de l'affrontement entre dominants et dominés.

Dans les années 1990, comment avez-vous vécu l'émergence des nouveaux mouvements comme le DAL ? Y avez-vous participé ? Quelle a été la part d'autonomie des immigrés dans ces luttes ?

L'émergence du DAL en région parisienne a signifié pour moi un recul évident. Là où nous avions bataillé pour un droit au logement sans restriction, y compris dans les zones d'habitat populaire, sans se laisser intimider par le discours sur la concentration des immigrés, je voyais reformulée la revendication d'habiter dans les centres-villes avec l'arrière-plan d'une mixité sociale bénéfique pour les pauvres. Le DAL procédait à des occupations symboliques de bâtiments là où nous avions occupé exclusivement des logements sociaux vacants dans les ZUP pour bien signifier la volonté de se loger « comme tout le monde ». On pourrait aussi évoquer le silence du DAL à ses débuts sur les logements vacants dans les grandes banlieues de la région parisienne. Mais ce qui m'a le plus choqué, c'est toute cette parade médiatique, cet aspect charitable – à travers un appel au bon sens et à la bonne volonté des pouvoirs publics – qui tranchait radicalement avec l'esprit de la Coordination.

Tout cela manifestait clairement une dépossession de la lutte aux dépens de la masse touchée par le problème du logement. Le seul fait d'envisager un maintien ou un retour des couches populaires modestes dans le Paris *intra-muros* montrait de manière indiscutable que ce n'est pas le point de vue ni les intérêts des demandeurs de logements qui s'exprimaient ainsi, mais « la grande illusion » des couches moyennes sur un Paris « populaire » à jamais disparu. Ce point de vue signait la perte d'autonomie des immigrés dans cette lutte.

La question de la mixité sociale est un leitmotiv des discours publics sur les quartiers populaires. En même temps, ce principe fonctionne à sens unique qui aboutit à refuser un logement à des familles immigrées sous prétexte de ne pas créer de ghetto. C'est toujours la question de la légitimité de résidence des immigrés et de leurs enfants qui est en jeu.

La notion de mixité sociale est aujourd'hui au centre du discours public. Mais ce serait une erreur de croire que ce discours quasi stéréotypé n'a pas d'impact sur la population des banlieues. Face à l'homogénéité sociale évidente des quartiers populaires de logements sociaux, face au discours ressassé qui fait de cette homogénéité la source des problèmes vécus, la thèse de la mixité sociale a, dans un premier temps, l'évidence du bon sens. La critique sociologique, historique et politique de cette notion doit être faite et il y en a déjà eu ici et là des amorces. Mais ce qui est urgent, c'est la critique de cette notion dans les banlieues elles-mêmes, au sein de la population, en relation étroite avec l'expérience directe. Or cela n'est pas fait et cela reste essentiel non seulement pour renforcer les luttes contre la politique de « rénovation urbaine », mais aussi pour faire reculer les effets d'autodévalorisation que cette notion de mixité sociale produit dans la conscience collective des quartiers. Non seulement la population est sensible à ce discours sur la mixité, mais surtout la partie la plus militante et consciente est loin d'être claire sur ce point.

Troisième Partie

LES ENFANTS DE BANLIEUES

Des années 1980 aux années 1990, l'histoire de l'immigration rencontre celle des banlieues avec l'affirmation publique des premiers héritiers des travailleurs immigrés. Tout commence publiquement avec l'été 1981 et les premières émeutes urbaines de l'Est lyonnais. La France découvre alors l'existence de la « seconde génération ». Longtemps, ils sont restés dans l'ombre de leurs parents, tels d'invisibles otages des discours publics, entre menace d'expulsion et compassion, flics et assistantes sociales. L'intrusion des jeunes des Minguettes (Vénissieux) sur la scène publique semble marquer la fin d'une exclusion réciproque entre la société française et les cités d'exil. Sous le feu de la rampe, de « rodéos » en grèves de la faim, jusqu'à l'apothéose médiatique de la Marche pour l'égalité de 1983, la nouvelle génération affirme son droit de citer hors des réserves de l'immigration. La presse évoque la nationalisation des jeunes immigrés sous l'appellation « beurs » et le gouvernement décrète l'urgence de la réhabilitation des cités oubliées de la République.

Ce début de reconnaissance publique apparaît comme l'aube d'une ère nouvelle où la société française pourrait enfin crever un abcès de son histoire. Le temps d'un coup de cœur, les « beurs » sont vus comme les hérauts d'un devenir multiculturel de l'hexagone. Mais très vite, la montée électorale du Front National change radicalement le paysage politique et les pendules sont remises à l'heure d'une France de l'assimilation...et de l'expulsion ! Du tournant des années 1980 aux années 1990, c'est l'actualité du « malaise des banlieues » qui s'affirme : évoquer publiquement ces quartiers où campent les nouveaux étrangers de l'intérieur, c'est penser agressions, violences, dégradations, tous les stigmates d'une maladie chronique qu'il s'agirait de circonscrire pour éviter la contagion du corps social. Les héritiers de l'immigration refusent néanmoins

d'être les dindons de cette triste farce sécuritaire que se joue la société française pour se faire peur ou se complaire dans ses archaïsmes et sa nostalgie de grandeur. Des émeutes urbaines de la banlieue lyonnaise à celles de la région parisienne, du mouvement beur à l'émergence d'un acteur de l'islam de France, des luttes associatives contre les crimes racistes et sécuritaires à celles contre les expulsions et la double peine, la conscience politique d'une génération s'affirme en réitérant son exigence de reconnaissance et sa faim d'égalité.

Reste que l'histoire semble bégayer. Face au mépris national qui ramène régulièrement aux oubliettes de la mémoire collective le patrimoine des luttes de l'immigration, le mouvement des enfants de la banlieue apparaît confiné dans l'impasse de l'éternel retour à la précarité des origines, comme un enchaînement d'actualités en trompe-l'œil, une histoire de malentendus. C'est pourquoi il est nécessaire de restituer cette histoire des oubliés de l'histoire à partir des événements fondateurs de la communauté d'expériences d'une génération. Sans oublier la chronique des fins de non-recevoir publiques, des dénis de reconnaissance et des formes de discrimination historique inhérentes au creuset français. Après un article introductif, nous avons fait le choix dans cette partie de restituer directement la parole des acteurs à partir d'entretiens. Car non seulement les témoignages écrits font défaut – « nous n'avons pas été les troubadours de notre propre histoire » souligne l'un des acteurs de cette épopée militante – mais le monde de la recherche lui-même commence à peine à s'intéresser à cette histoire du présent croulant sous le poids des clichés publics et des légendes médiatiques.

A) Le droit d'avoir des droits

Tu étais né dans une société qui affirmait avec une précision brutale et de toutes les façons possibles que tu étais une quantité humaine absolument négligeable [...]. On attendait de toi que tu pactises avec la médiocrité.

James Baldwin, *La Prochaine fois le feu*

I

LA « PETITE HISTOIRE » D'UNE GÉNÉRATION D'EXPÉRIENCE

Du mouvement beur aux banlieues de l'islam

AMHED BOUBEKER[1]

« Plus rien ne sera comme avant ! » : parole prophétique d'une conscience politique délivrée par la « Marche pour l'égalité et contre le racisme », cette première grand-messe de la France multiculturelle qui rassemble plus de cent mille personnes à Paris le 3 décembre 1983. Pourtant, vingt ans plus tard à Marseille, ils ne sont plus qu'une poignée de vieux routiers du militantisme immigré à célébrer l'anniversaire de l'événement. Entre-temps, la France a oublié son coup de cœur pour les « beurs ». Faut-il pour autant considérer, du haut d'une courte distance historienne, que l'accès de la deuxième génération à l'espace public dans les années 1980 n'a pas changé grand-chose dans la mémoire longue des relations de la France à son immigration ? N'est-ce pas ainsi oublier un peu trop vite que les résistances ou dénis de la société française face aux exigences de son actualité constituent précisément une trame de l'histoire contemporaine ? Comme le souligne en effet Walter Benjamin, l'histoire est aussi faite de ses blocages[2]. Et les blocages entre la grande histoire de France et sa piétaille immigrée, c'est vieux comme la société industrielle !

Ce qui est inédit en revanche, c'est que ces nouveaux métèques, tout aussi fils ou filles de l'immigration soient-ils, ce sont aussi des enfants de la République. La seconde génération ne veut plus être confondue avec « le personnage stéréotypé [...] qui traîne sa nostalgie du pays entre le chantier et l'hôtel sordide[3] ». L'enjeu devient existentiel : faire échec au silence pour sortir des

[1] Professeur de sociologie à l'université de Metz.

[2] Walter Benjamin, *Œuvres*, *op. cit.*

[3] Extrait du prologue de la pièce « Week-end à Nanterre » (1977), l'une des premières mises en scènes d'une expression autonome des héritiers de l'immigration.

oubliettes de l'histoire de France, trouver la faille, la voie de passage, le chemin de traverse. « L'immigré peut presque oublier qu'il est immigré[4] », mais « le crime raciste sera toujours là pour lui rappeler qu'il n'est qu'un crouille[5] ! » Le crime raciste ou sécuritaire... et l'expulsion ! C'est contre ces deux formules expéditives du déni français qu'un mouvement de refus va peu à peu grandir dans les banlieues, de la revendication d'une expression autonome à l'émergence d'une conscience politique.

Du début des années 1980 au mitan des années 1990, de l'univers clos des cités à l'espace public, c'est cette « petite histoire » des oubliés de l'histoire dont nous allons d'abord restituer quelques étapes. Avant d'en proposer une analyse des limites, mais aussi des acquis.

I. Chroniques d'une génération de luttes

L'émergence d'un mouvement de refus

À la fin des années 1970, les banlieues sont sous haute surveillance policière. À Vitry, Bondy, La Courneuve ou à Vaulx-en-Velin, des incidents violents opposent jeunes immigrés et policiers. Commissariats et tribunaux fonctionnent comme de vrais garde-fous : au moins 2500 jeunes sont expulsés, les trois quarts d'entre eux pour des délits justiciables au plus d'un mois de prison. La plupart reviennent clandestinement : « On ne me rayera pas d'ici ! » chante à l'époque Lounis Lounes dans les concerts underground de Rock Against Police (RAP). En avril 1980, ce premier collectif informel de garçons des cités parisiennes lance un appel à la « résistance des jeunes immigrés et prolétaires de banlieue ». Le pari : s'organiser à partir d'une expression autonome – les concerts rock, les journaux tracts, la vidéo – pour dénoncer la « gangrène sécuritaire » et s'opposer à la criminalisation d'une « délinquance sociale » vécue comme une stratégie de survie. L'appel à l'autonomie trouve un écho à Lyon chez les jeunes femmes de « Zaâma d'banlieue » qui dénoncent le misérabilisme des « Jésus de banlieue » et une « justice à deux vitesses[6] ».

Mais en 1981, c'est l'actualité urbaine des banlieues lyonnaises qui va sortir les jeunes immigrés de l'anonymat. Dans un contexte national marqué par une vague de crimes racistes et sécuritaires, les « rodéos » des Minguettes qui gagnent l'Est lyonnais résonnent comme la première déflagration publique du « malaise des banlieues ». Dans un dérapage contrôlé de BMW, une génération accède à la scène publique. Sourire en coin sur le plateau de la deuxième chaîne, Jimmy « le flambeur » se présente à la ministre Georgina Dufoix et à la France dans l'émission *Les Dossiers de l'écran* : « Mohammed, alias Jimmy pour les femmes ! »

[4] *Ibid.*

[5] *Ibid.*

[6] Thème récurrent, dénonçant la criminalisation de la petite délinquance et la clémence des juges à l'égard des « bavures » policières et des crimes sécuritaires.

L'irruption des héritiers sur la scène publique semble inaugurer une ère nouvelle : la fin du mépris social et de l'exclusion réciproque entre le monde de l'immigration et la société française ? La presse évoque la nationalisation des jeunes immigrés et le nouveau gouvernement de gauche décrète l'urgence de la réhabilitation des banlieues. La politique de développement social des quartiers lance alors les bases de la future politique de la ville. Mais entre l'été 1981, celui des rodéos, et 1983, la « psychose sécuritaire » s'installe, et, entre policiers et jeunes des Minguettes, le conflit s'envenime. Le 21 mars 1983, des agents sont caillassés. On craint à nouveau l'épreuve de force. Or, à la surprise générale, neuf des jeunes de la cité entreprennent une grève de la faim. « La violence, écrivent-ils, c'est d'avoir vingt ans, pas de boulot, et les flics sur le dos. » Ils lancent donc une invitation à négocier. « Le gouvernement reconnaît les Minguettes », titre *Libération* suite aux négociations avec un représentant du Premier ministre. Pourtant, la tension entre jeunes et policiers persiste. À la suite d'une bavure dans la nuit du 20 juin 1983, Toumi Djaïdja, le jeune président de l'association SOS Avenir Minguettes, est gravement blessé. La légende raconte que c'est sur son lit d'hôpital qu'il a l'idée d'une « grande marche[7] » pour parvenir à mobiliser les forces sociales démocratiques dans un contexte marqué par la multiplication des crimes racistes et sécuritaires.

L'impasse du mouvement beur

Alors que le Front National enregistre son premier succès électoral à Dreux, la Marche pour l'égalité triomphe à Paris en décembre 1983. Ils n'étaient qu'une poignée, la plupart des Minguettes, au départ de Marseille le 15 octobre 1983. Pourtant, à leur arrivée à Paris le 3 décembre, les marcheurs sont cent mille. En tête du cortège, les familles des jeunes abattus dans les cités. Suivies par toutes les composantes d'une France plurielle. L'appel à la fraternité a été entendu et le pari des « beurs » d'inverser leur image dans l'opinion semble gagné. L'arrivée triomphale à Paris illustre le cours nouveau des relations interethniques dans la France des années 1980. Consécration de cette folle journée : pour la première fois, les portes de l'Élysée s'ouvrent aux « jeunes des cités ». Une délégation de huit marcheurs est reçue par le président de la République. Avec la carte de séjour de dix ans, les marcheurs obtiennent ce que des années de luttes de l'immigration n'ont pas arraché. Sur le perron de l'Élysée, Toumi Djaïdja déclare : « Le message a été entendu, c'est parti, on réussira. » On peut alors croire que la France ouvre grandes ses portes aux héritiers de l'immigration, ces nouveaux acteurs sociaux reconnus sous le patronyme médiatique « beurs ». Mais, quelques semaines après l'euphorie de la Marche, le soutien qu'apporte le mouvement aux immigrés licenciés de Talbot Poissy souligne le décalage de perspectives entre les ambitions multiculturelles des « beurs » et la volonté du pouvoir politique de jouer une génération de l'immigration contre la précédente. Étrange rencontre que celle de ces « beurs », adoptés dans les palais

[7] L'idée lui a été en fait soufflée par le prêtre Christian Delorme, figure éminente de l'antiracisme et d'une médiation des Églises entre les banlieues et les pouvoirs publics.

nationaux, et de leurs pères mis à la porte de la société postindustrielle. Un peu comme un instantané qui placerait en vis-à-vis deux moments des luttes de l'immigration. Comme si deux figures se faisaient signe, l'une encensée par l'actualité, l'autre vouée aux oubliettes de la mémoire collective. Comme si ces deux figures étaient contemporaines et qu'elles n'avaient été distinguées que dans un imaginaire politique qui rencontrerait ici toutes ses limites. De fait, si la Marche permet aux « beurs » d'envahir pour un temps l'espace médiatique, ses effets de reconnaissance ne sont localement que très limités. La question des rapports avec les forces de l'ordre notamment reste entière. Les marcheurs retournés dans leurs quartiers découvrent que pour la police et la justice, les « lascars de banlieue » ne se transforment pas en « gentils beurs » par médias interposés. Emprisonné, le leader de la Marche Toumi Djaïdja ne retrouve sa liberté que par une grâce présidentielle.

Il devient dès lors urgent de réagir. Réunies en assises à Lyon puis à Saint-Étienne, les associations beurs ne parviennent pourtant qu'à faire le constat de leurs propres divisions. Et la seconde marche, Convergence 84 pour l'égalité, s'achève sur une rupture publique entre les beurs et la France antiraciste accusée d'être trop frileuse. La rénovation de l'antiracisme s'impose bientôt comme un enjeu politique, d'autant que la liste de Jean-Marie Le Pen passe la barre des 10 % aux Européennes de 1984. Un nouveau mouvement de jeunesse « Black, blanc, beur » prend son envol médiatique. Téléguidé par la gauche socialiste, le bulldozer SOS Racisme semble tuer dans l'œuf le rêve d'autonomie du « mouvement beur. » Ainsi peut-on lire dans le livre de Jacques Attali : « Harlem Désir lance SOS Racisme. Jean-Louis Bianco a tout organisé à l'initiative de Jean-Loup Salzmann et de Julien Dray. Christophe Riboud a financé. En bon militant, Coluche les a soutenus parce que je le lui ai demandé[8]. » Pour le gouvernement Fabius, SOS Racisme est l'instrument rêvé d'une politique d'opinion. « Antiracistes, affichez-vous ! » Cet antiracisme médiatique réduit à nouveau les « beurs » à un regard franco-français. Pour ne pas faire le jeu du Front National, les bonnes consciences de gauche leur demandent de la mettre en sourdine. De sacrifier jusqu'à la mémoire récente de leurs luttes.

Les piliers de l'autonomie

Fin 1985, c'est de Lyon que s'élève l'appel à la résistance contre les parades médiatiques du géant aux petites mains multicolores. Opposant leur « arabitude » à une « beuritude » sous influence, les Jeunes Arabes de Lyon et banlieue (JALB) prétendent renouer avec l'histoire d'un mouvement de l'immigration qui tire ses origines d'une actualité conflictuelle au cœur même des cités périphériques. La première manifestation publique des JALB fait suite au meurtre du jeune Nordine Mechta en octobre 1985, au moment même où SOS Racisme organise son premier concert géant à la Concorde pour célébrer béatement le melting-pot à la française.

[8] Jacques Attali, *Verbatim, mémoires à L'Élysée,* Paris, Éditions LGF, 1986.

Pour les JALB en effet, loin de tout angélisme, une expression autonome des banlieues ne peut se fonder que sur des questions essentielles comme les crimes racistes ou sécuritaires. Leur démarche militante, appuyée sur des initiatives culturelles, avait déjà orienté les premières formes de prises en charge collectives par des groupements informels, par exemple, les concerts meetings de Zaâma d'banlieue à Lyon où émerge le groupe Carte de séjour. Discours de l'autonomie et de l'auto-organisation contre le paternalisme antiraciste que résume Mogniss H. Abdallah : « Tout ne commence pas le 3 décembre 1983 et les lascars des Minguettes en savent quelque chose. Parlons de deux marches en une : celle des lascars qui voulaient désenclaver une situation locale devenue intenable, poser au niveau national la question des rapports à la police et à la justice, et celle de Christian Delorme et des antiracistes chrétiens qui, pour la bonne cause – l'antiracisme moral –, ont instrumentalisé les luttes des jeunes immigrés[9]. »

C'est donc dans la lignée du mouvement autonome que s'inscrivent les JALB. Ils participent ainsi à la réactivation d'un réseau d'associations réputées pour leur radicalisme politique et leur refus de toute concession à l'égard de SOS Racisme ou même de France-Plus[10]. Au côté de l'association Gutemberg à Nanterre, Wahid association à Vaulx-en-Velin, Ouverture à Saint-Chamond, la plus active de ces structures est sans conteste l'agence IM'média qui se veut la première agence de presse des cités urbaines et de l'immigration. L'ambition d'IM'média est de construire un réseau national d'informations sur les banlieues pour désenclaver les situations locales et permettre aux héritiers de l'immigration de maîtriser leur image publique. Durant une décennie, l'association va publier un bulletin et des films vidéo qui constituent les principales archives de l'histoire de ce mouvement. Des journalistes issus de l'immigration, des chercheurs, mais aussi nombre d'acteurs des mouvances militantes qui vont marquer les années 1990 (le Mouvement de l'immigration et des banlieues [MIB], le Comité national contre la double peine), tous sont passés par l'agence.

C'est encore IM'média qui est à l'origine des « Comité J'y suis, j'y reste », à la suite de la grève de la faim des JALB contre la loi Pasqua de 1986. La première cohabitation signe en effet le retour des expulsions que la gauche avait limitées à son arrivée au pouvoir. Malgré la mobilisation publique autour des JALB et l'intervention des Églises, la France renoue avec les expulsions médiatisées à grande échelle, à l'image du « charter des 101 Maliens ». La maîtrise des flux migratoires et la chasse aux clandestins deviennent une pratique régulière. La reconquête du pouvoir par la gauche en 1988 ne change guère la donne : « La France ne peut accueillir toute la misère du monde, mais elle doit savoir en prendre fidèlement sa part », souligne, deux ans plus tard, le Premier ministre, Michel Rocard.

[9] Mogniss H. Abdallah, *J'y suis, j'y reste !* Paris, Reflex, 2000.

[10] Fondée en 1984 par Arezki Dahmani, l'association France-Plus réunit des jeunes Français d'origine maghrébine, dont des enfants de Harkis, dans une stratégie de lobbying auprès des partis politiques.

La génération Banlieue et les grands frères du militantisme

Le retour de l'immigration sur la scène publique passe par l'oubli des banlieues, réduites à des « problèmes d'ascenseur » selon le même Premier ministre. Jusqu'à l'explosion de Vaulx-en-Velin en octobre 1990. Une décennie de politique de développement social des quartiers avait fait de cette commune de l'Est lyonnais un exemple de microchirurgie urbaine. Quatre nuits de batailles rangées avec la police vont faire éclater cette vitrine de la réhabilitation, qui devient ainsi le haut lieu du nouveau « malaise des banlieues ». Car l'agglomération parisienne s'enflamme à son tour : Sartrouville, puis Mantes-la-Jolie en 1991, Garges-lès-Gonesse en 1994, Noisy-le-Grand puis Nanterre en 1995. Force est de constater la gabegie urbaine. En termes d'acquis sociaux en effet, des années de politique publique au prix de plusieurs centaines de millions de francs n'ont débouché sur rien. Ou si peu. L'accès à l'emploi, au logement ou à la reconnaissance sociale reste des mirages pour les petits frères des beurs, RMIstes, stagiaires à perpétuité, chômeurs longue durée ou intermittents des maisons d'arrêt, bref, tous les éclopés d'une nouvelle société de l'exclusion. Et de la panique sécuritaire : à l'origine des émeutes, il y a le plus souvent une bavure policière ! Or, si les tensions entre jeunes et forces de l'ordre ne sont pas une nouveauté, elles sont néanmoins restées dans l'ombre de l'action administrative. D'autant que les demandes locales de sécurité se sont politisées et se traduisent en partie par les succès électoraux de l'extrême droite. Les associations de jeunes comme Agora, à Vaulx-en-Velin, ont pourtant porté le conflit avec la police sur la place publique. Mais la parole des associations reste poussière d'anecdotes pour des édiles qui entendent d'autres voix... plus sécuritaires ! Et la politique de la ville reste une affaire d'experts et d'élus à l'exclusion des principaux concernés. Comment dès lors concilier le discours public de l'urgence d'une reconquête civique dans les banlieues avec des pratiques publiques fondées sur le rejet d'une vie associative spontanée ? Désertant l'action sociale, de nouvelles formes d'organisations des héritiers de l'immigration sont marquées par une radicalisation du discours : « pas de justice, pas de paix ! » proclame Résistance des banlieues (RDB). Ces groupes militants sont en fait pilotés par des anciens du mouvement associatif des années 1980 auxquels se joignent de nouvelles recrues. Ainsi du Comité national contre la double peine, créé en 1990, et qui apparaît *a posteriori* comme le réseau autonome le plus efficace d'une génération d'expériences.

Du côté des pouvoirs publics, l'impuissance à combattre efficacement les racines sociales du malaise des cités périphériques conduit aussi à une radicalisation... à caractère moralisant. Soupçon public à l'égard des familles immigrées. Soupçon de double jeu ou soupçon de repli communautaire[11]. C'est le thème de la dérive mafieuse, ethnique ou communautariste

[11] C'est non seulement le sensationnalisme médiatique, mais aussi la reconversion sécuritaire de certains intellectuels de gauche qui va placer les Arabes de France sur la sellette, après la première « affaire du foulard islamique » en 1989, mais surtout après la guerre du Golfe de 1991. Des années 1990 aux années 2000, cette dérive d'une « racialisation du discours public » s'est encore aggravée.

des quartiers. Une nouvelle version des « classes dangereuses » qui seraient liguées contre la République. Les cités à la dérive deviennent cités de tous les fantasmes. La reconquête du pouvoir par la droite au tournant des années 1990 se traduit par un retour de bâton dans les cités et la gestion policière devient panacée : « immigration zéro » ou le programme de Charles Pasqua à nouveau ministre de l'Intérieur.

C'est dans ce contexte que survient « l'affaire Kelkal[12] » et les attentats islamistes de 1995, largement relayée par les médias. L'islam nouveau sur les quartiers était d'abord plutôt « bien vu » par les élus. En septembre 1994, la ville de Lyon n'a-t-elle pas inauguré en grande pompe sa grande mosquée ? C'est encore dans l'agglomération lyonnaise, sur les décombres du travail social, que s'affirme un nouvel islam social des quartiers. L'Union des jeunes musulmans[13] (UJM) prétend à une reconquête culturelle des cités désertées par les associations laïques. Mais après une première période où leur action dans les quartiers est saluée par des édiles soucieux de paix sociale, les associations musulmanes sont accusées de comploter une dérive islamique. Le destin des banlieues de l'islam est celui d'une nouvelle hantise publique[14]. Avec « l'affaire Kelkal », les banlieues lyonnaises reviennent donc sur la sellette avec le masque du « communautarisme ».

Mais, paradoxalement, ce sont ces tragiques événements de 1995 qui vont inciter les groupes se réclamant de l'islam à se rapprocher des mouvances militantes laïques. La mémoire musulmane se découvre héritière de l'immigration. Et deux trames distinctes de l'histoire du militantisme des banlieues se rencontrent à travers la mise en place de nouveaux réseaux comme le MIB (Mouvement de l'immigration et des banlieues) à Paris ou DiverCité à Lyon.

[12] Khaled Kelkal, jeune homme de Vaulx-en-Velin, impliqué dans les attentats islamistes de 1995 qui ensanglantèrent Paris. Il est tué par la police le 29 septembre 1995.

[13] Ses congrès, entre 1991 et 1993, rassemblent plusieurs milliers de fidèles, venus des grandes villes de l'Hexagone. Voir l'entretien avec Yamin Makri dans ce livre, p. 217.

[14] La conversion des héritiers de l'immigration devient un sujet d'inquiétude publique. Première alerte : l'affaire du foulard islamique qui déchaîne les passions médiatiques d'octobre à décembre 1989. Le Premier ministre, Michel Rocard, dénonce alors les regroupements communautaires suscitant « des formes molles d'Apartheid ». Sous la houlette du volontarisme républicain, le nouveau discours de l'intégration – création du Haut Conseil à l'intégration en décembre 1989 – stigmatise l'affirmation des différences. Mais le mot d'ordre de « l'intégration contre l'intégrisme » s'avère vite aussi vide de contenu que celui d'une mobilisation publique contre la « fracture sociale » chère au président Jacques Chirac. Au milieu des années 1990, la pomme de discorde des banlieues de l'islam est prête à nourrir la rumeur mondialiste d'un « choc des civilisations ».

II. Le patrimoine commun d'une génération de luttes

À travers ce court récit, sur le temps d'une génération, on pourrait un peu trop vite en conclure que tout a raté : le mouvement beur, l'affirmation d'un acteur social des banlieues, l'autonomie des héritiers. Reste que des années 1980 aux années 1990, différentes trames d'actualité s'articulent dans une quête inachevée de la reconnaissance qui laisse néanmoins se profiler l'émergence d'un acteur historique. Des figures s'enchevêtrent, dans une similitude de rapports existentiels, de cycles d'espérance et de découragement, de l'éternel retour de la précarité et du déplacement de l'espoir : un canevas d'expériences, blessures, cicatrices ou illusions perdues, comme un patrimoine commun de luttes. Et d'une figure à l'autre, comme autant de ruptures échappant au positivisme historique, il s'agirait de retrouver la récurrence d'une interpellation de la société française. La véritable controverse de l'immigration, ce sont ces différents moments dialogiques qui, dans leur dispersion même, sont autant d'occasions pour le resurgissement de l'exigence démocratique. Et l'enjeu reste le même : l'échappée belle des héritiers hors des limbes de la mémoire collective ; la preuve qu'ils ne sont plus des étrangers ou des clandestins à perpétuité.

Nous retenons de cette saga militante trois principales lignes de tensions: entre autonomie et précarité, entre le social et le politique, et entre histoire et mémoire. Des tensions soulignant des blocages, mais qui, loin de se limiter à des contradictions, ouvrent de nouveaux horizons.

Entre autonomie et précarité, un renouveau du militantisme

L'autonomie ou le maître mot d'une génération d'expérience. Une revendication réitérée, comme pour déclarer l'indépendance des cités de l'immigration contre la récupération politique, le misérabilisme du travail social ou le paternalisme de l'antiracisme « blanc ». Prendre la parole et la garder vaille que vaille, choisir son cap politique et le suivre malgré toutes les ingérences extérieures, c'est le pari de l'auto-organisation qui, des années 1980 aux années 1990, dessine une première ligne d'expériences partagées entre différentes mouvances militantes. Reste que l'héritage de l'immigration, c'est d'abord un fardeau : peut-on devenir sujet de sa propre histoire lorsqu'on n'a aucun modèle devant soi, que des exemples vivants de l'exclusion et de la misère sociale ? Comment prétendre à l'autonomie lorsqu'on est sans emploi, sans diplôme, sans formation, sans aucune garantie de représentation ? Et plus largement, peut-on fonder un mouvement social sans bases solides ? Comment évoquer l'expérience d'une génération lorsque règne l'éternel retour de la précarité ? Lorsque toute action collective semble ne déboucher sur aucune reconnaissance publique effective ?

III. Les voyous du mouvement

La précarité socioéconomique n'est pas pour autant une condition commune à tous les héritiers de l'immigration. Déjà au début des années 1980, le mouvement beur est partagé entre une base militante de « lascars de banlieue » et une élite beur souvent plus âgée, plus aisée, plus éduquée. Entre ces deux groupes, le clivage est tel que dans le langage des banlieues, le terme beur devint vite péjoratif : il désigne bientôt un micro-milieu de branchés du centre-ville proche du gauchisme. Beurgeois contre lascars, la mésentente règne jusque dans le choix des axes militants : les premiers prônant l'alliance avec des milieux de gauche pour trouver place dans l'espace politique ou culturel, les autres défendant bec et ongles la construction de l'autonomie autour des questions de police/justice identifiées comme un conflit social central : « D'un coté les militants des grandes causes qui rêvent de représenter les banlieues, de l'autre les militants de la merde, les voyous du mouvement[15]. »

Pour être plus exact, les voyous en question sont parfois des transfuges du premier groupe. En tout cas, ceux qui vont orienter le mouvement sont des étudiants en rupture de ban. Ils investissent un imaginaire des cités s'inspirant d'un face à face permanent avec la police. La précarité sociale est encore en cause : « la police gère la grande misère de notre société », argument réitéré par les syndicats de la profession pour justifier « un droit à l'erreur ». Si des années 1980 aux années 1990, ces bavures sont le principal déclencheur d'actions collectives, aucun véritable débat sur les missions de police n'est devenu public. D'une part, les réactions de corps de la police ont été un frein à la mise à plat de ces rapports conflictuels, parfois aux yeux mêmes des autorités politiques de tutelle. D'autre part, dans un contexte de montée de l'insécurité, les accusations émanant de jeunes auxquels on collait facilement une étiquette de délinquants étaient entachées d'un soupçon. « Paroles de voyous contre paroles de policiers assermentés », l'affaire était déjà publiquement jugée. Face aux tribunaux, c'est aussi la grande misère des quartiers qui a souvent servi de « circonstances atténuantes » aux « beaufs flingueurs » excédés par la petite délinquance.

Dès lors, quel bilan tirer de l'action des mouvances autonomes qui ont investi la police/justice comme un terrain de luttes essentiel ? Si le combat peut sembler douteux, il faut d'abord souligner que l'histoire du présent leur a donné raison : les bavures policières et autres « crimes racistes ou sécuritaires » n'ont-ils pas allumé la plupart des foyers d'émeutes urbaines depuis un quart de siècle ? De plus, il faut non seulement souligner que cette ligne autonome, malgré la précarité, a été la seule à s'imposer dans la durée, mais qu'elle a su aussi innover : manifestations, mobilisation des médias, contre-enquêtes, constitutions de partie civile, suivis judiciaires, autant de lieux d'intervention et d'invention d'une nouvelle forme de militantisme pour une génération qui s'est formée sur le tas et dans l'urgence. Ce sont ces compétences acquises aux frontières du juridique, de l'intervention sociale et de la communication qui ont permis la révélation publique d'un fait de société : les chroniques de la France multiraciale

[15] Farid Taalba, cité par Ahmed Boubeker in *Chroniques métissées*, Paris, Alain Moreau, 1986.

sont aussi écrites en lettres de sang. Comme le souligne Tarek Kawtari[16], c'est ce chemin parcouru qui incite aujourd'hui les « beaufs flingueurs » et autres cow-boys assermentés à réfléchir à deux fois avant de tirer. De même, relativement aux problèmes d'expulsion, c'est aussi l'opinion publique qui a été renversée : « Une bataille que nous avons gagnée, c'est celle des mots, car avec la « double peine », nous avons verbalisé un cul de basse-fosse de la République procédurale, et les victimes ainsi délivrées de la loi du silence n'hésitent plus à porter plainte devant la Cour européenne des droits de l'homme, qui a condamné la France à plusieurs reprises pour non-respect du droit à une vie familiale[17]. »

IV. Associations précaires

À l'inverse d'autres structures, la situation spécifique des associations issues de l'immigration, leur position au bas de l'échelle de l'estime associative les a peut-être protégées d'un destin de prestataires de services sous tutelle institutionnelle[18]. De fait, ces groupes, qui ne sont pourtant pas tous des associations au sens juridique, réaffirment l'esprit de la loi 1901 et la capacité de porter une parole politique, car le défaut de reconnaissance par le pouvoir ne parvient pas à effacer le caractère public de leur action. Assignées à une gestion de la différence aux frontières du droit commun et par conséquent rarement associées aux dispositifs publics, ces associations ont pu parfois échapper à une dérive gestionnaire et consensuelle dans un contexte de crise de la société politique. C'est ainsi que ces mouvances associatives parviennent à actualiser une orientation autonome des luttes de l'immigration antérieure au droit d'association. Un droit qui, au début des années 1980, a pu être vécu par les militants de l'immigration comme une piètre compensation des droits civiques et politiques promis par la gauche. Un droit qui semble pourtant aujourd'hui participer des réalités sociétales contemporaines. Mais cela, dans un état présent du politique marqué du sceau de l'incertitude, où, selon Georges Balandier, « la métaphore de la mutation sert à désigner ce moment où les formes s'effacent sans que d'autres encore aient pu encore les remplacer et imposer leur propre évidence[19]. »

[16] Voir son entretien dans ce livre, p. 207.

[17] Saadène Sadgui, cité par Ahmed Boubeker in *Les Mondes de l'ethnicité*, Paris, Balland, 2003.

[18] Il faut en effet resituer l'action de ces associations dans le cadre plus large du mouvement associatif qui, selon Jean Faber (pseudonyme d'un ancien directeur du FASILD), est le miroir aux alouettes qui permet de pallier le « vide sidérant de l'action publique » en direction des populations immigrées. L'incapacité des structures administratives à compenser le vide politique place les associations dans une position de délégation de service public. « [O]n a confié aux associations une politique entière, et jamais personne n'en a débattu [...] s'est institué de cette manière un formidable bricolage administratif, dans lequel le droit a disparu et où ne règnent que des rapports de force. L'État et les collectivités locales peuvent tout faire à une association : la créer ou la susciter ; lui passer commande, la faire embaucher, lui donner des ordres, lui fournir de l'argent, du personnel, des locaux, mais aussi l'assassiner, la trahir, l'ignorer... » (Jean Faber, *Les Indésirables*, Paris, Grasset, 2000, p. 110-112).

[19] Georges Balandier, *Le Détour*, Paris, Fayard, 1985, p. 8.

Entre le social et le politique, la nouvelle donne ethnique de la question sociale

Au lendemain de la Marche, une poignée de beurs revendiquent une place dans l'espace politique. Militants, artistes, acteurs associatifs, pour la plupart ce sont des généraux sans troupe qui se légitiment les uns les autres en tablant sur une mobilisation possible des cités. Mais comme nous l'avons vu, le mouvement beur s'est très vite heurté aux limites d'un imaginaire politique étroit, celui de ses élites comme celui des zélateurs du modèle républicain. Il semble alors que le « ghetto » du socioculturel (enfermement dans le secteur de l'animation socio-culturel) se soit refermé sur les beurs, tandis que le thème de la société plurielle purgé de ses relents égalitaires est repris par SOS Racisme, à travers la promotion médiatique d'un cosmopolitisme émancipé des situations sociales, culturelles et urbaines de l'immigration. Dans les milieux de gauche, c'est surtout dans un langage de l'antiracisme que se dit la banlieue du tournant des années 1980. Les questions politiques se retrouvent ainsi réduites à l'universel moral et le grand amour des hommes dans la charité. Dans cette perspective, pour pallier les peurs publiques et la montée du Front National, il s'agirait de mettre en œuvre une gestion du consensus au nom du réalisme politique. Pour qui s'inscrit dans cette entente morale de la communauté des citoyens, il devient impossible de comprendre politiquement la résistance et la révolte des banlieues.

Ainsi, la plupart des études consacrées à l'action collective des jeunes issus de l'immigration se rejoignent sur le constat de la disparition d'un acteur social. Plus qu'un malentendu, il s'agit d'un aveuglement qui devra attendre l'automne 2005 pour commencer à être corrigé. Car au-delà des thématiques civiques qui ont marqué l'accès de la génération beur à l'espace public, l'histoire occultée des banlieues témoigne de toute une trame d'expériences collectives pour créer de nouvelles passerelles entre le politique, le social et le culturel. Ce qui apparaît encore inaudible dans le débat public, c'est que l'action de ces « étrangers de l'intérieur » s'oppose à l'universel abstrait d'une reconnaissance égalitaire des citoyens fondée sur l'oubli des appartenances. C'est en effet l'ancrage dans les réalités sociales et culturelles de l'immigration qui leur permet de se réclamer d'une nouvelle donne de la question sociale à l'épreuve des discriminations ethniques. Le social est ainsi investi sous l'angle d'une vision socio-juridique par certaines associations que nous avons évoquées plus haut ; pour d'autres, l'articulation entre actions sociales et culturelles se traduit par une démarche socio-éducative ; pour d'autres encore, la redécouverte de la culture islamique peut aussi prétendre à une vision du social comme exercice pratique de la solidarité contre une dérive de la désaffiliation.

L'action de ces groupes ne se limite donc pas au ghetto du socioculturel, ni même à l'espace local des quartiers. Au contraire, leur capacité à créer des réseaux, négocier des alliances, apparaît comme une condition essentielle de la reconnaissance publique de leur action et de ses enjeux locaux. La reconnaissance reste l'enjeu essentiel de luttes car, pour l'heure, répétons-le, c'est le déni

qui domine encore. Mais si la question des identités s'impose aujourd'hui au sein de la sphère publique dans un contexte de mondialisation, c'est aussi du fait de l'action des minorités contre l'étouffement de leur singularité. C'est à travers le refus d'une représentation désincarnée qui les a toujours laissés pour compte, en se risquant à dire les choses avec leurs propres mots, en exposant leurs plaies, leurs bosses, ou leurs délits de sales gueules, que ces laissés pour compte du modèle d'intégration français peuvent échapper au mépris social et prétendre à la reconnaissance. Intégration ? Si l'usage public du terme suscite désormais un malaise, c'est d'abord du fait d'une action collective contestataire : car c'est en participant aux transformations de la société française et non plus en s'intégrant à un moule que chacun construit aujourd'hui sa place.

C'est au final la question du vivre ensemble qui est ainsi posée par les héritiers de l'immigration. Le vivre ensemble comme dimension constituante du politique. Que tentent de pallier ces nouvelles minorités actives sinon les défaillances de l'État, les contradictions entre les valeurs et principes de la République sociale et les logiques discriminatoires à l'œuvre sur le terrain ? Leur exigence de justice et d'équité prend ainsi sinon la dimension d'une actualisation des valeurs, du moins celle de la politique au sens de Jacques Rancière : une reconfiguration du visible, du pensable et du possible. Mais encore s'agit-il, pour le reconnaître, d'engager une révision critique du grand récit national.

V. Conclusion : Entre histoire et mémoire, l'héritage d'une génération d'expériences

Nous conclurons sur cette troisième ligne de tension qui recoupe l'ensemble de notre propos. Pour en revenir encore une fois au début des années 1980, soulignons que le discours beur est marqué par l'ambition de faire l'histoire, de constituer un lieu historique et politique au-delà des réserves de l'immigration. Or, c'est avant tout l'absence de mémoire, le défaut d'enracinement dans les réalités sociales et culturelles de l'immigration qui ont empêché les beurs de se poser en sujet. De fait, leur désir de faire l'histoire apparaît comme une brusque accélération d'un processus de déclin de la mémoire dans l'immigration. Paradoxalement, l'histoire devient ainsi la foi des enfants perdus. En mai 1985, la dernière publication des éditions Sans Frontière souligne ainsi à propos de plusieurs décennies de luttes de l'immigration : « À mépriser ce passé, le mouvement beur s'est privé d'une partie de son avenir. » Naïfs, les beurs ont cru qu'il était possible de dépasser la conscience tragique de leurs parents sans payer leur dette à l'égard de l'immigration. Plus dure a été la chute. Au tournant des années 1980, leur histoire s'est perdue dans la fiction sans auteur de sa légende médiatique.

À la différence des beurs, à partir des années 1990, de nouveaux acteurs ont compris qu'il n'y a de sujet qu'exposé : exposé à une histoire, à une mémoire dont il est urgent de composer un récit pour soi et les autres. L'enjeu essentiel

devient alors d'actualiser des références identitaires et de conjuguer au présent une mémoire plurielle de l'immigration. Plus précisément, il s'agit de créer un milieu culturel pour penser l'historicité même des formes de l'expérience. Et poser des questions essentielles en dehors des jeux de simulacres avec le regard de la société française : que signifie concrètement être un Arabe, un Kabyle ou un musulman de France ? Une dérive possible, la surenchère des généalogies virant à la guerre des mémoires : chacun son filon, sa concession dans une ruée vers l'identité, chacun dressant le cadastre de sa communauté imaginaire. Si à l'heure du grand barouf patrimonial, ces nouvelles corporations de la mémoire porte-drapeau n'épargnent pas les mondes de l'immigration, c'est l'héritage d'une génération d'expérience qui ouvre des perspectives de réconciliation entre mémoire et histoire. Ainsi a-t-on évoqué plus haut la construction de nouveaux réseaux regroupant des mouvances associatives laïques et musulmanes : si leurs visions du monde diffèrent, ces militants se retrouvent dans la défense d'une histoire balbutiante des banlieues de l'immigration dont ils n'acceptent pas le sacrifice sur l'autel des grands principes républicains ou de l'islam mondialisé. Frères d'islam ou enfants de la laïque, mais aussi fils de berbère ou Arabes de France, lascars de banlieue ou étudiants, adolescents ou quadras, militants ou militantes, tous refusent que leur « petite histoire » soit considérée comme quantité négligeable, qu'elle serve de couverture ou d'illustration pour raconter une autre histoire, la grande Histoire devant laquelle il faudrait s'agenouiller.

Reste le problème de l'écriture de l'histoire. Si les beaux parleurs prétendant au rôle d'intellectuels organiques sont légion, force est de constater l'absence d'auteurs[20] d'envergure proches des mouvements de l'immigration (comme un James Baldwin a pu accompagner le mouvement noir aux USA). Mais peut-être l'interrogation sur l'histoire est-elle une condition préalable de l'écriture de l'histoire ? C'est toujours cette interrogation qui oriente le passage d'une simple histoire vécue à une histoire développée dans le débat et la confrontation : discuter de l'histoire pour que celle-ci prenne forme et dates, pour tisser la trame de l'expérience d'une génération. L'histoire se constitue donc dans la distance critique, mais au final, l'enjeu serait de dépasser un dialogue conflictuel entre histoire et mémoire pour comprendre combien la mémoire reste porteuse d'histoire, mais aussi comment la mémoire à l'épreuve de l'histoire parvient à l'assumer et à la prendre en charge : une politique de la mémoire instruite par l'histoire qui, comme le souligne Paul Ricœur, incombe à un acteur politique « confronté à d'autres relations au

[20] Avec sa maison d'édition Tawhid, l'UJM est à ma connaissance la seule association qui ait contribué à promouvoir cette fonction d'auteur. Tarek Ramadan est un exemple, même si on pourrait discuter sa légitimité sur le terrain des banlieues. Citons, à ce propos, un animateur de Tawhid : « Ce qui prime en fin de compte, c'est de pouvoir toujours écrire notre point de vue sur notre propre histoire, car on peut tout attendre d'autrui sauf d'être fidèle à la parole qu'on lui confie. Tout le monde a le droit d'exprimer son opinion, journalistes, sociologues [...], mais cette relation entre acteurs et auteurs est la seule assurance de notre patrimoine dans l'espace public. Il faut investir dans cette relation car nos auteurs sont portés et inspirés par la ferveur de notre action tandis que leurs écrits et les écrits sur leurs écrits permettent de fixer les cadres du débat public et ouvrent de nouveaux horizons à l'action ». Cité par Ahmed Boubeker in *Les Mondes de l'ethnicité, op. cit.*

passé que l'histoire, dès lors que les mêmes événements tombent sous le jugement [...] de l'opinion publique et des médias, que l'histoire et la fiction entrent en compétition critique[21]. »

C'est en ce sens que l'immigration pose la question essentielle des malentendus entre histoire et mémoire. Le lien entre mémoire collective et mémoire nationale est remis en cause par des débordements dans l'espace public qui font que d'autres récits qui relevaient de mémoires clandestines trouvent place sur la scène médiatique et culturelle. L'émergence d'une mémoire plurielle de l'immigration souligne ainsi la nécessité d'une révision critique du grand récit national. Penser l'histoire aussi du point de vue de sa réappropriation par une mémoire que l'histoire a blessée ou oubliée, pour élargir les sources de l'histoire et dépasser l'immigration des « peuples sans histoire » – pour reprendre l'expression hégélienne – prétendument coincée dans une mémoire d'affects et d'images.

Bien sûr, le combat peut sembler douteux face aux vigies de la « vieille France » et ses assignations à demeure fantasmatique, ses compulsions à la répétition qui réinventent l'étranger pour mieux refouler ses banlieues. Il n'empêche que, des années 1980 aux années 1990, une révolution symbolique a eu lieu : l'immigration devenue l'élément central d'une réflexion identitaire s'est imposée comme une dimension de la société française. Belle revanche pour les masses silencieuses de l'histoire de France. Mais pour mesurer la portée de cette métamorphose, il s'agit de ne pas en rester aux illusions militantes, car le discours endimanché du révolté conscientisé ne colle pas toujours à la réalité de la foule des anti-héros du quotidien de la banlieue. « Plus rien ne sera comme avant » pouvait-on entendre au lendemain de la Marche des beurs. Au-delà d'une poignée de militants, ce sont aussi ces gens du commun qui ont tenu parole de ne plus vivre comme avant. C'est en tout cas ce que nous dit la révolte chronique des cités. L'histoire se termine autrement car les gens du monde des banlieues refusent de coller à la misère de la rationalité historique. Car l'histoire s'écrit aussi dans ses propres retournements... un peu comme si elle nous faisait toujours un héritier dans le dos.

[21] Paul Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.

II

LES GRÈVES DE LA FAIM CONTRE LES EXPULSIONS

Entretien avec Saadene Sadgui

Né en 1963, Saadène Sadgui a un parcours militant des années 1980 aux années 2000 qui en fait l'une des principales figures lyonnaise des luttes de l'immigration. Après avoir participé à la fondation des JALB (Jeunes Arabes de Lyon et banlieue), il rejoint à Vaulx-en-Velin l'association Agora où il anime une commission juridique. Il participe ensuite à la construction du Comité national contre la double peine (CNDP) avant de se rapprocher du mouvement des Indigènes de la République.

Vous avez d'abord fait vos classes militantes au sein des JALB, cette association lyonnaise qui défendait l'autonomie du mouvement des héritiers de l'immigration au lendemain de la Marche pour l'égalité de 1983...

Je suis de Vaulx-en-Velin, mais nous-mêmes dans la région lyonnaise, on n'a pas vu la Marche partir, on l'a découvert comme tout le monde à l'arrivée à Paris. Cela dit, entre-temps, il y avait eu les municipales de 1983, avec l'émergence de l'extrême droite. C'est un sale climat sécuritaire qui régnait à l'époque et plusieurs jeunes s'étaient fait descendre. À Vaulx-en-Velin, je pense à Barded Barka tué par un policier, je pense aussi à Wahid Hachichi. Quand c'est localement que ces drames surviennent, ça marque les consciences. J'étais plus attentif à ce genre d'affaires, mais je n'étais pas impliqué dans les associations naissantes. J'allais sur mes vingt ans et je préparais mon baccalauréat. Mais cette année-là, l'histoire m'a en quelque sorte rattrapé : je me suis retrouvé en situation d'insoumission à l'armée française. Ça a duré quelques mois pendant lesquels j'ai été incarcéré dans une caserne, soumis à l'autorité militaire qui ne

savait pas très bien quoi faire d'un Franco-Algérien. On nous surnommait les « doubles nationaux » et je me suis senti en décalage, dans une sorte de couloir de l'espace-temps. Les militaires ont réactualisé notre situation en nous traitant comme les enfants du FLN. Quelques mois plus tard, je rejoignais les JALB. Puis il y a eu la mort de Nordine Mechta : une ratonnade en 1985. Ce drame est à l'origine de l'émergence publique des JALB qui se sont investis dans le suivi de cette affaire.

Pourquoi cette appellation, Jeunes Arabes de Lyon et banlieues ?

C'est un nom qui n'était pas facile à porter à l'époque. Mais c'était un choix délibéré de se désigner ainsi pour contrer la douteuse appellation de « beur » qui faisait florès sur la place parisienne et qui s'apparentait sur Lyon à une injure, comme une manière de traiter quelqu'un de « bougnoule » mais selon la mode du moment. Derrière le label JALB, il y avait une connotation pas du tout ethnique mais très politique, une variante de l'expression afro-américaine « *black is political* ». J'en veux pour preuve que la plupart des animateurs de ce groupe étaient d'origine berbère. Ils ont adopté l'appellation « Arabes » comme une appellation politique parce que la mode « beur », c'était selon eux une défiguration, une manière d'occulter le problème politique que la France a avec les Arabes et autres minorités.

En même temps, c'était une critique d'une récupération de l'héritage de la Marche, notamment SOS Racisme qui finit par traiter la question des relations interethniques d'un point de vue exclusivement spectaculaire ?

C'est vrai qu'il y avait aussi une manière de s'affirmer localement avec un discours qui reprenait à rebrousse-poil toute la culture du melting-pot, de la « beuritude » et de la fraternité, tous ces discours qui étaient inopérants sur le réel et qui esquivaient les vraies questions. À l'époque, les JALB ont été taxés de communautarisme, mais ça n'a pas duré très longtemps.

Qui sont les personnes qui créèrent les JALB ?

À la fois des étudiants qui avaient un peu roulé leur bosse et cherchaient à s'investir sur le terrain des banlieues et de l'immigration, quelques gars de quartier et des militantes, des anciennes des Zaâma d'banlieue, une organisation un peu informelle de filles qui se voulaient aussi féministes. Mais attention, pas le féminisme des années 1970 ! Les filles de Zaâma d'banlieue prenaient en compte des problématiques qui les concernaient au premier chef sur des questions du traitement de l'immigration, du rapport à la société d'accueil, en mettant d'abord en avant les questions policières et judiciaires, en s'investissant sur des dossiers et des affaires douloureuses où on ne trouvait pas grand monde à l'époque. Avec une analyse qui détonait évidemment par rapport à ce qu'on pouvait trouver dans les organisations antiracistes traditionnelles.

Il y a une certaine continuité de discours entre Zaâma d'banlieue et les JALB sur la question essentielle de l'auto-organisation et de l'autonomie.

Oui, il y a une continuité dans l'idée de faire valoir une singularité, sortir du registre gauchiste, d'une lecture marxiste des conflits de classes, d'un propos de type syndical ou d'un discours antiraciste à la française, un peu moraliste, un peu paternaliste. L'enjeu était celui de la reconnaissance d'une perspective politique, à travers une manière d'investir l'espace public et de créer ses propres espaces, même lorsqu'il ne s'agissait que de festivités. Tout cela avait déjà commencé avec Zaâma d'banlieue qui a reproduit en région lyonnaise les concerts parisiens de Rock Against Police. Le but, c'était de ne plus dépendre d'organisations de gauche et de créer ses propres lieux, sa propre expression publique et, le cas échéant, de faire des alliances ponctuelles avec d'autres organisations. Mais pour y parvenir, il fallait exister par soi-même et être fort. Échapper à la tutelle des âmes charitables qui prétendaient se faire la voix des « sans voix » et prendre la parole à notre place, c'était un combat de tous les jours. Et c'était une nouveauté sur Lyon : certains acteurs s'en souviennent encore, les JALB avaient le verbe haut et l'ironie cinglante !

Au-delà de la continuité avec Zaâma d'banlieue, qu'apportent les nouveaux militants, les garçons, notamment ?

Ce sont des gens qui ont vécu la réalité des quartiers à leur façon. On ne la leur fait pas ! Ils viennent de Vaulx-en-Velin ou des Minguettes, de familles d'immigrés, de familles d'ouvriers. Mais ils ont aussi eu la chance de faire de bonnes études et d'avoir plus qu'une simple conscience sociale : une conscience politique, sans être « corrompus » par les idéologies. Ce sont aussi des gens qui ont voyagé, qui ont beaucoup appris en s'intéressant à la question des minorités aux États-Unis ou en Angleterre.

Le voyage a favorisé cette conscience de la situation française ?

Oui, parce qu'il y a un tas de questions subsidiaires aux luttes de l'immigration dont on peut comprendre le sens à travers le détour d'autres expériences des minorités nationales. Qu'en est-il de pays qui ont connu la fracture raciale, la violence raciale ? Qu'est-ce que le droit de vote a apporté aux Noirs américains ? Ce n'est pas forcément la panacée ou l'outil salvateur. Mais il ne suffit pas de le dire, il faut aussi l'expérimenter ! C'est quelque chose qui m'a un peu habité parce qu'on a d'abord expérimenté les mobilisations sur les marches des palais de justice. Les JALB n'ont pas pensé l'idée de l'organisation politique dans une perspective pérenne. On était souvent dans des situations d'urgence, à courir après le temps sans véritables moyens. Certains projets n'ont ainsi jamais pu dépasser l'état de projet. Le problème, c'est que lorsqu'on prétend à une expression publique autonome, on a besoin d'outils. Il y avait l'idée de produire un journal. Mais pour cela, il fallait des sous, une organisation adaptée. On a surtout expérimenté la nouveauté de la mise en place de structures associatives dans le monde de l'immigration. Sans respecter à la lettre les termes des statuts de l'association qui étaient un prétexte pour avoir un local, un téléphone et une adresse.

C'est de cette manière-là que s'est menée la campagne autour de l'affaire Nordine Mechta ?

Il y a un temps judiciaire. Les affaires de type criminel s'étendent sur deux ou trois ans. Une mobilisation, ce n'est pas difficile sur le coup de l'émotion. Mais le temps qui passe ne nous est pas favorable. Il est favorable aux institutions qui ont des fonctionnaires. Le plus difficile, c'est de tenir la distance et de rappeler son existence, de veiller au grain comme une sentinelle. Parce que quand tu t'engages auprès d'une famille, le minimum c'est d'être là. Avec l'affaire Mechta ou l'affaire Hachichi, il a fallu tenir pendant des années pour éviter la perte dans les méandres du traitement judiciaire. Si tu t'endors, ça peut finir par un non-lieu. La première manifestation contre le meurtre de Nordine Mechta a été une manifestation sous haute tension comme on en voit rarement à Lyon. Pas loin de 10 000 personnes, des jeunes et beaucoup de parents. Les services de la préfecture et le monde associatif ont jugé les JALB sur cette manif d'octobre 1985. Venus prêter main-forte à ce moment, les gars du quartier de Nordine étaient encore présents trois ans après pour le procès. Beaucoup ont fait leur formation militante à travers l'espace créé par les JALB à cette époque. C'était nouveau à Lyon. On s'exprimait différemment, avec une certaine visibilité des acteurs qui parlaient de la justice, de la police, de la place des jeunes Arabes de France, en essayant de faire valoir une expression spécifique.

Le résultat du procès n'a pas été à la hauteur de l'investissement ?

La magistrature lyonnaise est considérée comme l'une des plus conservatrices et des plus dures sur ces questions-là. De plus, sur ce type d'affaires, l'enquête policière est le plus souvent en faveur de l'assassin. C'est dans la plupart des cas un Français d'un certain âge, qui n'a pas de casier, travailleur et père de famille, qui a flingué quelqu'un du haut de sa fenêtre sur un coup de sang. Les policiers bétonnent l'affaire et les indices. Nous avons eu à lutter contre cette dérive. La cour d'assises du Rhône a rendu des verdicts scandaleux. Ce fut le cas du jugement de Jean-Claude Lopez qui a tué Ahmed Boutelja en 1982. La famille de la victime s'est même fait matraquer à deux heures du matin quand le verdict a été rendu. Avec un président du tribunal qui a traité les gens comme de la merde en donnant le feu vert aux CRS. C'était ça à l'époque, la cour d'assises du Rhône ! Trois ans plus tard, avec l'affaire Mechta, on se retrouve avec des vraies peines d'assises. Et on considère que, symboliquement, un pas a été franchi et que le travail accompli a permis de remettre les choses dans l'ordre de gravité des faits.

Pour revenir aux années 1985, la création des JALB, c'est aussi une réaction par rapport à l'hégémonie de SOS Racisme ?

L'émergence de SOS Racisme a été plus qu'une interrogation. On a vu naître soudainement une structure avec des moyens colossaux et la faveur des acteurs politiques du moment, notamment du PS. Pour nous, la manipulation ne faisait pas l'ombre d'un doute. L'idée était de substituer un discours antiraciste à celui qui était en train de s'affirmer avec la Marche de 1983. SOS Racisme a réduit la problématique politique en la moralisant. La génération morale, c'était la génération Mitterrand. Ils ont eu droit aux faveurs des médias parce qu'ils avaient des relais, des gens très puissants. Jacques Attali en parle

dans son *Verbatim* : en cinq lignes il indique comment l'Élysée a donné son feu vert le 1er avril 1985.

Est-ce que vous aviez les moyens de mener une contre-attaque ?

Au niveau national, nous étions battus d'avance. Mais pour nous, le meilleur moyen de dire les choses à notre façon, c'était d'occuper l'espace local, là où se situent nos bases. Une des grandes batailles des JALB a ainsi été d'éviter l'installation de SOS Racisme à Lyon.

Le deuxième grand événement qui marque la présence des JALB à Lyon, c'est la grève de la faim contre les lois Pasqua. Cela a été un grand événement sur la place lyonnaise, mais il y a aussi des comités J'y suis, j'y reste dans toute la France.

C'était en 1986, et le projet de préparation d'une réforme de l'ordonnance du 2 novembre 1945 qui régit les conditions d'entrée et de séjour des travailleurs en France nous est apparu comme un dispositif de remise en cause de la carte de dix ans de plein droit qu'avait délivrée François Mitterrand après la Marche de 1983. L'idée d'une grève de la faim a suscité chez nous une polémique. Certains militants trouvaient que c'était une action moralisatrice, mais finalement le plus grand nombre s'y est rallié. Ce qui a permis d'obtenir un écho retentissant dans l'espace public, c'est l'organisation d'un panel d'actions – notamment par le biais des comités J'y suis j'y reste – et la médiation de personnalités comme recteur Abbas de la mosquée de Paris ou le cardinal Decourtray qui a pris fait et cause pour les grévistes. Charles Pasqua, ministre de l'Intérieur et porteur de ce projet de loi, a pris à parti l'archevêque, ce que n'a guère apprécié l'épiscopat français. Une polémique entre un ministre du gouvernement de la République et un des représentants les plus emblématiques de l'Église de France, ce n'est pas rien !

C'était un peu la première action publique contre la double peine ?

C'était la première proposition d'analyse d'un texte de loi par des apprentis juristes, qui ont rapporté les termes de la loi à la pratique. Ces militants étaient parfois titulaires de cartes de séjour ou ils avaient connu le parcours sinueux de leurs parents dans les administrations. Ils connaissaient l'arbitraire de la loi des guichetiers. La grève de la faim a permis d'obtenir quelques garanties et la loi n'a pas été adoptée telle qu'elle avait été présentée dans son projet initial. Par ailleurs, cette initiative des JALB a aussi permis de créer un véritable débat public et d'engager une dynamique avec de comités J'y suis, j'y reste en inscrivant dans le temps la question de la double peine et du séjour précaire. Ce qui s'est révélé prémonitoire vu que la double peine, on s'en est occupé pendant les quinze ans qui ont suivi. Lorsque la loi a été mise en œuvre, on a commencé à voir les premières dérives de l'arbitraire. On a pris la mesure du désastre et on a mis en place des permanences juridiques. Je me suis formé avec quelques avocats et on a commencé à recevoir des gens, à les informer sur leurs droits, à leur fournir des ressources pour se défendre et ralentir la machine administrative. C'est devenu un savoir-faire militant. Avec des pratiques particulières selon les préfectures, selon la personnalité

et le tempérament d'un préfet, selon les histoires locales. Dans la Drôme et dans l'Isère, on ne traite pas les questions de la même manière que dans le Rhône. Même différence pour les tribunaux en matière d'interdiction de territoire ou de demande de main levée. L'administration n'applique pas de façon égale des lois qui ont une portée générale : relativement aux règles de droit, elle est en contradiction avec elle-même. Les combats se jouaient dans les commissions départementales d'expulsion, les prisons. J'ai été visiteur de prison pendant deux ans ; nous avons développé une véritable compétence aux frontières du juridique, de l'action sociale et de la communication. Il faut faire feu de tout bois, utiliser toutes les ressources à notre disposition. Des ressources éthiques notamment : mettre en avant le danger pour la personne et la responsabilité morale que fait peser une décision d'expulsion vers un pays en guerre, le poids social et humain pour des familles déchirées. Mais il faut aussi apprendre à naviguer entre les méandres des pouvoirs et de l'administration : déposer un recours au tribunal administratif pour peser sur une décision du Ministère ou établir des relations privilégiées avec des fonctionnaires qui ont besoin d'interlocuteurs pour arrêter une procédure avant le passage au tribunal. Il faut savoir faire preuve de diplomatie mais aussi de fermeté, jouer même parfois de la menace en mobilisant tous nos militants sur un cas. S'informer sur qu'est-ce qu'un centre de rétention, quelle est la réglementation qui le régit, qui peut y pénétrer, quel est le statut du retenu. Tous les moyens de droit sont bons pour en faire des moyens militants et pouvoir parler de la loi de façon totalement décomplexée puisqu'on en a une pratique.

Vous participez ensuite à la mise en place de la première liste électorale autonome ?

En 1988, je suis épuisé et je dis *bye-bye* aux JALB. J'avais déjà discuté avec des collègues de Bron qui étaient dans la mouvance des JALB et on avait déjà évoqué la question des élections locales. En 1983, les élections municipales ont été meurtrières, avec des climats délétères, irrespirables. On s'est dit que le meilleur moyen pour éviter que ça se renouvelle en 1989, c'était d'occuper l'espace de manière officielle. Certains pensaient qu'ils iraient à la mairie et qu'ils feraient de la gestion. Moi, je n'y ai pas cru une seconde. J'ai toujours pensé la mise en place d'une liste électorale comme une action militante. C'était une manière de rentrer dans l'idée d'une citoyenneté active. Ceux d'entre nous qui ont officié dans les bureaux de vote, ils l'ont fait au nom de leur propre liste avec un Arabe à sa tête. C'était une expérience très décomplexante, même si les scores n'ont pas été à la hauteur. Sans aucun moyen, on a pacifié la ville de Bron : la campagne électorale qui est habituellement un moment de haute tension ne l'a pas été cette fois. Parce que nous étions entrés dans le jeu et qu'il y a eu, à la fois de la part de la droite et de la gauche, une prise en considération d'éventuels reports de voix au second tour. On a rencontré aussi quelques collègues qui ont mené la même initiative à Saint-Étienne, à Aulnay-sous-Bois et à Lille.

En 1990, Vaulx-en-Velin explose suite à la mort de Thomas Claudio, renversé par un véhicule de police. Vous retournez chez vous ?

On m'a sollicité pour la gestion de l'affaire judiciaire. Dans le cadre du traitement de cette affaire et de la dynamique qu'elle a impulsée, une association, Agora, a été créée. C'est une structure qui s'est très vite fait happer par la politique de la ville. Le social, ce n'était pas ma tasse de thé, et j'ai centré mon investissement autour des questions police/justice. J'ai aussi tenté de délocaliser Agora, de mettre la structure en réseau avec des organisations lyonnaises mais aussi parisiennes. J'étais en contact avec le Comité national contre la double peine (CNDP) dont je connaissais quelques militants depuis l'époque des JALB. Même eux ont su se renouveler. Avec le CNDP apparaît une nouvelle donne militante parce que ce sont aussi les principaux concernés, les doubles peines qui portent le mouvement.

Vous quittez Vaulx-en-Velin pour Paris où vous rejoignez le CNDP. Vous militez un temps au Mouvement immigration banlieues (MIB)...

Au tournant des années 1990, le MIB est créé par des militants parisiens, des gars de Nîmes, des Lyonnais aussi du fait de tout notre travail depuis les émeutes de Vaulx-en-Velin. Le MIB, c'était plutôt un instrument d'expression militante et politique. Tandis que le CNDP était le lieu où on recevait les gens pour traiter leur affaire, pour assurer les suivis juridiques. Une des particularités du CNDP, c'est qu'il recevait des demandes de toutes les prisons de France. À Paris, il y avait des réseaux, des contacts militants formés exclusivement d'anciens détenus.

Pour l'opinion publique, c'est Sarkozy qui a limité la double peine grâce à la mobilisation d'artistes. Le CNDP a été complètement oublié. Il n'y a pas de reconnaissance publique du mouvement.

Tout simplement parce que les détenus et les ex-détenus ne sont pas fréquentables. Ils peuvent être reçus en catimini en préfecture, mais ils le sont parce qu'ils ont trouvé le moyen de créer des problèmes au ministère de l'Intérieur. Prenons l'exemple d'une campagne téléphonique que le CNDP a mise en œuvre. Pendant des journées entières, les militants appelaient à tous les numéros du ministère. Ce qui fait que les fonctionnaires ne pouvaient plus travailler. À un moment donné, une équipe du CNDP a été reçue par la DLPAJ (Direction des libertés publiques et des affaires juridiques) qui gère les questions migratoires. Ils nous ont dit : « cessez de neutraliser nos lignes téléphoniques – parce qu'on ne peut pas interdire de téléphoner, il n'y a pas de loi contre ça – et on pourrait faire quelques concessions. » C'est vrai que des cinéastes ou des associations comme la CIMADE, ce sont des acteurs dont le profil convient davantage aux préfectures. C'est toujours un peu sale l'immigration !

Vous avez été un acteur des principaux moments d'une génération de luttes. Mais vous n'avez jamais caché vos critiques contre la dérive des organisations. Que ce soit pour les JALB, Agora, ou le MIB.

Ce qui me révolte, c'est notre situation d'impuissance. On n'a pas les outils parce qu'on ne les a pas construits, parce qu'on ne s'est pas entendu, parce qu'on ne s'est pas écouté. Qu'est-ce qu'il faut faire pour être plus fort ? Qu'est-ce qui fait la force d'un regroupement ? Qu'est-ce qui fait une organisation puissante qui mobilise, avec des objectifs qu'elle parvient à tenir sur la distance ? Pourquoi on n'y arrive pas depuis vingt ans ? Pour certains, c'est la « facilité » ou des problématiques personnelles. Il faudrait pouvoir parler de tout ça. Mais c'est aussi la limite du débat parce que ça touche à l'intimité des gens. C'est tout de même curieux que la médiocrité prenne toujours le pas. Mais alors qui juge des qualités et des compétences ? Je pense que la première chose à faire, c'est de dire les choses et de pointer les travers de certains comportements, quitte à déplaire. Ma spécialité, dans l'histoire du mouvement, c'est de me faire des inimitiés. Pour beaucoup, c'est difficile d'entendre la critique parce qu'ils estiment avoir sacrifié leur jeunesse et leur vie de famille. Les difficultés de la vie font que, à n'importe quel prix, il faut rester groupés et se rassurer. Car se mettre en désaccord avec les autres, ça peut amener à la solitude. Il y a des lieux où les gens se sentent rassurés, même dans la pire des précarités. C'est pour ça que j'ai quitté les JALB parce qu'il y avait cette odeur nauséabonde, des fans clubs, des leaders « charismatiques », des gens qui occupent des places et qui se délivrent des certificats de banlieusards. Alors que tes preuves, tu dois les faire en permanence ! Tu peux bien avoir milité pendant vingt ans, si tu dis une grosse connerie, un petit jeune a raison de te faire la leçon. La mouvance beur a aussi reproduit la dérive des anciens soixante-huitards. Ils te parlent de la Marche avec des trémolos dans la voix. Peu de fourmis chez nous et de nombreuses cigales !

III

L'EXPÉRIENCE DE DIVERCITÉ

ENTRETIEN AVEC BOUALAM AZAHOUM

Né en 1966 au Maroc, issu d'un milieu modeste, Boualam Azahoum arrive en France en tant qu'étudiant en génie mécanique. Il milite en France à l'Union nationale des étudiants marocains et au sein de l'opposition marocaine en exil et rejoint, en 1990, le conseil d'administration des JALB. Il participe à la création de DiverCité en 1997.

À l'origine de DiverCité, chacun partait de sa propre histoire, de son propre parcours militant. Personnellement, j'étais membre des JALB, Jeunes Arabes de Lyon et banlieue, jusqu'en 1993. Le positionnement de l'association commençait à poser de trop gros problèmes sur la question des banlieues et celle de l'islam. Quelques-uns avaient quitté le navire, d'autres comme moi sont restés, croyant qu'on pouvait changer les choses de l'intérieur. Mais on a fini par rompre. À l'époque, d'autres formes d'organisation commençaient à émerger. Notamment des associations ancrées dans les quartiers, avec des objets relatifs à la lutte contre la précarité, au soutien scolaire, dans un contexte lié à l'actualité des banlieues. Au JALB, toutes ces questions n'étaient plus prises en compte. Il y avait comme une lecture amnésique de la présidente des JALB – Djida Tazaït, qui était par ailleurs députée européenne – de ce qu'étaient devenues les réalités des quartiers. Avec une sorte de répulsion à l'égard du milieu associatif musulman émergent et très dynamique.

Pour ceux qui habitaient dans les quartiers, ces nouveaux militants ce n'étaient pas des étrangers : c'était leurs frères, leurs sœurs, leurs voisins. Lorsque nous avons quitté les JALB, nous avons été accueillis par Interface à Saint-Fons, une association issue d'une rupture au sein de l'ACM,

l'Association culturelle musulmane de Saint-Fons. Ces militants ne se posaient pas la question de la citoyenneté. Ils voulaient juste continuer à faire du soutien scolaire, à s'occuper des quartiers malgré le peu de moyens dont ils disposaient. Nous, on a repris des modes d'action qu'on avait déjà expérimentés au sein des JALB : permanence juridique, conférences-débats, mise en réseau avec d'autres organisations. On se rendait compte qu'on ne pouvait pas rester chacun dans son coin. Il fallait trouver le moyen de mutualiser les moyens, les expériences. On était déjà conscient à l'époque d'une crise du militantisme. Organiser des manifs, c'était de plus en plus difficile, et seules les associations musulmanes n'avaient pas encore ces difficultés-là.

La politique de la ville a encouragé les associations d'animation de quartier, tandis que l'action socio-juridique que vous évoquez s'inscrit dans la continuité des questions police/justice posées depuis le début des années 1980. Grosso modo, *on peut dire que l'héritage des années 1980 dans le mouvement associatif des héritiers de l'immigration, c'est d'abord celui des JALB, le grand lieu de la militance à l'époque. Les quartiers, quant à eux, s'investissent plutôt dans le domaine socioculturel. Après l'éclatement des JALB, certains militants se reterritorialisent dans les quartiers – vous évoquez Interface à Saint-Fons, mais on pourrait aussi parler de l'association emblématique de Vaulx-en-Velin, Agora. Ces militants amènent dans les quartiers une pratique qui est plutôt socio-juridique. Dans le même temps émerge la mouvance associative musulmane. DiverCité, c'est le projet qui a permis de réunir ces différentes sensibilités militantes ?*

DiverCité, ce n'est pas un simple projet mais plutôt une réponse à une crise qui s'est articulée à un projet. Les animateurs d'Interface par exemple, ils commençaient à se fatiguer de faire du travail social au quotidien pour pallier les défaillances des institutions. Ils ne se voyaient pas faire les pompiers éternellement. Les associations qui ont rejoint DiverCité étaient pour la plupart en crise et c'est sans doute la raison pour laquelle certains ont fantasmé sur une prise de pouvoir de la coordination musulmane. À l'époque, le centre de gravité de la militance de quartier, c'était Vaulx-en-Velin où avaient eu lieu les émeutes d'octobre 1990. À l'initiative du secours catholique, un collectif qui a pris le nom de Tous ensemble a commencé à réunir des membres de différentes organisations – des scouts musulmans à l'association Agora. La seule prétention, c'était d'être un lieu de formation qui devait rester informel. Les multiples réunions ont débouché sur l'élargissement de ce collectif au-delà de Vaulx-en-Velin. Il faut se replacer dans l'état d'esprit du moment où les rapports étaient plutôt tendus entre les anciens membres des JALB et les militants associatifs proches de l'UJM (Union des jeunes musulmans), qui s'est imposée dans les années 1990 comme la principale organisation de l'islam des quartiers.

Les discussions dans le collectif Tous ensemble ont-elle permis de mettre de côté un certain nombre de préjugés et de réconcilier les mouvances « laïque » et « musulmane » ?

C'est en effet ce qui s'est joué, d'autant qu'on était pressé par l'actualité. Chacun parlait de ce qu'il faisait dans son quartier, des difficultés avec sa municipalité,

et les uns et les autres en avaient plus qu'assez d'être utilisés comme des pions sur l'échiquier des politiques locales. Certains, comme le président d'Interface, ont tenté un passage au politique, et nous avons commencé à parler de stratégies d'alliance avec des organisations comme les Verts. Le collectif Tous ensemble a organisé ses premières réunions publiques sur la laïcité au cinéma Les Amphis à Vaulx-en-Velin. Avec des invités comme Christian Delorme ou Tariq Ramadan, que la plupart d'entre nous ne connaissaient pas. Puis, on a peu à peu évoqué la question de la structuration qui va déboucher sur la création de DiverCité. Pourquoi abandonner le nom du collectif « Tous ensemble » ? D'abord parce qu'il avait été entre temps utilisé dans les grandes manifs anti-Juppé, c'était le slogan de l'époque. Mais aussi parce que certains membres du collectif – en particulier le Secours catholique – s'éloignaient de notre regroupement.

La création officielle de DiverCité, c'est 1997. Quel est le projet ?

On est parti d'un constat. Il y a certes des problèmes propres au quartier, mais d'autres sont liés à des contextes sociétaux, économiques, culturels, historiques. Ces problèmes sont à peu près les mêmes partout, avec des variances dues à des histoires locales. Le tissu associatif qui avait des velléités d'autonomie était en train d'être asphyxié. Les associations dites musulmanes avaient été mises hors jeu du système public. Quant aux associations comme Agora qui jouaient plus ou moins le jeu institutionnel, elles sentaient peser sur elles une telle pression qu'elles n'avaient plus de marge de manœuvre. L'enjeu, c'était donc de dépasser cette situation à partir d'une mutualisation des moyens et d'une compréhension des changements que nous vivions. Des questions essentielles concernant notre expérience partagée se posaient toujours de façon cruciale. La répression policière n'était pas propre à Vaulx-en-Velin ou à Vénissieux, de même que la double peine. DiverCité a donc orienté son action autour de trois axes.

D'abord, un fonctionnement au quotidien autour d'une permanence socio-administrative et juridique. On héritait toujours des dossiers les plus désespérés, les cas que toutes les structures comme la Cimade ne voulaient pas défendre (par exemple, les expulsions des personnes accusées d'association de malfaiteurs ou de terrorisme). Le second axe, c'est la conscientisation des quartiers autour des questions de citoyenneté et la construction d'un réseau. C'est dans cette perspective que DiverCité a œuvré pour la mise en place de structures d'un mouvement politique. Il y a eu de nombreuses réunions à Paris, à Nîmes, notamment avec le MIB pour l'émergence d'un réseau national. Enfin, le troisième volet de l'action de DiverCité reprenait le programme du collectif Tous ensemble : créer un espace pour discuter des questions qui relèvent de ce qu'est notre identité, notre mémoire, notre histoire. Dès le début, on a évoqué la gestion coloniale des quartiers, la question de l'islam, la criminalisation, l'éducation au rabais, le problème des « vieux immigrés ». On a aussi fait des conférences sur l'Algérie pour situer notre engagement dans un contexte international. On a eu le projet de rassembler des archives et de créer un espace de documentation et de production d'informations, mais faute de moyens et de clés USB greffées sur la tête de nos vieux et de nos militants, on a peu avancé sur ce volet.

Les trois axes sont bien articulés, à la fois création d'un lieu et création d'un réseau qui permettent finalement de décloisonner des situations. C'est aussi pour cela que le lieu choisi se situe en dehors des quartiers, mais j'ai pourtant cru comprendre que la première adresse de DiverCité, c'était le local d'Agora à Vaulx-en-Velin ?

À l'origine, DiverCité s'appelait DiverCité-Agora. À la préfecture, le nom n'a été changé que récemment. Pour nous, c'était presque un honneur de s'appeler Agora. C'était aussi pour des raisons de dossiers de subventions, d'ancienneté pour se porter partie civile. On pouvait bénéficier sans attendre de la structure Agora. Par ailleurs, autour d'Agora, on avait un concentré de tout ce qu'on peut faire de mieux sur certaines questions, sur certains dossiers. On avait les militants qui pouvaient faire les meilleures permanences juridiques. Des militants comme Pierre-Didier Tchétché Apéa, le président, connu et reconnu à Vaulx-en-Velin, et Saadene Saadgui. Ancien objecteur de conscience à la Cimade, Saadene était le père de la permanence juridique des JALB, et par son suivi des affaires, il avait établi des liens solides avec les différentes associations et surtout avec les familles de Vaulx-en-Velin qui lui sont redevables. Par ailleurs, son réseau n'était pas simplement local car c'était un des rares dans cette organisation, voire même le seul, à référer toutes les problématiques des quartiers à un contexte historique de l'immigration et à lier son itinéraire militant à un contexte social et politique national.

Mais plus largement, à Agora, il y avait une velléité de tous de sortir de Vaulx-en-Velin pour ne plus être assignés à résidence. La construction de DiverCité, il fallait donc qu'elle se fasse en dehors des quartiers. C'est la banlieue qui devait aller vers le centre-ville ! Le risque bien sûr, c'était d'abandonner le terrain. Mais nous, on voulait prendre la question à l'envers. On ne dénie à personne le droit de parler des banlieues. Mais en même temps, on ne peut pas non plus parler de choses qu'on ne connaît pas. Le fait d'avoir expérimenté la situation des quartiers, de l'avoir vécu de l'intérieur, ça donne sinon une certaine autorité sur la question, du moins une légitimité pour prendre la parole. Mais ça ne veut pas dire qu'on doit s'enfermer dans les quartiers, bien au contraire. Qu'est ce que c'est d'ailleurs qu'un local associatif en banlieue ? C'est souvent un local inoccupé dans un HLM qui coûte très cher s'il est laissé vide. Les logeurs font du social à bons comptes, d'autant que ces locaux sont toujours exigus. Tu fais des réunions et toutes les cinq minutes, tu es coupé par les zonards du coin qui confondent le lieu associatif avec une maison pour tous. C'est vraiment la gestion de la précarité. Le choix du centre-ville, c'est non seulement celui du décloisonnement, mais aussi celui de la centralité urbaine. DiverCité au début, c'était un collectif d'associations. Il fallait trouver un point de convergence qui réponde à des impératifs de déplacements, de mobilité. En même temps, les questions qu'on voulait porter sur la place publique nécessitaient de trouver place dans le centre-ville.

Pouvez-vous nous parler des premiers temps de DiverCité et de ses rapports avec l'UJM ?

1997, c'était vraiment le moment du foisonnement. Il y avait un conseil d'administration de 25 personnes. Toutes les organisations étaient présentes et le débat interne était très riche. Le fonctionnement au quotidien de l'association se met en place avec la permanence juridique qui nous a tout de suite débordés. Les liens avec l'extérieur se sont établis par réseaux : il y avait un lien très étroit entre Agora et le MIB, et l'UJM avait aussi son réseau avec le CMF (Collectif des musulmans de France). Le dernier congrès de l'UJM, c'est 1994. Ce que j'ai vérifié, c'est qu'ils avaient délibérément décidé d'arrêter et de rompre avec la connotation quartier. La réalité sur leur terrain de base, Vénissieux, avait changé. On assistait alors à l'émergence d'autres associations, d'autres courants d'un islam de France en gestation. C'est un problème que rencontre toute structure militante : quand on se bat pendant des années et que l'objectif commence a être atteint, ça déstabilise. C'est Tariq Ramadan qui a résumé cette question un jour : « Je sais ce que je veux de vous. Mais je ne sais pas ce que vous voulez de nous. » Et il ajoutait « et si moi j'avais envie de vous convertir ? » Ce n'était pas son ambition, mais il posait le problème de la différence entre nous et les pratiquants, alors que pour nous ce n'était pas un problème.

Par exemple, nous admettions naturellement que l'un d'entre nous décide un jour de se convertir alors que pour les copains de l'UJM, la démarche inverse n'est pas concevable dans leur imaginaire, car elle serait comprise comme un reniement de sa foi. Le réseau UJM avait atteint son apogée et découvrait en même temps le délitement de la « mouvance laïque ». Il y avait déséquilibre dès le départ. Les gens de l'UJM n'allaient pas assumer ou pousser l'œcuménisme jusqu'à partager nos galères. Mais sur ce registre, encore une fois, la réciproque n'est pas vraie. Ce sont des gens comme Saadene, Yves Ména et moi-même qui avons assumé les actions de DiverCité relatives à tout ce qui touche à la question du foulard, la question de la défense des prisonniers français de Guantanamo, la défense de « présumés islamistes ». L'UJM et son réseau d'associations musulmanes n'avaient aucune prise là-dessus. Certains jouaient la discrétion pour éviter de prendre des risques. D'autres en savaient plus long qu'ils ne le disaient. Mais surtout, au début, les associations musulmanes voulaient créer un espace qui ne les ramène pas nécessairement à l'objet qu'on leur avait assigné au départ. Parmi les militants qui assuraient la permanence juridique de DiverCité, il y avait deux jeunes musulmanes, Nawal et Sabrina. Elles étaient étudiantes en droit et elles avaient déjà initié une permanence juridique à l'UJM. Au début, c'était sur des questions de religion, mais elles se sont vite rendu compte que le fait d'être un bon pratiquant propre sur soi ne met pas à l'abri d'une expulsion ou d'une bavure policière. Il fallait donc pour l'UJM que la question de la permanence juridique soit traitée dans un autre cadre et celui de DiverCité était le plus adapté. Plus largement, dans ce nouvel espace, il y avait des velléités de parler de problèmes qu'on n'osait pas aborder à l'UJM. Les débats houleux de l'UJM se passaient à DiverCité. Ils n'avaient pas ces débats dans leurs locaux – pour des raisons liées à la pratique musulmane – et ils nous prenaient chacun à témoin. Donc pour certains, DiverCité a permis de revigorer les associations musulmanes, de les mobiliser en séparant les domaines d'actions, les sphères de l'autonomie et de la nécessité.

Leur projet était politique ?

Dire que l'UJM avait une volonté hégémonique et que DiverCité était au service de sa branche politique, ce n'est pas vrai, c'est un fantasme. Je pense que les responsables d'UJM commençaient à ne plus avoir de prise sur certains de leurs adhérents et que beaucoup de débats commençaient à émerger au-delà de la question religieuse. En ce sens, L'UJM rencontrait une crise de croissance et DiverCité a été une manière d'expérimenter une solution à cette crise. Cela dit, lorsqu'une association rejoint une organisation collective, elle le fait au nom de ses propres enjeux et personne ne peut le lui reprocher. DiverCité a ainsi permis à l'UJM d'être introduit ou réintroduit sur la place publique. À travers Agora, à travers Interface, à travers le MIB ou d'autres structures, la mouvance musulmane a pu s'ouvrir à de nouveaux espaces et des interlocuteurs publics qui les tenaient jusque-là à distance. Sur ce registre, j'insiste sur l'hypocrisie d'un certain milieu politico-associatif lyonnais qui voulait aussi discuter avec les organisations musulmanes sans oser le faire directement.

DiverCité était en quelque sorte un carrefour, un lieu intermédiaire.

Ce qui me gêne parfois c'est qu'on a plus ou moins cautionné ça. On savait très bien que des gens de la LCR, ou d'ATTAC, ils n'en avaient rien à foutre de nous, car ils n'ont jamais rien pu faire avec nous. C'est l'histoire des JALB qui est une association que tous ont oublié parce que personne ne lui a pardonné son exigence d'autonomie. Donc il y avait cette hypocrisie de certaines organisations. Au début, sur les tracts inter-organisations, DiverCité ou l'UJM étaient citées entre parenthèses. C'était une espèce d'hypocrisie qui permettait aux organisations de se réclamer de notre légitimité.

Si j'ai bien compris, les partenaires de l'extérieur qui rentrent en rapport avec DiverCité le font parce qu'ils ne peuvent pas rentrer en contact direct avec l'UJM, et l'UJM elle-même règle ses propres conflits à l'extérieur de son propre espace associatif. Donc c'est une espèce de position intermédiaire instable. Mais pourquoi était-ce si important ce lien avec l'UJM ? Était-ce lié à sa capacité de mobilisation ?

Oui, c'est indubitable. Agora, Interface, les JALB, jouissaient d'une aura due à ce qu'ils avaient fait dans le passé. L'UJM, c'était le prestige de l'actualité. Un CA de DiverCité pouvait compter 20 organisations avec une personne par organisation. Le compte est vite fait. On a fait le choix d'intégrer des associations de quartier dont une large majorité sont dites musulmanes. Mais dans la gestion de DiverCité au quotidien, ses prises de parole, ce n'est pas ces associations qui décidaient. On s'inscrivait plutôt dans une espèce de pratique militante et on n'a jamais écrit de textes auxquels les associations musulmanes se soient opposées. Et cela, même si on travaillait avec Act Up ou sur les prisons, avec un monde qui leur était étranger et qui pouvait même parfois choquer leur éthique religieuse.

IV

DU COMITÉ NATIONAL CONTRE LA DOUBLE PEINE AU MOUVEMENT DE L'IMMIGRATION ET DES BANLIEUES

Entretien avec Tarik Kawtari

Né 1962 à Casablanca, Tarik Kawtari a vécu dans plusieurs quartiers populaires de la région parisienne : les Bosquets à Montfermeil, les Fauvettes à Neuilly-sur-Marne, Châtillon,et Pré-Saint-Gervais. En 1983, il milite au « Collectif Jeunes » qui accueille la Marche pour l'égalité dans la région parisienne, à la Coordination Justice (1984-1986) et participe au projet de l'agence IM'média (1985-1987). Il est l'un des fondateurs du Comité national contre la double peine (1990), puis du MIB (1995). Depuis 2004, il est l'un des animateurs du collectif « Justice pour le Petit Bard » (Montpellier) et l'un des initiateurs du premier Forum social des quartiers populaires (juin 2007).

Comment s'est créé le MIB ?

Le MIB n'est pas une création des militants parisiens car ils viennent d'horizons multiples. Mais comme moi, une bonne partie s'est reconnue dans la Marche des beurs même avant qu'elle ne démarre, le 15 octobre 1983. On s'est retrouvé embringués dans le Collectif parisien, avec des gens qu'on ne connaissait pas à l'époque, des gens de la revue *Sans Frontière*, de Radio Beur, des anciens du Mouvement des travailleurs arabes. On avait besoin de faire des choses par nous-mêmes sans la tutelle des organisations antiracistes qui géraient l'immigration. Certes, chacun peut raconter l'histoire à sa manière et il s'était passé déjà beaucoup de choses avant la Marche. Mais c'est tout de même cet événement sans précédent qui nous a permis d'affirmer « On est chez nous en France ! » C'est une prise de conscience politique qu'il faut référer au sentiment de honte que nous avons connu à travers l'expérience du mépris subi au quotidien

par nos familles. Cette génération de beurs qui soi-disant snobait celle des parents, c'est elle qui va ouvrir les portes de l'histoire et de la mémoire. C'est elle aussi qui va mettre hors circuit la toute-puissance de l'Amicale des Algériens en Europe. Et c'est elle encore qui va délégitimer la gauche sur la question des quartiers populaires. Certes, le « mouvement beur » n'était pas un mouvement structuré et certains lui reprochent de ne pas s'être inscrit dans la continuité d'un héritage de luttes comme celles du MTA dans les années 1970. Mais les lieux et les acteurs de la lutte ont entre-temps changé : l'action du MTA, ça ne se passe pas dans les quartiers mais dans les usines. Et qui dominent ces mouvements-là ? Ce sont des ex-étudiants politisés qui viennent du bled. Par ailleurs, le passage de l'anonymat des quartiers à la une des médias, ça a déstabilisé pas mal de monde et c'est même monté à la tête de certains qui ont cru qu'avec la Marche, tout était arrivé ! Cela dit, ceux qui vont faire le MIB n'ont pas arrêté la marche le 3 décembre 1983. Ils vont continuer à marcher à leur rythme. On a constitué un réseau entre nous. Un réseau affinitaire.

Vous vous êtes rencontrés au moment de la Marche ?

Oui. J'ai connu des gens de Nanterre, d'Aulnay, de Mantes, de Marseille ou de la région lyonnaise. On galérait pareil et on avait les mêmes préoccupations. On était jeunes et sans une thune et on se retrouvait soudain au-devant de la scène, à devoir parler au nom de la banlieue. Il y avait ce côté happening permanent mais nous, à la différence de certains qui ont pris la grosse tête, on ne se la jouait pas, on savait que c'était du bluff. C'est aussi ça le travers du mouvement beur ! De la Marche à l'implosion, il s'est passé très peu de temps. Même pas deux ans. Avec Convergence 1984, des directions différentes étaient prises, mais on n'avait pas eu le temps de se poser, de choisir de vraies orientations stratégiques.

Définir ces choix, n'était-ce pas l'enjeu des Assises des associations de l'immigration qui se tiennent quelques mois après la Marche de 1983, en juin 1984 ?

Tous les participants n'avaient pas les mêmes informations ni les mêmes enjeux. Les animateurs de structures comme Radio Beur ou l'ANGI (Association nouvelle génération immigrée) avaient des rapports privilégiés avec les politiques de gauche. Ce sont eux qui avaient l'écoute des pouvoirs publics et qui ont déplacé les questions posées par le mouvement vers des enjeux culturels qui correspondaient à leurs propres intérêts. Pendant une petite période, ils ont utilisé l'image des marcheurs. Il y avait un vrai décalage social entre les galériens de la banlieue et ceux qui étaient installés à Paris. Nous les ministères et les soirées mondaines, on ne connaissait pas ! Mais ça ne nous empêchait pas de rigoler et de nous raconter l'histoire à notre façon. On se donnait des noms d'aristos « Kamel de Nanterre », « Farid d'Aulnay »... en délirant sur la révolution, avec ses nobles et ses sans-culottes ! Le soir ça se terminait tard et chacun son tour devait trouver un plan piaule pour tous. Mais la précarité, ce n'était pas le seul problème et au moment des assises, ce sont aussi les querelles de leadership entre Paris et Lyon qui ont créé la confusion. C'était des histoires anciennes, autant personnelles que politiques, entre des groupes comme Rock

Against Police, Zaâma d'banlieue, *Sans Frontière*, etc. Nous, on ne comprenait rien à ces conflits. On rêvait d'unité.

Comment tu expliques que les mobilisations qu'il y a eu autour des violences policières n'aient jamais eu le soutien massif d'organisations ?

Tout de suite après la Marche, certains ont tenu de grands discours sur le fait qu'il fallait créer une coordination nationale, une fédération. Mais nous, ce qui nous avait touchés, ce sont les crimes dans les quartiers. C'était prioritaire et on ne pouvait pas passer à côté : car au moins, si on s'attelait à ce problème essentiel, on ne se perdrait pas ! Le mouvement sur ces questions s'est créé par défaut parce que personne à part nous ne voulait bouger. On a créé un comité Justice à Paris, on suivait des affaires à Lyon, à Marseille, des procès comme celui des meurtriers de Wahid Hachichi, Toufik Ouanès, Houari Ben Mohammed. On suivait les dossiers et on a même parfois payé des experts pour des trucs invraisemblables. Dans l'affaire Toufik Ouanès par exemple, on a constaté l'absence d'expert cinq mois avant le procès. C'était un vrai scandale. Mitterrand était allé déposer une gerbe à la cité des 4000 à la Courneuve [où vivait la famille Ouanès], mais on s'est aperçu que le dossier d'instruction n'était même pas entre les mains de l'avocat de la famille parce que ça coûtait 500 francs. Le décalage est saisissant ! Il a fallu reprendre l'affaire, mettre un avocat sur l'affaire. On s'est retrouvé à prendre des photos, à payer un mec pour qu'il fasse une expertise sur l'inclinaison de la balle. Était-ce à nous de faire ce boulot ? On a vite compris que personne ne le ferait à notre place. Pour cette affaire ou pour d'autres et dans le but de soutenir les familles et d'obtenir des soutiens, on a fait le tour des associations. Ce n'était pas glorieux du tout et ça nous a donné une autre vision des choses. Le meurtrier de Toufik Ouanes, il a été condamné à cinq ans... dont deux avec sursis ! Pour assister à d'autres procès, comme ceux des meurtriers de Wahid Hachichi et d'Ahmed Boutelja à Lyon, on grillait le train, on s'incrustait dans des squats à Lyon. On s'est même fait ratonner dans le palais de justice...

Cela souligne un certain décalage avec la situation d'une militance plus « installée », mais certaines associations du « mouvement beur » étaient aussi subventionnées...

Certains en effet voyageaient avec le chéquier de leur association pendant que la rumeur nous traitait de clochards. Ce qui met en avant toutes les limites de l'unité de façade du mouvement beur. Mais de la même manière, quand SOS Racisme et France-Plus ont mené une OPA sur notre histoire, il y a eu plusieurs attitudes. Certains ont dit que c'était de l'usurpation. Et d'autres ont dit : « On n'y arrive pas, il faut peut-être qu'on aille là-dedans. » L'histoire de ce côté-là est restée méconnue parce qu'on n'est pas les troubadours de nos propres histoires. On parle beaucoup mais on écrit peu. Personnellement, je défends le mouvement beur. Je défends une certaine éthique du mouvement beur. Car il y avait du vrai et de la sincérité dans cet engagement. Ce n'est pas une histoire qu'on peut résumer à l'opportunisme de quelques beurgeois parisiens !

Il y a eu et il y aura toujours un décalage entre la décision qui est prise dans une réunion de s'intéresser à une affaire et le fait d'aller sur le terrain,

de parler avec les gens, de faire avec eux. Ce n'est pas la même chose. Ce n'est ni le même degré de responsabilité, ni d'implication, ni même de légitimité. Très peu de militants sont allés au bout de cette démarche. On n'en tire pas une gloriole, mais c'est un chemin que d'autres avant nous ont tracé et que nous avons essayé de suivre à notre façon. C'est ce chemin-là qu'il faut continuer.

Quel bilan peut-on tirer de cette action sur la police/justice ?

Le bilan, c'est que l'institution défend toujours ses ouailles et que c'est très difficile de faire bouger la police et la justice. L'insécurité aidant, l'affaire s'est compliquée. Cela dit, même s'il y a toujours reproduction du racisme policier, on peut dire que l'institution nous a entendus. La muraille de l'arbitraire policier s'est fissurée et nous y avons contribué. Le chemin que nous avons accompli, c'est surtout pour que les gens réfléchissent avant de tirer. Je m'en fous que les beaufs flingueurs prennent cinquante ou douze ans de prison. Il faut qu'ils réfléchissent. Et ils réfléchissent plus aujourd'hui à mon avis. Mais au bout d'un moment, on s'est dit qu'on n'allait pas continuer à manifester pour réclamer justice dès qu'un jeune se faisait flinguer. Dans les années 1970, quand il y avait un mort dans la communauté maghrébine, c'était l'Amicale des Algériens qui manifestait, puis l'extrême gauche. Notre slogan pour en sortir, c'est « Pas de justice, pas de paix ! » S'il n'y a pas de justice, au-delà des crimes, ça va être la merde ! C'est normal que des gens brûlent des voitures quand un jeune se fait flinguer pour rien !

Il est difficile de faire un mouvement avec des précaires. Cela dit, ce sont eux qui tiennent un point de vue politique autonome depuis plus d'une vingtaine d'années. Il faut dire que ces précaires-là, c'était les premiers concernés, par exemple pour la double peine. Ils se battaient pour avoir leurs papiers. Ils se battaient pour eux, mais pas seulement.

Les trois quarts des gens qui étaient là-dedans ne s'occupaient même pas de leurs affaires. Ils s'occupaient des affaires des autres. C'est une expérience inédite d'après moi, cette affaire du Comité national contre la double peine (CNDP). Tout cela s'est fait petit à petit à partir du moment où nous avons dit qu'il est illégitime d'expulser les gens. Le Comité, c'était une rébellion. À un moment donné, on s'est juré qu'aucun membre du comité ne se ferait expulser. Et on a expliqué pourquoi et comment, si l'un d'entre nous était expulsé, on le ferait revenir, on mettrait le prix pour le faire revenir. Au ministère, ils disaient « vous êtes tarés. » On était même en désaccord avec des gens qui soutiennent le mouvement des sans-papiers. Saint-Bernard, toute la gauche en a fait des tartines, mais où sont les pauvres gens qui ont été expulsés ? Pourquoi personne n'a rien fait pour les faire revenir ? Le CNDP a marqué le passage d'une génération à une autre. C'était un mouvement de racailles comme on dirait aujourd'hui, mais ça a décomplexé beaucoup de monde.

Dans le rapport au politique ?

Dans le rapport aux institutions et à la légalité. Certains se contentent de parler de désobéissance civile. Nous, on est passé à la pratique. C'est même écrit dans

les statuts de l'association : « soutenir par tous les moyens les expulsés et leurs familles » ! Le CNDP s'est créé en juin 1990. En octobre 1990, il y a eu les émeutes de Vaulx-en-Velin. Puis celles de Sartrouville et de Mantes-la-Jolie. La construction du Comité s'est faite dans ce contexte d'actualité. Certes, il n'y a jamais eu d'émeutes parce qu'un gars se fait expulser. Mais à un moment donné, les pouvoirs publics sont acculés et doivent répondre. À l'époque, ils avaient enregistré qu'il y avait des groupes qui essayaient d'exprimer publiquement les attentes des gens dans les quartiers. Parmi ces groupes, ils avaient repéré Résistance des banlieues et le Comité national contre la double peine. C'est autour de ces questions que s'est opérée la rencontre avec les copains d'Agora de Vaulx-en-Velin. Cinquante dossiers, on peut les traiter au cas par cas. Cent dossiers aussi. Mais quand on arrive à mille, ça devient un problème d'ordre politique.

Il faut situer le problème tel qu'il se posait en 1990. La gauche était revenue au pouvoir en 1988. Le 2 août 1989, la loi Joxe sur le séjour des étrangers remplace la loi Pasqua. Après la grève de la faim des JALB en 1986, un collectif de 160 associations s'était organisé contre cette loi Pasqua sous l'égide de la Ligue des droits de l'homme. Ce sont des membres de ce collectif qui ont négocié avec les pouvoirs publics la loi du 2 août 1989. Ils étaient très satisfaits. Pourtant, si au niveau administratif la loi Joxe a amélioré la situation par rapport à la double peine, au niveau judiciaire, elle n'a rien changé du tout. Or deux tiers des affaires, c'étaient des expulsions judiciaires. *Grosso modo*, avant 1990, quelqu'un qui était arrêté avec un bout de shit pouvait faire l'objet d'une interdiction de territoire même s'il était en France depuis cinquante ans. C'était la loi L630-1 du code de la santé publique, loi qui a été faite à l'époque de la mobilisation contre la « french connection ». Frappé de cette interdiction définitive, tu ne pouvais même pas faire appel !

Les associations prétendaient qu'on ne pouvait rien y faire. Mais nous, quand on ne pouvait rien faire, on faisait tout de même. C'est l'alliance entre des anciens du mouvement beur et des anciens taulards qui a donné sa dynamique au CNDP. Les deux groupes connaissaient bien les situations d'isolement et personne ne voulait baisser les bras. On est allé voir le Gisti, la Cimade, le MRAP, SOS Racisme : ces derniers, on les a même occupés le 30 juin 1990 pour leur signifier symboliquement qu'ils n'existaient plus. C'est à cette période-là que nous avons été assimilés à des gens violents. C'est vrai que les associations, on les obligeait à casser leurs routines. Par exemple, lorsqu'on se mettait d'accord dans une réunion interorganisations sur le fait de faire 250 envois, souvent il ne restait plus personne au moment de passer à l'action. On tapait alors du poing sur la table, on s'énervait un peu. Agressifs, oui, on l'était un peu, mais c'était nécessaire !

La force du CNDP c'est qu'il a saisi un problème de fond et qu'il ne l'a pas lâché jusqu'au bout. Reste que le Comité a été marginalisé par les associations alors que son action avait le mérite de toucher plusieurs générations, les sans-papiers comme les jeunes des banlieues. Nous avons même été amenés à nous confronter aux lois d'exception sur les musulmans présumés terroristes que les associations musulmanes refusaient elles-mêmes de défendre. Nous, on disait que le plus grand salopard immigré a les mêmes droits que n'importe qui !

En revanche, la plupart des associations comme la Cimade acceptaient la différenciation entre les cas moralement « défendables » et les autres. Seul le CNDP dénonçait le principe même de la double peine et refusait toute justification morale. Les premiers censeurs, ce sont les associations qui tracent elles-mêmes les limites de l'action. Par exemple, si on défendait quelqu'un qui avait commis un viol, des féministes nous accusaient de défendre les violeurs. Tout cela a nourri les rumeurs. Malgré le travail accompli ! On avait une permanence quotidienne : six à dix personnes par jour, cinq à six recours effectués, parfois plus, et vingt coups de téléphone au ministère. Tous les jours pendant trois ans.

Matériellement, vous faisiez comment ?

On grattait à droite et à gauche. On faisait des plans pour pouvoir tenir les deux bouts. On avait par exemple des notes de 110 000 francs de téléphone par an. On vivait chichement mais on ne se plaignait pas. Le plus important, c'est qu'on avait appris à faire les recours, on défendait les gens dans les commissions d'expulsion, on parlait à des procureurs, à des gens au ministère, on s'expliquait avec des avocats. C'est ce qui a décomplexé beaucoup de monde, ce qui a formé des gens. Tous les tribunaux nous connaissaient dans la région parisienne : les présidents de chambre, les procureurs. Et même s'ils n'étaient pas d'accord, ils avaient du respect pour nous. On a rencontré au ministère de l'Intérieur des soutiens objectifs. Des gens de gauche. Il faut le dire, car il n'y a pas que des salopards dans l'institution.

La transition entre le Comité et le MIB...

Le discours du MIB n'est pas un discours de juriste ni de pleurnichard. C'est un discours d'affirmation : on est chez nous ici ! La Comité a créé un large réseau à travers les prisons, les familles des prisonniers, les quartiers, les émissions de radio. Sans cette expérience, je ne pense pas qu'on aurait créé le MIB. Ce mouvement-là, ce n'était pas n'importe quoi. La double peine, ça a touché 20 000 personnes, ce n'est pas rien comme audience dans les quartiers. Beaucoup de gens étaient fiers du Comité et nous considéraient comme des combattants. C'est sur cette base là qu'on pouvait se permettre de parler d'une voix forte avec n'importe qui dans n'importe quel quartier. Les premières rencontres ont eu lieu avec les copains de Vaulx-en-Velin, de l'association Agora en particulier. Il y avait aussi les jeunes de Résistance des banlieues. Il y a eu des réunions improvisées pour essayer de construire une action collective. Ça s'est concrétisé au mois de décembre 1993, avec un meeting à la Bourse du travail de Paris sur le thème : dix ans après la Marche, où va le mouvement de l'immigration et des cités ? Quatre cent personnes étaient présentes et le soir on a fait une rencontre dans les locaux du CAIF (Collectif des associations immigrées de France) avec des gens de différentes générations. On a alors commencé à affirmer notre volonté de créer un mouvement qui défende l'intérêt des quartiers et de l'immigration. Tout cela a duré deux ou trois ans avant de conclure. Entre-temps, on a fait d'autres réunions à Rennes, à Lyon, à Nîmes ou à Paris. On a discuté sur le nom du mouvement et on s'est arrêté sur Mouvement de l'immigration et des banlieues. Parce qu'à l'époque, à contre-courant de tous ceux qui ne

voulaient plus parler d'immigration mais d'intégration, on voulait maintenir l'importance de l'immigration par rapport à l'histoire et à la mémoire. Les objectifs du MIB sont affichés clairement dans le premier journal : créer un lieu de ressources, d'information, et une permanence juridique où on mutualiserait nos connaissances et nos expériences.

Est-ce que les gens du MIB venaient de quartiers en particulier ?

À Paris, il y avait des gens de Sartrouville, Mantes-la-Jolie, Saint-Denis, Nanterre, Aulnay, La Courneuve, Argenteuil... C'était mouvant, ça dépendait de l'actualité. Parfois, on se retrouvait très seuls parce qu'il n'y avait pas d'argent et on se démerdait avec des bouts de ficelle. Le MIB a pris un essor public en 1997. Certaines actions ont retissé des liens et permis de retrouver l'ambiance du Comité. En même temps, il y avait une dynamique avec les gens de Lyon autour de la création de DiverCité. Ils commençaient à avoir des discussions avec l'UJM. Mais très vite on s'est retrouvés les mêmes qu'avant. Même des gens qui étaient proches de nous restaient à la frontière. On a beaucoup ramé pour remobiliser les gens.

Pourquoi il y a eu cette dispersion ?

Parce qu'ils n'y croyaient pas. Ils étaient pressés et ils avaient des intérêts contradictoires. Il y avait aussi le poids de l'histoire du Comité, car le MIB était une structure encore toute jeune. C'est à cette époque qu'on a commencé à réfléchir à la nécessité d'un mouvement politique issu des quartiers. Ce qui a un peu dynamisé les gens, à Lyon notamment.

Par rapport à l'idée d'un mouvement politique des quartiers, comment tu expliques le fait qu'il y a beaucoup de tentatives sur cette idée-là, mais que ça ne se concrétise pas dans la réalité ?

Peut-être parce que ce n'est pas mûr dans la tête des gens et qu'il y a trop de divisions dans les quartiers pour que ce soit possible. Les associations ne sont que l'expression d'une certaine division qui existe dans nos quartiers. Tu n'as qu'à voir aujourd'hui le problème de la concurrence entre les identités particulières. Les gens ont l'impression qu'ils vont gratter, qui un logement, qui un boulot : Noir, Arabe, musulman ... Créer un mouvement, c'est se fédérer sur l'essentiel. C'est comme ça qu'on peut avancer, donner un écho national aux luttes. On n'a pas besoin d'intermédiaire, on peut le faire nous-mêmes ! Poser le problème au niveau national et faire campagne là-dessus... par exemple, sur la question du droit de vote. Et surtout, poser le problème à notre façon. Je ne m'inquiète pas sur le long terme. C'est une idée qui fera son chemin et qui existera sous une forme ou une autre. Peut-être qu'on est un peu idéaliste, mais il faut l'être un petit peu si on veut avancer. Si tu charges trop la barque en prétendant constituer un mouvement politique, beaucoup plient sous le poids. Mais si tu fédères des initiatives, avec des actions collectives qui s'enchaînent, tout cela paraîtra évident. Alors il vaut mieux ne pas en parler et le faire. Au départ c'était cela le projet du MIB. On a tenté des alliances en tapant du poing sur la table pour essayer de formaliser un peu les choses.

Vu les mouvements aujourd'hui, il n'y a pas eu beaucoup mieux. Les Indigènes de la République ? C'est un décalage entre les discours et la réalité. Il n'y a pas de confrontation au terrain. Les discours tenus dans un salon parisien ou à la télévision, ça peut séduire et faire illusion. Comme s'il n'y avait pas besoin de créer un rapport de force ! Tout cela n'est pas très politique. C'est comme une affirmation réitérée, un caprice qui aurait vingt-cinq ans de retard. La Marche de 1983, elle a déjà permis cette affirmation : « on est ici chez nous ! » Ça veut dire qu'on a le droit à un traitement égal. C'est cela l'essentiel, avec la question de la responsabilité. Ni victime, ni héros : responsable, c'est tout ! Pas de victimisation, pas d'héroïsme. Tant qu'on n'arrivera pas à lier les deux aspects, la question de la responsabilité avec ce qui se passe dans nos quartiers, c'est encore le règne du laisser-aller qui l'emportera !

B) Engagement politique des musulmans de France

Il ne s'agit pas tant du passé que du ressourcement dans quelque chose que l'on veut faire ressurgir. Dans ces « lacs durs oubliés » dont parle Mallarmé, d'où, selon les Arabes, va surgir l'avenir.

Jacques Berque, *Il reste un avenir*

V

AUX ORIGINES DU MOUVEMENT DES JEUNES MUSULMANS : L'UNION DES JEUNES MUSULMANS

Entretien avec Yamin Makri

Né en 1963 à Lyon, Yamin Makri est issu d'une famille ouvrière. Il participe à la fondation de l'UJM en décembre 1987 et devient directeur des éditions Tawhid. Dans les années 1990, il est un des initiateurs du Collectif des musulmans de France et de Présence musulmane. Il est aussi l'un des fondateurs de DiverCité, et l'un des principaux artisans d'un rapprochement de la mouvance associative musulmane avec le mouvement altermondialiste.

Quel est le projet de l'UJM à l'origine ?

Au tout début à l'UJM, il y avait deux groupes. D'une part les personnes qui venaient du bled, des étudiants maghrébins mais aussi du Moyen-Orient. Et d'autre part, il y avait une minorité de jeunes de France comme Abdelaziz Chaambi et moi. Nous étions très intéressés par la question musulmane, mais en même temps très ancrés dans la réalité française. Pour nous, il était impossible de vivre dans ce pays de façon épanouie si notre identité n'était pas mise en avant. L'UJM s'est créée suite à une conférence dans une mosquée turque à Villeurbanne. On voulait construire une action collective dont la centralité serait l'islam, mais on n'avait pas le bagage religieux suffisant. La réussite du projet a été liée à une collaboration réussie entre les jeunes de France et les étudiants venus de bled (des scientifiques pour la plupart). L'autre facteur de réussite a été le lien avec les jeunes Turcs. La première mosquée qui a accepté de laisser entrer la langue française, c'est une mosquée non arabe. Ce qui nous liait tous, c'était le Français. Nous, les jeunes de France, on ne comprenait pas l'arabe. Les Turcs ne le comprenaient pas non plus, mais ils avaient une culture islamique.

Rien à voir avec les Maghrébins qui sont souvent « analphabètes bilingues » ! Les Turcs ne parlent pas l'arabe, mais si tu leur donnes un Coran, ils peuvent te le lire mieux qu'un arabophone. Alors que dans toutes les mosquées maghrébines, on ne parle qu'en arabe. Les jeunes se retrouvent exclus, au fond de la salle de prière.

Vous avez construit votre action en ciblant les quartiers...

Le projet, c'était plutôt de casser les quartiers. On voulait créer une dynamique d'agglomération. Parce que les quartiers, c'était le règne du tribalisme dans le style « Ce n'est pas ton quartier, qu'est-ce que tu fais là ? » Nous avons donc été confrontés à un triple conflit : avec les institutions qui n'acceptaient pas qu'on s'engage dans l'espace public ; avec la communauté qui n'acceptait pas qu'on parle en français dans les mosquées ; avec le tribalisme des quartiers. Ce conflit avec les quartiers a été le plus dur. Je disais « casser les quartiers », mais ce serait plutôt « casser l'esprit quartier ». Il y avait des leaders qui jouaient d'une légitimité locale tandis que nous, on avait la légitimité d'une nouvelle vision de l'action collective. De 1987 à 1992, on a construit cette dynamique collective pour dépasser les quartiers. On disait « ce qui se passe dans votre quartier nous intéresse, ça intéresse tout le monde et c'est pourquoi on a le droit de s'en mêler ! » Après deux ans d'investissement, on a eu des jeunes des quartiers avec nous, aux Minguettes en particulier. Ces intermédiaires, ce sont eux qui ont souffert le plus du conflit. Nous, on concentrait nos efforts sur la construction du centre Tawhid. Tout se passait là-bas, on y venait tous, les gens de l'agglomération lyonnaise (Vénissieux, Villeurbanne, etc.), c'était l'époque de la construction. La base de notre projet, ça a été la librairie, l'acquisition d'un local. C'était une époque très dure pour nous parce nous n'avions aucun financement...

Vous étiez dans une logique de sortie du cloisonnement local un peu comme aux origines du mouvement beur...

Oui, cette logique on l'a poursuivie au niveau national. Comment ça se traduisait ? Lorsque les gens disaient « et si on faisait ça dans notre quartier ? » on répondait « non, on le fait dans la librairie, on le fait au centre, à Lyon. » C'était aux gens de se déplacer. Il nous fallait donc construire un lieu pour casser cette idée de quartier en disant qu'on travaille dans la globalité.

Quel était le projet du début ? Ce n'est pas le rapport au quartier ou le rapport à la mosquée. C'est l'affirmation d'une identité particulière, quelque chose en lien avec l'immigration ?

Ce serait prétentieux de dire qu'on avait un projet bien ficelé et qu'on l'a mis en pratique.

Comment expliquez-vous l'émergence soudaine de ce type d'associations de jeunes musulmans ?

C'est une convergence de vécus individuels. Cinq ou six personnes ont été les initiateurs. D'abord des « arabophones[1] », mais on connaît l'histoire des gens

[1] Terme utilisé pour désigner les étudiants étrangers musulmans, même s'ils sont francophones et arabophones.

du bled qui, en général, ne sont là que de passage. À un moment donné, les francophones sont entrés dans la partie. Certains avaient des liens avec le bled, comme moi. C'est là-bas que j'ai appris la prière. Quand j'ai commencé, j'étais lycéen. C'était une pratique individuelle plus ou moins régulière, un besoin spirituel, mais sans plus. Ensuite, je suis rentré faire mes études en Algérie. La société algérienne est une caricature en termes de catégories sociales et de cultures compartimentées : des gens qui ont la vision de l'Orient mais qui ne voient que ça ; d'autres qui ne regardent que vers l'Occident. J'ai vu des berbéristes marxistes pour qui Moscou représente l'entrée du paradis. J'ai vu des fils de bourgeois pourris par la drogue. Tout cela m'a ouvert l'esprit. De retour en France, je me promenais aux Minguettes et j'avais déjà une conscience aiguë de ce que je voulais faire. C'est au bled que j'avais entendu parler de la Marche de 1983 et, en me baladant dans le quartier qui lui avait donné naissance, je me suis dit : « Tout va commencer d'ici. » C'était évident, à cause du passé, de ce moment fort qu'avait été la Marche, à cause aussi de la concentration des musulmans. J'ai donc cherché un appartement aux Minguettes et j'ai tout fait pour que mes amis étudiants s'y installent aussi. On était à fond dans le militantisme : même le boulot, j'ai arrêté pour m'investir dans les quartiers et je suis resté cinq années RMIste. C'est cet exemple de sacrifice et de dévouement qui a séduit les jeunes. Et quand on a fait Tawhid, il fallait que chacun donne un mois de salaire. S'il n'y avait eu dans l'UJM que les étudiants, ça n'aurait sans doute pas marché.

Est-ce que vous aviez un lien avec les mouvements de banlieue de l'époque ?

Certains parmi nous, comme Abdelaziz Chaambi, avaient participé indirectement à la Marche. D'autres l'avaient vécue dans leur quartier. Au fur et à mesure que la seconde génération a pris le pouvoir dans l'UJM, en termes de légitimité et d'expérience, c'est devenu une identité collective. En 1989, il y a eu une décision de principe qui a été prise dans l'UJM : le pouvoir politique de l'UJM appartient aux secondes générations. Le plus fort, c'est que c'est un arabophone qui l'a fait adopter. Il a compris que ce sont les francophones, ceux qui vivent ici qui doivent eux-mêmes définir l'orientation politique de leur action collective. C'est le premier congrès qui a été la rupture parce qu'on a affiché publiquement notre continuité avec l'histoire de l'immigration.

Est-ce que vous vous considériez aussi comme des héritiers d'un courant islamiste ?

Oui, on s'est d'abord inscrits dans l'héritage des mouvements réformistes islamiques, dit islamistes, pour la simple raison que les premiers leaders de l'UJM étaient des gens issus de ces mouvements islamiques. Puis, après, on s'est aussi considérés héritiers du mouvement de l'immigration, car c'était l'histoire de nos quartiers.

On arrive à cette période du premier congrès en 1991. Comment est venue l'idée des congrès ?

C'est la suite logique. Ce qu'on a produit au niveau des quartiers, on l'a produit au niveau national. Des gens commençaient à nous connaître, un peu partout.

La guerre du Golfe a changé beaucoup de choses. À la librairie, avant 1991, deux tiers des ouvrages qu'on vendait était des ouvrages en langue arabe. Juste après la guerre du Golfe, le rapport s'est inversé. En trois mois ! Ça veut tout dire. D'une part, les arabophones se sont éloignés de nous et d'autre part on a vu arriver à la librairie de nouveaux publics. Des jeunes musulmans francophones, mais aussi des non-musulmans qui voulaient comprendre l'actualité. Des mouvements anarchistes et d'extrême gauche sont aussi venus nous voir. Et des cathos bien sûr. Le père Gilles Couvreur, le curé des Minguettes, a joué un rôle essentiel. Tous ces gens avaient l'intuition que l'islam devenait un enjeu essentiel. Ce qui nous a décidés à organiser le congrès, c'est la prise de conscience qu'on était très en avance par rapport au reste de la France. Chaque atelier des congrès comptait plusieurs dizaines de membres et on préparait la réflexion sur des questions qui sont plus que jamais d'actualité, comme l'échec scolaire ou le rapport aux médias. Le premier congrès a eu lieu aux Minguettes. Il a rassemblé 1200 personnes dans des locaux mis à disposition par la mairie. Les musulmans d'ici et d'ailleurs, ils avaient les larmes aux yeux quand ils découvraient l'UJM et la richesse du centre Tawhid qu'on avait créé autour de quatre comités : un pour tout ce qui était religieux ; un autre consacré aux initiatives culturelles ; un autre encore aux affaires sociales (aide aux étudiants, soutien scolaire dans les quartiers...) et un autre enfin centré sur la communication.

Comment fait-on venir 1200 personnes ? De France ? De l'étranger ?

Nos manifs avaient été médiatisées et Tawhid avait édité un ou deux bouquins. Donc on était connu comme une maison d'édition en langue française. Et surtout, on était devenu un exemple pour des jeunes de France qui jusque-là restaient soumis à l'autorité spirituelle des arabophones : découvrir que des gens de la banlieue comme eux pouvaient faire des conférences, c'était une délivrance ! Le public du premier congrès et même du second, c'était essentiellement des gens d'Île-de-France et de Rhône-Alpes avec qui on avait de très bonnes relations. Les salles étaient combles. Aujourd'hui, ces manifestations rassemblent toujours autant de monde, mais ce qui a changé, c'est la configuration du public. À cette époque-là c'était des barbus et des foulards. Une femme qui rentrait sans foulard, c'était vraiment une exception. Actuellement, dans nos conférences, c'est entre 60 % et 90 % sans foulard et le public a plus un profil étudiant et classe moyenne.

Quel était le profil du public ?

60 % d'arabophones étudiants. Le reste des gens de France, jeunes de quartier avec niveau scolaire pas très élevé. Les arabophones, c'était le contraire.

En gros, l'enjeu c'était la reconquête d'une identité musulmane ?

C'était l'enjeu essentiel. Mais associé au fait qu'on ne fait pas de concession sur notre citoyenneté. À l'intérieur comme à l'extérieur de la communauté. Ce qui a fait le succès du congrès, c'est l'équilibre entre l'action militante et citoyenne et notre identité spirituelle. Alors que les arabophones,

bien que très engagés politiquement dans leur pays d'origine, ne s'impliquent pas en France. Nous tenions un autre discours à nos grands frères pour leur faire comprendre que la spiritualité est tout aussi essentielle que la politique. On organisait des veillées spirituelles la nuit et en journée des cercles de travail sur les questions de société. Les jeunes n'en revenaient pas. C'est vrai que nous vivions à la fois une crise spirituelle et une crise identitaire. Aujourd'hui, les salafistes continuent à jouer l'une contre l'autre en disant « Si tu veux retrouver ta spiritualité, quitte ce pays ! ». Nous on disait plutôt « retrouves ta spiritualité et ça va t'obliger à t'engager plus dans ce pays ! » C'est ce qui a fait le succès de l'UJM. À l'époque, il n'y avait pas de salafistes et la mairie de Vénissieux ne s'opposait pas à notre action. Au contraire, après la Marche, elle a tout misé sur les musulmans, sur une pacification cultuelle des quartiers : une dizaine de mosquées se sont ouvertes comme ça dans le bas des tours, bien avant la création de l'UJM.

D'autres congrès ?

Deux autres, en 1992 et 1993. Mais ça devenait ingérable, avec beaucoup trop de monde – 4 000 personnes en 1993. Notre réseau s'est élargi, notamment dans l'Est de la France, et on avait aussi établi de bonnes relations avec un mouvement islamique marocain (Al Adl Wal Ihsane[2]) présent en France. Ce qui nous a permis de régler notre gros problème de cadres religieux. Les thématiques des congrès restaient les mêmes. La différence, c'est que ça n'était plus organisé par l'UJM mais par les « rencontres interassociatives trimestrielles ». Pourquoi ce nom ? C'était contre l'institutionnalisation. On ne voulait pas créer une fédération, on ne voulait pas être un interlocuteur de l'État. Pour nous, le mouvement devait rester orienté vers la base, à tel point qu'on a choisi un nom auquel personne ne puisse s'identifier. C'était juste un lieu où il s'agissait de travailler, réfléchir, mais aussi parce qu'on se méfiait de la récupération. À travers l'expérience de nos grands frères, on avait vécu l'échec de la Marche des beurs et on se savait tout aussi incapables de gérer un mouvement national. Déjà les congrès, comme je le disais, ça devenait ingérable. Non seulement on devenait dépendant de la mairie de Vénissieux à travers les locaux mis à notre disposition, mais en plus les congrès devenaient des messes. Ce n'était pas notre ambition. Tout simplement parce qu'à la différence de la position traditionnelle des arabophones qui disaient « j'ai la parole, tu écoutes ! », nous, notre projet, c'était des ateliers où chacun pourrait s'exprimer. Mais comment parler avec 4000 personnes ?

Vous étiez par ailleurs identifiés comme des concurrents de l'UOIF (*Union des organisations islamiques de France) ?*

Avec le recul, c'était une question de pouvoir et de légitimité. Formellement, en 1993, l'UOIF a accepté le fait qu'elle soit une association musulmane française. On avait des réunions avec eux : ils parlaient beaucoup en arabe, tandis qu'on parlait seulement en français. On ne voulait pas de conflit,

[2] Al Adl Wal Ihsane (Justice et bienfaisance) est un mouvement islamiste marocain fondé en 1973 par Abdessalam Yassine.

mais ils voyaient en nous des gens qui demain pourraient être manipulés par n'importe qui. Il y avait une certaine arrogance, parfois du mépris.

1995, c'est l'actualité liée à l'Algérie, les attentats en France ?

Notre 11 septembre 2001 en France, c'est 1995. Il y a un basculement total, c'est l'affaire algérienne. Mais ce qui s'est passé en 1995 s'est préparé en 1994. En coulisse, on voyait les choses se profiler. On a eu un conflit fort avec les mouvements pro-FIS (Front islamique du salut) algériens comme la FAF (Fraternité algérienne en France). À l'UJM, on était sans concession là-dessus : on disait à nos jeunes « si tu suis les caïds locaux, tu n'as plus rien à faire avec nous » et quand la FAF a commencé sa propagande, on a dit : « Non ! Nous, c'est la France ! » C'est moi qui me suis mis en avant parce que je suis algérien. On a eu une réunion avec des dirigeants de la FAF : ils affirmaient « les jeunes Algériens nous appartiennent, et quand il y aura un État islamique en Algérie, ça ira mieux en France. » J'ai répondu : « Vous rêvez ? Quand ça ira mieux en France, peut-être que ça ira mieux en Algérie. » Dans les quartiers comme les Minguettes, cette actualité s'est traduite chez les jeunes par une grave crise. Il y avait des fils de rapatriés – Français musulmans – dans les quartiers populaires, et le problème de l'identité s'est posé sans doute parce que la question historique des rapatriés reste une blessure. Même dans les rangs des marcheurs de 1983, des enfants de rapatriés étaient présents. Moi, j'ai passé cinq ans en Algérie, en termes de recherche identitaire, j'avais tourné la page et à la rigueur je pouvais dire que l'Algérie, c'était du passé. Un fils de rapatrié, lui, ne pouvait pas dire ça. Les gens de la FAF jouaient là-dessus : sur la crise de l'autre ! C'était vraiment un climat grave à cette époque-là. On était en conflit avec les autorités, mais dans la communauté c'était bien pire.

La police a reconnu le rôle pacificateur de l'UJM au cours de ces années noires ?

Oui. Ils disent que nous sommes des gens sérieux. On a toujours eu le souci de protéger nos jeunes de toutes les dérives violentes, et des provocations, qu'elles viennent de la communauté ou des autorités. Mais avant 1995, on nous considérait comme des « fondamentalistes » et des « terroristes potentiels ».

Tariq Ramadan a joué un rôle essentiel dans l'histoire de l'UJM...

On l'a rencontré dans les années 1990. On a été surpris que quelqu'un qui se disait appartenir à l'école des Frères musulmans tienne un pareil discours. Ensuite, j'ai eu des contacts avec lui parce qu'on a édité un de ses livres. En 1995, au moment des attentats, Pasqua lui a interdit le territoire français. L'UJM ne voulait pas s'avancer et mettre en danger l'association, mais on ne pouvait pas laisser tomber Tariq Ramadan. On s'est battu pendant dix mois et la décision a été cassée. Et le fait d'avoir créé un comité de soutien m'a mis en relation avec toutes les relations de Tariq Ramadan dans la communauté musulmane et même au-delà. C'est ce qui nous a permis de prendre une nouvelle direction. Il faut dire qu'on traversait une grave crise. Après les attentats et les rafles, la communauté était devenue hyper frileuse, peureuse ; on ne savait plus comment se positionner, d'autant qu'avec les pouvoirs publics,

c'était devenu l'hostilité totale. En fin de compte, après neuf ans d'existence, on s'était recroquevillé sur nous-mêmes. En 1995-1996, la crise était aussi interne parce qu'on n'arrivait pas à se renouveler, à élargir notre discours. C'est à ce moment-là que Tariq Ramadan nous propose un projet : Présence musulmane, créée en 1996. En termes structurels, il n'y a rien de nouveau par rapport au Collectif des musulmans de France. À part que les rencontres trimestrielles se passaient en privé. Tariq nous dit que tout doit devenir public. C'est l'idée de la transparence et de l'ouverture. Élargir au niveau du public, au niveau du genre et au niveau européen.

Il a repris votre discours en y apportant une profondeur ?

Oui. Tariq a observé, écouté, et il a synthétisé. En termes de méthodes organisationnelles, il a repris ce que faisait le collectif, mais il a permis de dépasser la structure, notamment à travers tous les contacts qu'on va tisser avec le monde non musulman. Présence se met en place et le succès se confirme dans les années 1996-2000. On organise nationalement le circuit des conférences de Tariq – des salles pleines de plus de 500 personnes ! – on les thématise. La stratégie est prioritaire : quelle est la demande, quelle est la réalité du terrain, sur quoi faut-il axer le propos ? On se dit que la question essentielle, c'est la spiritualité. C'est elle qui fait défaut parce que les gens en ont une compréhension erronée. Il s'agit donc de montrer que la spiritualité, c'est le contraire de l'enfermement. Ensuite, on a abordé la question de la laïcité. Et c'est entre 2001 et 2003 qu'on a récolté les fruits de Présence musulmane. Le discours de Tariq a ouvert les esprits et à travers des cycles de formation, on a pu s'interroger sur nos déficiences, se poser des questions essentielles. Que signifie le fait de vivre dans une société laïque ? Si le message de l'islam est universel, comment en parler aux autres ? Est-ce que la question palestinienne est une question religieuse ? Répondre à toutes ces questions nécessite un préalable : comprendre ce qu'est le contrat citoyen. Mais finalement, c'est la compréhension de l'islam qui a changé notre rapport avec les autres. Quand tu défends la justice, tu défends un principe universel véhiculé par l'islam, religion universelle. C'est aussi une reconstruction identitaire par rapport à la France, parce que tu deviens plus équilibré, plus responsable, plus sûr de toi et de ta mémoire. On ne peut plus limiter notre réflexion à l'élaboration de stratégies politiques, même si cette dimension existe aussi. Si auparavant on était frileux, c'est qu'on ne savait pas comment comprendre les autres, les non-musulmans par rapport à nos propres sources. Est-ce qu'il faut parler avec des chrétiens pour qu'ils nous laissent prier dans notre coin ? Faut-il garder de bonnes relations avec la mairie pour avoir des subventions ? Si tel est l'objectif, ça ne vaut pas le coup ! On défend quoi ? Les intérêts de la communauté ou les intérêts de la France ? Le questionnement a été douloureux. Quand tu poses l'exigence d'un discours unique en public ou en privé, c'est la question des valeurs et du sens qui s'impose. Parce que quand tu dis que la communauté est secondaire par rapport aux principes, beaucoup ne sont pas d'accord et ça créé des divisions. Du fait de nos positions claires et tranchées, on a perdu du monde. Mais on a pu s'inscrire dans une logique de résistance. Avec le Forum social européen et le lien

avec le mouvement altermondialiste, avec les manifestations pour la Palestine – plus de 10 000 personnes – qu'on a organisées en 2002 avec DiverCité.

Les rapports avec Tariq Ramadan ont-ils évolué ?

Il a pris une envergure qui est extra-française et c'est devenu problématique. Puis il a fait le choix de s'installer dans un autre pays, les États-Unis puis l'Angleterre. Auparavant, nous avions un rapport de proximité très fort. Maintenant, ce n'est plus matériellement possible. Mais il nous a beaucoup apporté. Il a conceptualisé des choses, il a diffusé ses idées avec des livres pour que ce soit accessible pour tout le monde. Malgré cela, il n'est pas toujours compris. Parfois ce sont des jeunes, peu diplômés mais marqués par une expérience de vie ou un engagement militant, qui le comprennent beaucoup plus profondément que certains universitaires ou intellectuels.

Vous avez participé à la création de DiverCité en lien avec des anciens du mouvement beur ?

Nous avons eu des contacts avec des membres d'Agora à Vaulx-en-Velin à partir du tournant des années 1990. En 1995, quand la répression policière dans les milieux musulmans battait son plein, le réseau du MIB a été le seul à dénoncer une atteinte aux libertés publiques. À partir de là, la relation s'est très vite faite. Mais plus largement, l'ouverture à l'égard d'autres milieux – chrétiens ou militants – nous a valu une critique sévère de la part de certains frères, notamment à partir de 2003. Le retour de bâton a été très violent dans le Collectif des musulmans de France (CMF, créé en 1991) : on nous demande où sont les musulmans et certains disent maintenant qu'il y a en a marre du partenariat associatif extra-communautaire de Tariq Ramadan.

Présence musulmane n'est pas une structure représentative ou revendicative. Comme à l'origine du CMF, Présence musulmane est tournée essentiellement vers les actions locales de base, qui draînent beaucoup de monde. Dix ans plus tard, les militants ne comprennent plus notre absence de réaction face à la montée du climat islamophobe. C'est donc le CMF qui a joué au niveau national le rôle de la structure revendicative communautaire, même si ce n'était pas son objectif à sa création. Cette tendance revendicative, politique et médiatique s'est accentuée suite au départ d'une partie des fondateurs de l'équipe de dirigeante. Aujourd'hui, la question se pose toujours : faut-il favoriser le développement d'une structure communautaire forte afin de défendre les intérêts de la communauté ? Ou alors faut-il développer un espace d'actions et de réflexion fondé sur notre identité spirituelle et des valeurs universelles ? La situation sociopolitique actuelle fait qu'il sera sans doute beaucoup plus facile d'être présent publiquement au nom d'une communauté plutôt qu'au nom de pseudo-valeurs dont tout le monde se fout. Il n'y a que nous finalement qui les défendons, ces valeurs. Les gens ont peur et se disent qu'il faut maintenant tirer leur épingle du jeu et défendre leurs propres intérêts. C'est tout le contraire de notre discours, car pour défendre la communauté, il faut créer une structure forte. C'est la grande fracture qu'on vit actuellement.

VI

FEMMES MUSULMANES ET ENGAGÉES

Entretien avec Saïda Kada

Née en 1974 à Décines (Rhône), Saïda Kada est issue d'une famille ouvrière algérienne. Après avoir arrêté ses études en terminale, elle s'engage dans le milieu associatif, notamment dans Jeunes des banlieues en mouvement. En 1993, elle devient musulmane pratiquante et fréquente la librairie Tawhid. Elle fonde en 1995 l'Union des sœurs musulmanes de Lyon (USML), qui devient plus tard Femmes françaises et musulmanes engagées (FFEME), puis elle rejoint le collectif DiverCité. Elle a collaboré à l'écriture du livre *L'Une voilée, l'autre pas*[1].

Comment votre conversion religieuse s'est articulée avec votre engagement politique ?

Quand j'ai commencé à pratiquer, je me suis rendu compte que je n'étais pas simplement dans une religion mais dans un groupe d'individus, avec ses règles, ses balises et ses peurs. Mais comme c'était légitimé de manière divine, tout semblait être labellisé musulman. Si tu remettais en question quoi que ce soit, c'était limite du blasphème. En ce qui concerne plus précisément les femmes, les termes abordés tournaient autour de la femme comme bonne épouse, l'éducation des enfants, les femmes du Prophète... Il ne manquait que la recette de cuisine ! C'était vraiment l'idée de grandir dans sa foi, de s'y raccrocher. On parlait des grands noms, des grandes figures de l'islam. La religion, on l'apprenait à travers la puissance de ces hommes ou de ces femmes, mais le rapport à la foi et la compréhension du cœur étaient de fait zappés.

[1] Dounia Bouzar et Saïda Kada, *L'Une voilée, l'autre pas*, Paris, Albin Michel, 2003.

Cette lecture du Coran balisait forcément le rapport qu'on pouvait développer avec autrui. Si Omar[2] ou Aïcha[3] avaient agi de telle ou telle manière, il fallait faire de même. Mais on ne sera jamais Omar, on ne sera jamais Aïcha. L'idée serait plutôt de comprendre comment ces grandes figures ont cheminé et de s'en servir pour notre foi personnelle. Mais cette connexion-là, elle ne s'est jamais faite. Je pense que ce qui a frustré les musulmans pendant longtemps et qui les a déconnectés très largement, c'est l'idée de ne jamais pouvoir être à la hauteur. On ne pouvait pas être à la hauteur de ce rapport à l'islam. C'est quelque chose qui longtemps nous a perturbés. Cela dit, c'est vrai que Lyon, c'est un grand laboratoire. Par rapport à d'autres villes en France, il y a tout de même un décalage de dix ans en termes d'action associative.

Pour revenir un petit peu à la chronologie, vous arrivez dans ce cadre, vous découvrez l'UJM et vous proposez des initiatives ?

On échangeait des points de vue. Mais dès le départ, on a commencé à me faire comprendre qu'il y avait des responsables. J'ai tout de suite senti le malaise, notamment entre les sœurs qui portaient le hijab et celles qui ne l'avaient pas. En 1994, avec la circulaire Bayrou et les exclusions de l'école, je me suis dit qu'il fallait construire un nouveau cadre : une association de sœurs. Je me suis alors heurté à un certain désaccord. Pas seulement de la part des frères, car c'était même parfois plus criant chez des sœurs qui me disaient : « Arrête ! tu es en train d'entamer très sérieusement tes chances d'entrer au paradis. » C'était vraiment l'idée que nous, les femmes, étions placées sous tutelle.

Personne ne voyait au début l'intérêt de cette démarche de la part des femmes ?

Il existait déjà des associations de frères où les femmes pouvaient avoir leur petit boudoir personnel. Parce qu'on refusait cette situation, on nous voyait comme des féministes, des amazones. Devenir militante, en tant que musulmane, c'est être une femme dangereuse. D'ailleurs, pourquoi beaucoup de frères préféraient se marier avec une sœur qui porte le hijab ? Parce qu'ils pensaient « Avec le hijab, elles foutent la paix. » C'est un peu la démarche de certains qui disent « je vais la ramener du bled pour être tranquille ». Comme si le rapport avec nous, en tant que femmes dans notre quotidien, devait nous ramener à notre situation d'immigrées... Moi je porte le hijab, mais ce n'est pas ma religion pour autant. C'est un jalon dont j'ai eu besoin dans mon parcours. Côté pouvoirs publics, combien de fois on m'a demandé ma carte de séjour ! J'ai une carte d'identité française, je suis née en France. Mais forcément, comme je porte le hijab, je ne travaille pas, je ne sais pas lire. Le plus grave c'est que même parmi nous, tu retrouves ce registre de la fatma, ce langage de colon. Pourtant l'association s'est développée parce qu'il y avait une mobilisation. À chaque fois qu'il y a eu un conflit avec les services publics sur la question du hijab, il y a eu un élan avec des collectifs qui se mettaient en place. Mais il ne faut pas s'imaginer que les frères nous ont d'emblée soutenues...

[2] Omar Ibn al-Khattab (581-644) est un compagnon du Prophète et deuxième calife.

[3] Aïcha est l'épouse du prophète Mohammed.

Vous expliquez l'attitude des garçons par une espèce de peur de perdre leur islam, de peur de se diluer dans l'engagement...

Au début, ils pensaient sincèrement comprendre leur islam, maîtriser, avoir tout sous contrôle. C'était cela la chose la plus nuisible finalement. L'idée qu'on maîtrise les choses suffisamment de telle manière qu'on n'a pas besoin des autres. On s'est construit sans l'autre. Et on s'est inventé une voie à sens unique, sans bretelle. Tout le monde est censé suivre cette voie-là. Tout est balisé. Moi, j'estime qu'il y avait là un mépris de l'autre. Et même plus : du déni. Au lieu de dire « Dieu, c'est la vérité », on croyait détenir le monopole de la vérité parce que nous sommes musulmans.

Cette attitude était plus large que le seul rapport aux femmes...

Je pense que ça déguisait cette incapacité du rapport à l'autre et notamment au niveau du rapport à la politique. Déjà parce qu'on se déconnectait de toute l'histoire de l'immigration et qu'on partait avec un handicap. La génération avant la nôtre s'était posé la question : « faut-il oui ou non prendre la carte d'identité française ? » Nous, on est arrivé sur un autre registre qui était celui de la participation à la société française et on a d'abord répondu en classant l'affaire. En même temps, les gens vivaient de gros problèmes relationnels et sociaux dans leur quotidien. Et moi à l'époque, je pensais que dans quelques années on allait avoir besoin de pédopsychiatres. Parce qu'on était en train de transmettre à nos gamins l'idée que l'autre était un mécréant, avec tout l'aspect péjoratif que ce terme englobe. C'était vraiment nous contre le reste du monde. Par la suite, des associations comme l'UJM ont fait leur *mea culpa* : la grande nouveauté chez les frères, c'était la volonté de se reconnecter, car à un moment donné on ne peut plus faire comme si le monde n'existait pas ou comme si nos luttes n'étaient pas encore des luttes. L'affaire Kelkal, en 1995, a été un moment charnière, mais qui n'était pas encore pensé comme une lutte. On se vivait d'abord comme des victimes et c'est la peur qui dominait. Cet événement a également ramené à la surface un mépris des arabophones vis-à-vis des francophones. Ils avaient un rapport à la banlieue qui était exécrable. Pour eux, les jeunes des quartiers, c'étaient tous des camés, tous des bandits. Mais sur la place lyonnaise, l'UOIF (Union des organisations islamiques de France) s'est heurtée au travail de terrain de l'UJM. Dans le rapport aux luttes de l'immigration et sur les regards portés sur la société française, il y avait un décalage total entre les deux groupes. Pour moi, l'UOIF c'était des arabophones et l'UJM des francophones. L'UJM avait une histoire dans les quartiers. L'UOIF, c'était trop élitiste, trop pédant...

Vous voulez dire qu'on assistait à une sorte de colonisation intérieure de l'islam des banlieues et que c'est notamment le travail de connexion de l'UJM avec l'héritage des luttes de l'immigration qui a permis d'échapper à la tutelle des arabophones, « les blédards » comme on les surnomme dans les quartiers. Mais comment a été vécue cette subordination par les filles dans les associations ?

On nous faisait comprendre qu'on n'était pas chez nous. Les frères ne voyaient pas l'utilité de prendre en compte nos questions. Donc les femmes étaient

subordonnées à leur aval, à leur regard. Et beaucoup de sœurs ne se sentaient pas la force de contester sur ce terrain-là, d'autant qu'elles étaient en train de cheminer. Comment parvenir à se sentir musulmanes dans une société où, quand tu es femme, c'est déjà une circonstance aggravante ? Le problème, c'est d'abord de s'émanciper du regard qu'on a sur soi. À un moment donné, on devient son propre colon. On intègre un vocabulaire qui était celui de nos maîtres. Pour moi, on vivait vraiment un modèle à déconstruire fondé sur un déni de l'histoire de l'immigration. J'ai donc tenté de mettre en place un espace autonome, l'USML, l'Union des sœurs musulmanes de Lyon, en 1995. On a commencé avec la question du foulard. Après, en interne et en externe, on a travaillé sur la question de la femme. Je ne suis pas féministe dans l'idée qu'il faut limiter le militantisme au cadre du combat de la femme. Pour moi, c'est un combat dans les combats, mais c'est aussi une discrimination qu'on ne peut pas placer au même niveau que d'autres. Tout ce que j'avais pu lire dans les livres concernant les femmes, ça me faisait mal. Je n'avais pas forcément les connaissances théologiques pour argumenter, mais l'approche que j'avais eue de ma religion appelait au bon sens. Dès le départ, il y avait un truc qui clochait : c'était une histoire d'hommes. Je l'ai toujours dit, sur la question de la femme, on avait fait un arrêt sur image. La question de la femme est placée sous silence. Donc au-delà des conférences, tous les mois on a organisé des cercles de réflexion. C'était ouvert à tous. Ce n'était pas exclusivement pour les femmes, mais essentiellement pour les femmes. C'était ça l'idée. Parce qu'il fallait que les femmes, à un moment donné, se prennent aussi en charge : on n'allait pas attendre que les hommes nous confessent qu'ils avaient tort et que maintenant on pouvait y aller. Mais chez les sœurs, ça ne coulait pas de source. C'était vraiment un problème parce qu'elles se heurtaient à leur propre perception de la religion. Et elles n'avaient aussi en termes d'exemples que des associations de femmes type club de tricot. On était sur un terrain qui était nouveau mais c'était un terrain miné.

Quels étaient les contenus de ces cercles ?

Je ne voulais pas des thématiques classiques comme celle de l'épouse qui me rebutaient. Donc on a marché sur les plates-bandes des frères. On a plutôt traité des questions politiques, la citoyenneté, la laïcité. En 1993, on avait découvert ces questions avec Tariq Ramadan. C'est l'un des premiers qui a tenté de créer une réconciliation entre l'idée d'être musulman et d'être citoyen français. Cela n'existait pas auparavant. Même dans le vocabulaire que les gens utilisaient dans le tissu associatif, ces mots-là n'étaient jamais liés. À un moment donné la question s'est posée de savoir si on pouvait continuer à être musulman et travailler dans le milieu associatif. Puis il y a eu l'affaire Kelkal et ce que j'ai pu évoquer à propos du clivage entre arabophones et francophones. Cette histoire-là, nous l'avons vécue comme une lame de fond qui permettait de lier la question des banlieues avec celle de l'islam de manière très frontale. Ceux et celles qui avaient déjà une expérience militante en dehors du cercle religieux se sont reconnus sur ce terrain-là. Et c'est devenu un combat parce que la connexion était enfin établie. On avait identifié l'immigration comme le

terrain de la lutte. Et ça nous a amenées à reconsidérer la façon dont on pensait notre travail associatif.

Ce lien entre islam et banlieue, en quel sens a-t-il contribué à une libération du militantisme féminin au sein de votre organisation ?

Oui, c'est un lien qui a libéré. Parce qu'on ne pouvait pas cantonner notre existence au sein du foyer ou à la mosquée et qu'il y avait aussi une partie de notre vie qui était à l'extérieur. L'idée était de trouver un équilibre. Car cette connexion se faisait dans le drame. L'accouchement se faisait au forceps et c'était très violent ! Nous avons commencé le travail sur ce terrain-là. Les femmes n'étaient pas à l'origine du tumulte mais finalement on en rajoutait une couche. C'était vécu comme ça. Les frères avaient déjà mal et pour eux c'était une douleur supplémentaire. Mais on ne pouvait plus en rester à une vision de la culture selon laquelle ce sont les femmes qui sont censées temporiser les rapports sociaux. Mon enthousiasme me pousse à l'engagement. Mais encore faut-il s'inscrire dans un registre de la filiation pour trouver des références et avancer. Or j'ai toujours eu l'impression que les musulmans sont nés sous X. Ils ont rompu avec leur histoire. Ils en sont restés à la nostalgie des premiers temps de l'islam, comme s'ils avaient créé une bretelle imaginaire entre une partie de leur vie et les belles histoires qu'ils ont entendues.

Ils se sont reconstruit une généalogie ?

Exactement. C'est toujours beau d'avoir le sentiment qu'on descend de très grands noms, mais il y a à la fois des gueux et des nobles dans notre histoire. Certaines associations poussent le bouchon jusqu'à dire que tout ce qu'elles font, c'est pour l'amour du Prophète. En y pénétrant, tu as même l'impression d'être un mécréant. Ces gens-là ont un discours très viril. Ils te parlent de la société, qu'ils connaissent d'ailleurs très mal, et ils se font passer pour les nouveaux justiciers. On t'a nié ? Je te réinvente une histoire et un amour-propre ! C'est d'ailleurs pour cela que la plupart des jeunes n'y restent pas longtemps. On ne peut pas s'accommoder à long terme d'une histoire imaginaire. Mais pour aller plus loin, il s'agit d'abord de déconstruire. Et j'ai l'impression que, toutes ces années, on n'a pas vraiment réussi à déconstruire. Par manque d'étude. Par manque d'analyse. Il y a chez nous une absence de culture politique évidente. Malgré tout le respect que j'ai pour le livre religieux, je ne vois pas comment on peut comprendre un verset sans vivre dans le monde.

D'autres groupes comme l'UJM ont commencé à travailler sur le terrain des banlieues. Une certaine reconnexion avec l'histoire s'est alors reproduite. En 1995, tout un foisonnement de travail associatif s'est affirmé, à Vaulx-en-Velin notamment avec la question des listes indépendantes pour les municipales. On n'a pas inventé ce rapport à la politique, mais on s'est replacé dans une filiation, avec une donnée supplémentaire qui était celle de la pratique religieuse. Par la suite, cette donnée religieuse a été récupérée politiquement comme on le sait, mais là toujours, les femmes apparaissaient inexistantes. Parce qu'ici en France, les gens ont toujours le sentiment que le féminisme a été inventé par les Blancs pendant que le reste du monde attendrait qu'on le libère.

Or, j'ai découvert qu'on peut être musulmane dans des pays arabes et y vivre son engagement mieux qu'en France. On a alors changé le nom de l'association : on l'a appelé FFEME, Femmes françaises et musulmanes engagées. Pour la petite histoire, on a eu un problème au congrès de l'UOIF au Bourget. On avait un stand marqué Union des sœurs musulmanes. Les frères pensaient que c'était une association maritale ! Mais ce sur quoi je voudrais insister, c'est l'idée de la femme en tant qu'individu qui peut avoir différents types d'engagement. On n'a pas besoin d'être d'accord sur tout pour mener ensemble des combats. L'unanimisme, c'est une vue de l'esprit chère à certains parmi nous qui pensent qu'on est soit entièrement pour eux, soit entièrement contre eux. Ce débat-là va se poser à nous en termes politiques et il va sans doute radicaliser ceux qui étaient déjà radicaux. En revanche, pour ceux qui s'investissent dans le tissu associatif depuis 4 ou 5 ans, notamment les Féministes pour l'égalité, le collectif Une école pour tou-te-s, de nouvelles connexions s'opèrent avec des « vraies » féministes. On découvre ainsi une histoire propre aux femmes. Un jour j'ai dit que la question de la femme dans l'islam, c'est une histoire d'hommes racontée par des hommes pour des hommes et que c'était un problème de regard. Des frères ont réagi. « C'est quoi ton délire ? C'est quoi ta preuve ? » J'ai répondu « Mais c'est mon bon sens qui parle ». C'est une question de bon sens parce qu'il y a des problèmes qui se posent aujourd'hui et qui me heurtent : c'est la question de la polygamie, la manière dont est géré le divorce, le principe de répudiation en islam.

C'est un rapport d'identité ?

Non, c'est un rapport de dominant à dominée. On a une vision de la femme qui n'a pas son contrôle. L'enjeu aujourd'hui des associations de femmes, c'est une volonté d'aller vers une plus grande culture politique, de comprendre. Dès que des sœurs sont émancipées du regard du frère, elles sont capables de faire des choses extraordinaires. Malheureusement, il suffit que tu aies un gamin et le plus souvent c'est terminé. Combien de rumeurs ont couru sur moi parce que je continue à m'engager malgré mes enfants !

Les affaires du hijab, avec tout leur côté médiatique, ont-elles eu une influence dans le rapport au politique des femmes musulmanes ?

Très insuffisant. Parce que la plupart des sœurs en souffrent encore. Elles ont l'idée de l'enlever parce qu'elles bossent ou qu'elles sont à l'école. Celles qui ont décidé de le garder, elles ne vont plus à l'école. En même temps, il y a une nouvelle génération de sœurs qui m'inquiètent plus. J'ai fait une intervention il y a quelques mois dans le Sud de la France. C'était sur la question de la femme dans la société avec un public très large. À un moment, on a parlé de ce verset qui fâche, sur la question de battre sa femme. J'ai fait une analogie en disant que si le Coran n'abolit pas l'esclavage, les textes coraniques sont abolitionnistes. La question de battre sa femme, il faut la comprendre sur ce même registre. On n'a pas à battre à sa femme ! La personne qui m'avait invitée était psychiatre. J'étais hébergée chez elle. Le lendemain matin, une sœur me demande « est-ce que tu nies le fait que ce verset existe dans le Coran ? »

La manière dont elle m'a présenté les choses, c'est que j'étais dans le blasphème. Ce qui m'a le plus heurtée, c'étaient ses arguments. Je m'attendais à des arguments théologiques, mais elle m'a dit qu'il y a des femmes qui méritent d'être battues ou qui préfèrent être battues que de divorcer. J'ai répondu que tout cela relève de mécanismes psychologiques. La sœur psychiatre n'a pas réagi par peur du blasphème sans doute. La difficulté aujourd'hui pour nous, qui est une lutte presque personnelle, c'est cette question d'exister en tant que femme chez les musulmans. Sachant que d'autres récupèrent ces thématiques pour des raisons politiques, on est sur un terrain miné. C'est ce qui vient heurter les femmes. Toute la difficulté du tissu associatif est de susciter un large débat sur la question. C'est une des raisons qui m'ont poussée à prendre du recul parce que je vois mal, en l'état actuel des choses, comment on pourra susciter ce débat.

Est-ce que vous vous reconnaissez dans le féminisme musulman ?

Je suis d'accord pour être dans la filiation, mais je ne suis pas dans la filiation de toutes les féministes. Ce mot, il faut qu'il signifie quelque chose. Il faut se l'approprier. Il faut le définir par rapport à des lignes qui sont les nôtres, même si par la suite on établit des connexions. On ne peut pas vivre sa lutte par procuration. Dans la connexion que j'établis avec les femmes issues de l'immigration, il y a un déficit idéologique et même combatif de la part des féministes. Car le féminisme s'est embourgeoisé. Il est en panne de projets comme on l'a vu au moment des débats sur le foulard. Les femmes dites issues de l'immigration ne sont pas en train de réinventer mais de réajuster l'idée du féminisme. Mais ce réajustement ne plaît pas à tout le monde. Parce qu'avec les nostalgiques des plannings familiaux qui voient en nous une beurette ou une Shéhérazade en puissance, en tant que femme, on se heurte aux préjugés : la question de l'islam, la question du rapport colonial avec le mythe des mille et une nuits. C'est comme si les banlieues étaient un grand loft. Le gars, c'est toujours un bandit. Et la fille bien sûr, son problème, c'est la virginité. On nage dans une ambiance sitcom où tout s'articule autour de la relation garçons-filles. Finalement, on ne part pas avec des références nouvelles, mais il y a un féminisme à réinventer. J'ai du mal à me dire féministe parce que je ne me reconnais pas dans l'engagement de celles qui se disent féministes aujourd'hui. En même temps, j'ai vraiment envie qu'on réinvente quelque chose qui nous corresponde.

Vous disiez qu'on ne peut pas vivre sa lutte par procuration. Mais en même temps, c'est aujourd'hui ce que tout le monde fait. Par exemple, si vous regardez les histoires du foulard ou de laïcité en général, c'est une confusion entre les époques, les gens croient revivre ce qui s'est passé sous la III^e^ République.

Complètement. Autant les musulmans à une époque se sont inventés une filiation, autant les « laïcards » ont fait la même chose. Mais ça dénote une frustration personnelle. On a construit tout un état d'esprit pour faire passer ensuite une gestion politique de cette société. À cinq ans, ma fille me demande « Mais je suis quoi ? Je suis française ou je suis arabe ? » Lui répondre avec

les mêmes mots, c'est forcément les associer à l'usage stéréotypé qu'en fait la société. Or, j'entends qu'elle les définisse différemment ces mots. La difficulté est là. Le débat est biaisé parce que les mots biaisent le débat. On le voit bien, et c'est même plus important en termes d'intensité, chez les musulmans. Quand tu dis « répudiation » et quand tu ne dis pas « divorce », les connotations sont différentes. Tout ce qui est axé sur la question de la femme – j'ai pu lire pas mal de choses même si je n'ai pas accès à l'arabe – c'est déjà suffisamment problématique en français. Est-ce qu'en arabe il y a des choses plus nuancées ? La plupart d'entre nous ont accès à cette bibliographie francophone. La grosse difficulté des sœurs aujourd'hui, c'est qu'elles sont enfermées dans ce qui est défini pour elles.

Qu'est-ce que vous pensez de groupes comme Ni putes Ni soumises qui se revendiquent aussi du féminisme et de la banlieue ?

C'est un produit marketing. Ça ne veut pas dire que tout ce qu'elles disent est faux car on peut dire des choses vraies même dans la publicité. Mais l'objectif de la publicité, c'est de vendre. C'est de la consommation, ce n'est pas de l'engagement. C'est comme SOS Racisme, dans certaines villes, je suppose qu'il y a des groupes qui tendent à faire des choses bien. Mais je pense qu'elles ont surtout parasité le débat parce qu'elles ont monopolisé le devant de la scène. Un seul angle d'appréciation de ce qui se passe dans les banlieues a ainsi été mis en avant. Ce qui légitime de parler d'une violence particulière pour des gens particuliers.

Vous soulignez que l'édition francophone sur l'islam et la place des femmes dans l'islam est plus que limitée. Comment des femmes musulmanes, pratiquantes, qui veulent inscrire leur présence en France à travers leur foi, peuvent-elles avoir accès à un autre type de discours que celui de cette littérature francophone ?

Je ne vois pas d'autre choix que de se former en dehors des réseaux associatifs musulmans. J'attends que ça change parce que c'est dans l'intérêt de tout le monde. Quand j'ai commencé à m'engager au sein de DiverCité, j'ai refusé de m'engager au sein du collectif des musulmans de Lyon. L'idée pour moi, c'est de se retrouver sans pour autant se heurter. Au sein de DiverCité, je me retrouvais à travers un patrimoine de luttes. Je retrouvais aussi une connexion avec ma foi. Certes, ce n'était pas l'harmonie parce que les luttes ne sont jamais simples. Mais la cohérence, c'est déjà ça !

Quatrième Partie

NOUVELLES FIGURES ET MUTATIONS DES LUTTES DE L'IMMIGRATION

2005 : l'explosion des banlieues se généralise sous le regard de la planète médiatique. Ce n'est pas encore l'Amérique des ghettos, mais un quart de siècle de mépris social a déjà mis le feu aux poudres dans ces quartiers devenus des concentrés de misère et de rancœur. Et depuis aussi longtemps, les enfants terribles de ces cités sont cloués au pilori de la rumeur publique. Ils sont désormais pour la plupart français, mais leur expérience prouve qu'au pays de Voltaire et de Rousseau, l'étranger n'est plus seulement celui qui vient d'ailleurs. D'une altérité, l'autre. De l'immigration de « l'homme invisible » aux banlieues des minorités visibles. Visibilité soudaine qui, loin d'une reconnaissance effective, construit l'anonymat des individus sous les derniers oripeaux de la question sociale. On ne sait toujours pas combien ils sont et on ne sait même pas encore les nommer : « jeunes immigrés », « beurs », « sauvageons », « racaille », aucune appellation stable, aucun cadre de penser pour juger de la situation de ces nouveaux « étrangers de l'intérieur ». Fin de la politique comme pouvoir de donner des noms et un cadre aux événements, situer le même et l'autre dans un espace commun.

L'éternel retour des violences urbaines sur la scène publique dessine ainsi les nouvelles frontières intérieures de la société française. Comme une partition socio-ethnique de l'Hexagone, une rupture radicale entre citoyens reconnus et citoyens de seconde zone. Plus que jamais, les banlieues restent prises au piège des clichés publics et des formules politiques à l'emporte-pièce. C'est le paradoxe de l'invisibilité des habitants de cette France outre-périphériques soumis pourtant à une totale visibilité publique. Paradoxe qui prend une dimension existentielle pour les héritiers de l'immigration sous le feu des projecteurs médiatiques : perçus jadis comme les hérauts d'un devenir

multiculturel, il sont présentés aujourd'hui comme de dangereux sectateurs du « communautarisme » dans une dérive mafieuse, islamiste, sexiste... bref, des épouvantails d'une figure monstrueuse d'un grand retour des identités à l'ère de la mondialisation.

Des années 1990 aux années 2000, les mondes de l'immigration semblent ainsi éclater en autant de tribus incertaines qu'il y a d'associations et de différences dans la différence. Arabes, Berbères, Noirs, filles de banlieue ou néo-indigènes de la République. Reste que nombre de ces initiatives militantes se fondent sur des relations de mémoire et des pratiques collectives qui n'ont rien de commun avec les mélodrames privés d'un imaginaire postmoderne. Des logiques de résistance s'affirment ainsi par de nouvelles formes d'expressions culturelles, mais aussi par de nouvelles mouvances militantes. Certaines d'entre elles relèvent de logiques ethniques, religieuses ou sexuées; d'autres sont liées à une quête de représentation dans l'espace politique. Aux yeux de l'observateur, ces langages différents, parfois dissonants, peuvent s'entendre comme un défaut de perspectives partagées. À travers la construction de leurs territoires entre la ville et les quartiers, le public et le politique, ces groupes négocient néanmoins la légitimité de modes singuliers de présence de différents milieux de l'immigration dans la vie de la cité. Ils accompagnent ainsi l'affirmation publique de multiples manières de vivre dans la société française en valorisant des formes de prises en charge collectives ou en tissant la trame d'une culture d'affirmation d'un droit de cité. Car plus que jamais, la racaille des gens sans nom refuse l'assignation à demeure fantasmatique dans les poubelles de l'histoire de France.

A) Quelle autonomie ?

L'immigré devient l'antidote de l'anonyme. Mais quelle que soit la fonction sociale que joue l'identification de l'étranger, les questions posées par la rencontre interethnique l'attaquent de plein fouet : les étrangers vivant parmi les citoyens de la société dominante ne récusent pas seulement une identité imposée de l'extérieur, mais l'idée même d'identité, lorsqu'ils revendiquent le droit d'être eux-mêmes et de construire leur chemin au milieu de la diversité.

Michel de Certeau, *La Prise de parole et autres écrits politiques*

I

EXTRÊME GAUCHE ET LUTTES DE L'IMMIGRATION POSTCOLONIALE

Saïd Bouamama[1]

Les rapports entre l'extrême gauche[2] et les mouvements de luttes de l'immigration postcoloniale ont été peu étudiés. Ils sont pourtant un révélateur pertinent des verrous de la pensée politique de gauche à l'endroit de cette partie des milieux populaires de France, un analyseur éclairant des contaminations par l'imaginaire colonial de l'ensemble du corps social[3], y compris jusqu'à ses franges les plus radicales en termes de contestation de l'ordre dominant. Il n'est ni possible, ni nécessaire, de viser à l'exhaustivité pour développer notre sujet. Nous aborderons notre question en nous intéressant à quatre moments

[1] Sociologue à l'IFAR (Lille).

[2] Nous appelons ici « extrême gauche » les organisations et mouvements réunissant deux caractéristiques. En premier lieu, la remise en cause de ce qui fait consensus politique à un moment donné de l'histoire d'une société. Pour notre sujet, il s'agit, dans un premier temps, du consensus sur l'impossible ou la non souhaitable décolonisation, et, dans un second temps, du consensus « intégrationniste » pour penser les droits des immigrés et de leurs enfants. La seconde caractéristique renvoie à la pratique militante et à son orientation vers une remise en cause radicale des inégalités et dominations. Ces deux caractéristiques peuvent être en mouvement au sein d'une même formation politique. Les frontières de l'extrême gauche sont donc historiquement variables. C'est en particulier le cas du PCF qui, pour notre sujet, a été dans l'année 1920 à « l'extrême gauche » telle que définie ici.

[3] Poser un telle affirmation ne signifie pas que l'extrême gauche n'ait joué à aucun moment et sur aucune lutte de cette immigration une fonction positive. Sur de nombreuses luttes, se sont des militants d'extrême gauche (au côté de militants chrétiens) qui ont été aux côtés des militants de l'immigration postcoloniale. Nous voulons simplement insister ici sur les contradictions profondes qui ont marqué les rapports militants entre ces deux groupes d'acteurs, sur les clivages et les ruptures qui en ont été la résultante. L'analyse de ces contradictions et de leurs effets est, selon nous, incontournable pour saisir les reproductions à l'œuvre encore aujourd'hui.

historiques caractérisés par la rencontre et le conflit, l'action commune et la rupture, l'unité et l'opposition. Ces moments historiques sont considérés ici comme des analyseurs permettant de mettre en exergue des débats théoriques et des postures pratiques qui continuent, encore aujourd'hui, à caractériser les rapports entre ces deux acteurs sociaux et politiques.

Le premier moment incontournable est celui de l'émergence et du développement d'un mouvement nationaliste dans l'immigration algérienne et des rapports contradictoires qu'il tisse avec les mouvements d'extrême gauche. Le second est celui contemporain de « Mai 68 » caractérisé par le développement de luttes ouvrières des OS immigrés et symbolisé par l'action du MTA et de la lutte des foyers Sonacotra. Le troisième est celui de l'émergence politique d'une génération issue de la colonisation au cours du cycle des Marches pour l'égalité allant de 1983 à 1985. Le dernier sera enfin le moment contemporain allant du débat sur le « foulard » à la révolte des quartiers populaires de novembre 2005. D'autres moments historiques auraient été possibles. Nous avons choisi ceux-ci pour leur « exemplarité », c'est-à-dire parce qu'ils poussent à l'extrême les logiques à l'œuvre dans les rapports entre ces deux acteurs. Ils permettent ce faisant, selon nous, d'éclairer d'autres moments caractérisés par des contradictions et des tensions moins grandes.

Le nationalisme de l'immigration algérienne et l'extrême gauche

À partir de la fin des années 1830, l'appartenance de l'Algérie à la France fait l'objet d'un large consensus politique national. Ceux que l'on appelait alors les « gauches républicaines » partageaient ce consensus tout en remettant en cause les formes les plus violentes de l'ordre colonial. Il s'agissait pour elles d'aménager l'ordre colonial et non de le supprimer. Il faudra attendre 1920 et la naissance du PCF pour qu'une formation politique refuse l'ordre colonial lui-même au nom du principe qu'« un peuple qui en domine un autre ne saurait être un peuple libre ». L'apparition du trotskysme et de différentes organisations s'en réclamant diversifiera cette « extrême gauche » refusant l'ordre colonial. De même, le courant anarchiste et libertaire verra quelques-unes de ses organisations s'engager dans le combat anticolonial. Communistes, trotskystes et libertaires n'eurent cependant que peu d'écho dans la société française à propos de la question coloniale, et les anticolonialistes ont, comme le souligne Biondi et Morin, « prêché dans le désert hexagonal avec une constance qui n'avait d'équivalent que le silence qui les isolait[4] ».

Compte tenu de ce consensus colonial, le mouvement nationaliste moderne qui naît dans l'immigration se tourne logiquement vers le PCF. L'action de ce parti en direction des immigrés algériens pendant la décennie 1920 s'adresse aux deux composantes de l'identité de ces travailleurs, de classe et de colonisé :

> Devant la pénurie de main-d'œuvre à vil prix, les colons d'Algérie jettent des cris d'effroi. Cette clique de millionnaires enrichis de la sueur du burnous

[4] Jean Pierre Biondi et Gilles Morin, *Les Anticolonialistes 1881-1962*, Paris, Hachettes, 1993.

> se plaint de l'exode des indigènes vers la métropole, et le gouverneur Steeg, larbin de cette oligarchie s'apprête à servir les Duroux, les Maneux et Cie, en appliquant un décret qui interdirait aux ouvriers indigènes d'aller travailler en France. Le colonialisme ne connaît plus de bornes, il s'acharne sur les victimes qu'il a complètement dépouillées ; il poursuit par des lois ignobles des malheureux qui se sont crus loin de sa portée et par d'infects procédés d'inquisition il fait retourner, par la force, sur leur lieu de torture, les esclaves dont il veut la dernière goutte de sang. [...] Malgré la trahison de la bourgeoisie indigène, malgré toutes les machinations du colonialisme, la classe ouvrière ne tolérera pas un tel crime. Camarades ouvriers algériens, vous vous unirez pour briser ce nouvel assaut du capitalisme. [...] Organisez-vous avec vos camarades ouvriers français : adhérez en masse aux syndicats pour défendre vos salaires, pour revendiquer vos droits[5].

La présentation par le PCF à Paris du candidat algérien Hadj-Ali Abdelkader aux élections pour la chambre des députés est emblématique de cette période : « Un colonial siégera à la Chambre[6]. » Les tensions entre communistes et nationalistes se détérioreront rapidement au fur et à mesure que se développe la dynamique du Front populaire. Les militants maghrébins du PCF et les nationalistes des trois pays du Maghreb militent ensemble à cette période au sein de l'organisation de masse nationaliste l'Étoile nord-africaine avec pour revendication « l'indépendance des colonies ». Le conflit éclate au cours de l'année 1928 et porte sur la question de l'importance à accorder à la revendication de l'indépendance nationale. Les militants nationalistes reprochent au PCF de négliger la question nationale et de ne se centrer que sur l'implication dans la lutte des classes en France. Le premier objet de tension est donc l'articulation des questions globales communes à l'ensemble des travailleurs et des questions spécifiques propres aux « ouvriers coloniaux ». La traduction de cette articulation en matière organisationnelle pose la question de l'autonomie. Voici comment Jacques Jurquet décrit la situation de l'époque :

> L'assemblée se réunit à Paris dans une salle du 4e arrondissement, 45 rue de Bretagne. S'y trouvaient présents quatre dirigeants du Parti communiste (SFIC) : deux Français, un Algérien et un Tunisien, les membres du comité central de l'Étoile nord-africaine et plusieurs centaines de travailleurs immigrés algériens, tunisiens et marocains. À la question précise : « Désirez-vous dépendre du Parti Communiste Français ou constituer une organisation indépendante, sur la base nationale ? » l'unanimité répondit en choisissant l'indépendance de l'Étoile nord-africaine[7].

L'autonomie organisationnelle est perçue comme garantie d'une autonomie dans les priorités à accorder aux revendications spécifiques. Les faits donneront raison aux nationalistes algériens. Alors que l'ENA participe en 1934 au « comité de rassemblement populaire » qui préluda à la formation en 1936 du Front

[5] *La Tribune du prolétariat colonial*, appel « Ouvriers Algériens, Organisez-vous !», décembre 1923.

[6] *Le Paria*, n° 25, mai 1924.

[7] Jacques Jurquet, *La Révolution nationale algérienne et le Parti Communiste Français*, tome 2, Paris, Éditions du Centenaire, 1974, p. 291.

populaire, elle sera dissoute par arrêté le 26 janvier 1937 pour « séparatisme ». Les revendications spécifiques étaient sacrifiées sur l'autel de l'unité avec les socialistes de la SFIO.

La décennie 1970, l'immigration et l'extrême gauche

La décennie 1970 constitue une nouvelle période de rencontre puis de conflit entre les militants de l'immigration postcoloniale et l'extrême gauche. Cette rencontre se réalise autour de deux axes : l'axe anticolonial et de soutien à la Palestine d'une part, l'axe ouvrier et de mobilisation contre l'exploitation des OS d'autre part.

Au cours de cette décennie, la lutte de libération nationale du peuple algérien (et le rôle qu'a joué l'immigration) est encore toute proche et influence le rapport des militants immigrés aux forces politiques françaises. Les ambiguïtés du PCF dans la période précédente à propos du soutien à la lutte de libération nationale algérienne donnent en héritage un rapport de méfiance et de distance avec ce parti. Les positions des trotskystes proposant un « soutien critique » à la résistance palestinienne en raison de sa non-pureté de classe rendent impossible toute convergence durable. Pour les trotskystes, le soutien doit aller à une « Palestine socialiste », alors que pour les militants de l'immigration postcoloniale, il s'agit de soutenir les dimensions nationale et anticoloniale. Les maoïstes en revanche développent à l'époque un discours anticolonial radical et le traduisent en proposition d'action et d'organisation. La création par la Gauche prolétarienne de comités Palestine en 1969 produira un espace de militantisme commun. Au fur et à mesure des scissions au sein du mouvement maoïste, chaque nouvelle organisation développera ses comités Palestine.

Le second axe de rencontre est la question de la composition de la classe ouvrière. Les maoïstes sont les seuls à l'extrême gauche à s'intéresser aux contradictions internes à la classe ouvrière. Ce faisant, ils rencontrent les aspirations d'une partie des militants ouvriers immigrés confrontés au refus des syndicats, du PCF et des trotskystes de mettre en avant des revendications spécifiques à cette partie du monde du travail au prétexte de ne pas diviser les travailleurs. Une nouvelle fois, la question de l'articulation entre le spécifique et le global est posée. La création du MTA, en juin 1972, revendiquant une double identité de travailleurs et « d'Arabe », souligne l'importance de cette question pour les militants de l'immigration postcoloniale. L'autonomie des revendications et des priorités étant ici une nouvelle fois à la base de l'autonomie organisationnelle.

La décennie 1970 est celle de l'apparition des immigrés comme force sociale et politique : les grèves d'OS essentiellement immigrés de 1971 à 1975 à Renault, Pennaroya, Girosteel, etc. ; les luttes et grèves de la faim contre les circulaires Marcellin-Fontanet et les attentats racistes ; les premières grèves des loyers et les premières tentatives d'organisations de résidents, etc. Le mouvement des foyers Sonacotra est caractéristique des tensions liées à l'autonomie entre, d'une part, les organisations et mouvements maoïstes et, d'autre part, les structures autonomes que forgent les militants immigrés postcoloniaux.

Voici la réponse qu'apporte l'Union des communistes de France marxiste-léniniste (UCFML), l'une des principales organisations maoïstes mobilisées en soutien à la grève des foyers, au comité des résidents du foyer Romain Rolland :

> Vous affirmez dans votre lettre que notre organisation est contre l'autonomie des travailleurs. [...] Nous ne sommes pas d'accord avec la séparation que vous faites entre les Français et les immigrés. Notre organisation n'est pas une organisation française, mais l'organisation des maoïstes en France quelles que soient leurs nationalités. Dans nos rangs militent des immigrés comme des Français. Si notre organisation est jugée « bonne » ou « mauvaise », c'est par l'ensemble de la classe ouvrière et du peuple, par les Français comme par les immigrés. [...] D'autre part, si nous avons toujours soutenu l'autonomie du Comité de coordination comme direction du mouvement des foyers Sonacotra face à l'ensemble des offensives bourgeoises, nous pensons que l'idée de l'autonomie des travailleurs immigrés par rapport aux travailleurs français est une idée fausse, une idée bourgeoise qui renforce la division, qui affaiblit tout le prolétariat. [...] Dans la lutte des classes en France, développer des organisations spéciales pour les immigrés, c'est la même chose que le « statut spécial de l'immigration » du PCF. Organiser les immigrés à part des Français, c'est la voie de la défaite. [...] Ceci dit, nous soutenons les camarades immigrés à s'organiser sur les problèmes politiques de leur pays[8].

Deux conceptions de l'autonomie s'affrontent ici : l'une porté par les maoïstes, limitée à l'autonomie d'une lutte précise et aux problèmes politiques des pays d'origine ; l'autre porté par les militants immigrés des foyers, définie comme autonomie politique et organisationnelle et reflétant la place particulière de l'immigration au sein de la classe ouvrière.

L'autonomie politique et organisationnelle a tendance à être perçue par les organisations maoïstes comme « repli », « arriération », « survivance de formes dépassées liée à la lutte de libération nationale », etc., et non comme conscience, d'une part, d'une place particulière dans la classe ouvrière et, d'autre part, conscience de l'existence de points de vues « racistes » au sein même des milieux populaires français. Il en résulte une incompréhension méprisante de certaines attitudes des militants immigrés postcoloniaux (désir de rentrer au pays, refus de prendre la nationalité de l'ancien pays colonisateur, etc.). Voici ce qu'écrit encore une autre organisation maoïste à la fin de la décennie :

> En outre un tel mot d'ordre lutte aussi contre les tendances des travailleurs immigrés au repli national, à rester à l'écart de la lutte des classes en France : c'est un appel à élever le niveau de conscience, à se rapprocher des ouvriers français pour préparer ensemble la révolution socialiste et non à considérer comme le font certains travailleurs immigrés les années qu'ils passent en France comme un moyen de gagner un peu d'argent en vue de s'assurer, de retour dans leur pays, une situation privilégiée de petit-bourgeois. Nous n'avons nullement à flatter cette dernière tendance, à nous adapter à l'état d'esprit des travailleurs immigrés arriérés [...]. Prendre prétexte, pour refuser la naturalisation, du fait que certains pays d'origine des travailleurs

[8] *Lettre de l'UCFML au comité de résident du foyer Romain Rolland*, 6 juillet 1977.

> immigrés refusent la double nationalité, c'est encore s'adapter au niveau de conscience des ouvriers arriérés[9].

Malgré des points de rencontre réels et une véritable mobilisation des maoïstes pour soutenir les luttes des travailleurs immigrés, on mesure ici toute la distance sociale qui sépare les uns et les autres. Le rapport à la colonisation est à cette période encore tout chaud des indépendances, c'est-à-dire que refuser de devenir français à ce moment historique et social[10] porte une dimension anticoloniale. Le projet de retour au pays est lui consubstantiel à cet « âge de l'immigration », pour reprendre les termes de Sayad. Cette place particulière de l'immigration postcoloniale historiquement située se reflétant dans des postures et des attitudes (par rapport aux organisations françaises, par rapport à la nationalité française, etc.), est perçue par une partie non négligeable de l'extrême gauche comme « arriération » ou comme « carence de la conscience de classe ».

Le cycle des Marches pour l'égalité

Si la décennie 1960 marque l'émergence de l'immigration comme acteur politique de la décolonisation, si la décennie 1970 marque celle de l'immigration postcoloniale comme acteur social et politique des luttes de classes de la société française, la décennie 1980 marque, elle, l'émergence politique et sociale des enfants de cette immigration. Nous ne retracerons pas ici l'ensemble du processus[11] qui conduira une nouvelle fois à une rupture avec l'extrême gauche, trotskyste cette fois. Nous nous contenterons d'insister sur les points de clivages entre les Marches pour l'égalité et ces mouvements d'extrême gauche. De nouveau, c'est la question des priorités et donc de l'autonomie qui fait clivage.

Le point de clivage porte sur la nature du mouvement et de ses revendications. Il oppose une tendance le définissant comme « antiraciste » et une autre le caractérisant comme « mouvement pour l'égalité des droits[12] ». De manière

[9] *Lutte Communiste*, revue de l'Organisation communiste (marxiste léniniste) Eugene Varlin, supplément au n° 14, juillet-août 1979, p. 25.

[10] La revendication du droit de vote est exemplaire du caractère historiquement situé du rapport à un droit. Les militants immigrés eux-mêmes ne mettaient pas en avant l'exigence de droits politiques pendant cette décennie. Leur expérience sociale et leur subjectivité les conduisaient à considérer ce « droit de vote » comme un reniement et un acte d'allégeance à l'ancien colonisateur. Il faudra attendre les mutations de cette expérience sociale (et en particulier la perception d'un impossible « retour ») et ses reflets dans les subjectivités pour que se transforment les frontières de la légitimité des droits politiques.

[11] Nous renvoyons le lecteur sur cette période à notre ouvrage, *Dix ans de marche des beurs. Chronique d'un mouvement avorté*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994.

[12] L'antiracisme ne signifie pas automatiquement exigence d'une « égalité des droits » dans la mesure où ce que l'on appelle « racisme » a généralement tendance à être réduit à l'une de ses formes (la forme la plus visible, la plus directe, la plus idéologique, etc.). Ainsi, fréquemment, l'« antiracisme » a tendance à se réduire à un appel à l'unité contre le Front National sous-estimant ainsi les formes institutionnelles et étatiques du racisme. Le même processus de

générale, les organisations trotskystes soutiendront la première tendance par « crainte de la division et peur de l'isolement ». Voici ce qu'écrivent certaines associations de ces jeunes issus de la colonisation au cours de la marche :

> Il est facile de parcourir le pays sous la houlette de quelques curés se sentant l'âme missionnaire, eux-mêmes à la solde de l'État, de toute la classe politique et syndicale qui, à l'heure de cette marche, ne manquent pas de se refaire une virginité bienvenue, oubliant par là même, leur politique raciste[13].

Dans un contexte de montée du Front National, la gauche et l'extrême gauche ont peur que cette prise de conscience du caractère systémique de l'inégalité et des discriminations racistes empêche « l'unité » contre l'extrême droite. Une nouvelle fois, il est demandé d'attendre pour ne pas briser l'unité. Voici ce qu'écrit le comité d'accueil, de soutien et d'initiative parisien de la Marche qui détonne avec le tract précédemment cité :

> Le but de la Marche, ce sera d'abord celui-ci : manifester qu'il y a en France un peuple nombreux qui veut que la vie ensemble de communautés d'origines différentes soit possible, dans la paix et la justice[14] pour le bonheur de tous.

Le même scénario se rejouera à propos de Convergence 84. Voici comment la LCR analyse la situation à l'issue de cette seconde marche pour l'égalité :

> Convergence 84 est passée ainsi de l'affirmation d'une ouverture nécessaire pour construire l'égalité à un discours sectaire : dénonciation des antiracistes et refus de comprendre les avancées réelles dans le combat commun entre organisations antiracistes, associations des jeunes beurs, radicalisation de l'ensemble de la jeunesse. Tout ce qui avait fait la richesse de la traversée de la France par les mobylettes du « mélange » ! Énorme faute qui fera d'une initiative courageuse et efficace un souvenir sans lendemain[15].

Avec ce type d'analyse, il n'est pas étonnant que l'essentiel de l'extrême gauche ait massivement soutenu la création de SOS Racisme. Ce mouvement pensé et structuré comme moyen de neutraliser les dynamiques d'autonomies qui se cherchent au début de cette décennie 1980 est perçu par l'extrême gauche comme moyen de rompre avec le « sectarisme » au prix d'une réduction des revendications à l'humanitarisme du slogan « touche pas à mon pote » :

---

réduction est visible dans les discours plus contemporains (et également consensuel) de « lutte contre les discriminations ». Ici aussi sont mis en avant les discriminations directes et sont sous-estimées les discriminations indirectes, institutionnelles et systémiques.

[13] Tract des associations Gutenberg de Nanterre, de l'association de Châtenay-Malabry et de Transit Association de Colombe, décembre 1983.

[14] Soulignons ici la disparition du référent « égalité » au profit du référent « justice ». La logique de cette mutation conduit à l'expression « ordre juste » qui a marquée le discours de la candidate socialiste sans que jamais ne soit précisé le lien avec la notion « d'égalité ». On saisit la pertinence du réflexe politique des militants de l'immigration postcoloniale de se méfier de toute modification à l'expression et à la revendication d' « égalité des droits ».

[15] *Critique Communiste*, revue mensuelle de la LCR, « La beur génération », n° 46, novembre 1985, p. 9.

> C'est à cette immense potentialité de la jeunesse que SOS a su répondre : on connaît la suite. Un million de badges vendus en peu de temps ; le slogan symbole des antiracistes « touche pas à mon pote » ; une mobilisation massive dans les lycées, les cités de ceux qui n'avaient jamais fait de politique auparavant ; une extension du mouvement dans les entreprises et dans l'ensemble de la société ; une réaction massive et nationale aux meurtres de Menton et Miramas et, enfin, quatre cent mille personnes lors de la « nuit des potes » à la Concorde, le 15 juin dernier[16].

Alors que SOS est conçu comme un « rouleau compresseur » médiatique visant à imposer un interlocuteur national prétendant représenter les jeunes des quartiers populaires, la LCR le présente comme l'héritier de la Marche de 1983 et de Convergence 84. Certes la LCR a raison lorsqu'elle souligne le succès médiatique de SOS, mais elle oublie de préciser « le prix » de cette « réussite » : le passage d'un mouvement revendicatif à un mouvement humanitariste, de revendications précises à des expressions consensuelles du type « touche pas à mon pote » ou « j'aime qui je veux ». Comme au moment de la Marche pour l'égalité, nous sommes en présence de deux approches contradictoires et antagonistes.

La première est celle de l'extrême gauche qui a pour préoccupation de répondre à la montée du Front National. Dans cette logique, il faut réunir sur une base consensuelle tous ceux qui s'opposent au Front National c'est-à-dire taire tout ce qui fait divergence. La base d'unité ne peut donc être qu'un vague antiracisme. Toute mise en avant d'une revendication susceptible de ne pas faire consensus est perçue comme sectaire. La seconde est celle des marcheurs de 1983 et des rouleurs de 1984 qui a pour préoccupation de faire émerger une force sociale autonome susceptible d'imposer concrètement les revendications des quartiers populaires. Les questions et débats ne relèvent plus ici de l'« antiracisme » mais de l'égalité.

C'est donc le « sectarisme » qui sert de qualification pour la LCR pour caractériser l'opposition à SOS Racisme de la plupart des associations des quartiers populaires :

> En refusant le dialogue, en s'écartant d'un mouvement en train de naître, le mouvement beur a incontestablement commis une erreur. Il a gâché une chance historique de jonction entre sa force, ses idées, sa détermination, son expérience enfin, et ces jeunes prêts à lutter à ses côtés pour l'égalité[17].

La période récente

La période récente se caractérise par des mutations idéologiques importantes liées à la disparition du conflit Est/Ouest et du rapport des forces qui en découlait. La théorie du « choc des civilisations » tente de combler le vide idéologique en proposant des explications culturalistes des questions économiques et

[16] *Ibid.*, p. 10.

[17] *Ibid.*

sociales sous la forme d'un nouvel ennemi civilisationnel : l'islam. Ce courant idéologique s'est acclimaté en France en s'articulant aux héritages propres à l'histoire politique nationale. Au-delà de l'acclimatation qui pose des éléments de différence avec la « théorie mère » du choc des civilisations subsistent des invariants : l'analyse culturaliste des questions sociales et internationales, la présentation de l'islam et des musulmans comme problème, la présentation du clivage social principal comme n'étant plus de classes mais comme opposant la « République » à l'« obscurantisme », l'appel à un front uni pour défendre la République, la laïcité, etc. Trois débats et conflits de la période récente illustrent le gouffre séparant une partie importante de l'extrême gauche et l'essentiel des militants issus de l'immigration postcoloniale.

Le premier conflit porte sur l'affaire dite du « foulard islamique ». Cette « affaire » construite de toutes pièces[18] a vu des responsables nationaux de la LCR (Pierre-François Grond) et de Lutte Ouvrière (Georges Vartanianz) lancer l'affaire dite d'Aubervilliers[19]. Le port du foulard est alors construit politiquement et médiatiquement comme signe de l'obscurantisme, de la violence faite aux femmes et de la guerre contre la « laïcité ». Face à de tels dangers, il ne reste qu'une seule issue : le front uni contre l'obscurantisme. Même des organisations comme Lutte Ouvrière, historiquement et théoriquement opposé au « front uni » considéré comme une dilution des intérêts de classes, s'engouffrent dans un consensus allant ainsi de l'extrême gauche à l'extrême droite pour exiger une loi. Du côté des associations issues de l'immigration postcoloniale, l'unanimité est quasi totale pour s'opposer à la loi d'interdiction. Par leurs ancrages dans les quartiers populaires, ces associations saisissent le lien entre le port du foulard et l'évolution du contexte social et sa dégradation, l'articulation avec l'accroissement des discriminations racistes ces dernières décennies, la connexion avec le refus d'être perçus comme « immigrés » alors que ces jeunes filles sont nées françaises, etc. Voici ce qu'en disent Françoise Gaspard et Farhad Khosroskhavar :

> Ce ne sont pas tellement les membres de la famille qui prennent l'initiative d'imposer le voile, mais la jeune fille elle-même qui revendique son « identité islamique ». Elle en vient même souvent à imposer à la famille sa nouvelle identité où elle se prévaut de son islamité pour fustiger ses frères et sœurs, peu croyants ou incroyants à ses yeux. [...] Ce voile se veut militant, non pas dans le sens de la politisation et de la revendication d'une identité en rupture avec la société française mais d'une affirmation de la volonté d'être française et musulmane, moderne et voilée, autonome et habillée à l'islamique. [...] Ce type de voile reflète la volonté d'auto-affirmation non seulement face aux parents, mais aussi vis-à-vis de la société française qui refoule, au nom de l'universel, toute forme trop particulariste

[18] Pierre Tevanian, *Le Voile médiatique, Un faux débat : « l'affaire du foulard islamique »*, Paris, Raisons d'agir, 2005.

[19] Ces deux responsables trotskystes étaient enseignants au lycée d'Aubervilliers en 2003 et ont été parmi les meneurs de la campagne qui aboutit à l'exclusion de deux jeunes filles voilées. Cette « affaire » sera par sa médiatisation l'une des étapes essentielles conduisant à la loi interdisant le port du foulard à l'école.

> d'affirmation de soi. [...] Contre le racisme qui leur dénie la dignité, elles se dotent d'une identité voilée qui, là aussi, prend au mot la différence dont on les stigmatise[20].

L'extrême gauche pour sa part, de par sa déconnexion avec les milieux populaires, ne peut pas saisir cette forme particulière de révolte contre les places assignées qu'expriment ces jeunes filles. Cette réalité sociale ne peut alors qu'être réduite à une réalité binaire. Voici ce qu'en dit Lutte Ouvrière dans un article de Sophie Gargan, argumentant conte les opposants à la loi :

> En vilipendant la possibilité qui est offerte aux jeunes filles d'origine musulmane d'échapper au moins à l'école au port du voile, c'est à dire à l'oppression des hommes de leurs familles et de leur milieu, ils montrent pour le moins de la complaisance vis-à-vis des religieux intégristes, c'est-à-dire d'obscurantistes qui considèrent les femmes comme des sous-hommes et voudraient leur imposer cette marque de leur oppression[21].

La majorité de la LCR adoptera des analyses de la même veine à quelques nuances près. Le même clivage et la même déconnexion apparaissent en ce qui concerne l'appel des Indigènes de la République. Si les appréciations de cet appel ont été diverses et contradictoires au sein des militants issus de l'immigration postcoloniale, il n'y a globalement pas de désaccord sur un des constats centraux de l'appel : l'existence d'une discrimination systémique s'articulant aux inégalités de classes pour les descendants de colonisés aujourd'hui français. Persévérant dans son approche essentialiste et globalisante des classes sociales, une partie non négligeable de l'extrême gauche ne peut être qu'aveugle à l'existence de ces discriminations et à leur fonction de mode de gestion des rapports de classes. Voici ce qu'en dit Lutte Ouvrière qui peut ici fonctionner comme un analyseur de l'extrême gauche dans la mesure où cette organisation pousse à l'extrême des logiques qui seront nuancées par d'autres organisations :

> Ne savent-ils pas que, même dans les villes ouvrières où il y a peu d'immigration en provenance du Maghreb et d'Afrique noire, les victimes du chômage et de l'exclusion sont bel et bien présentes même si elles ont majoritairement la peau claire ? Et ils n'ignorent sûrement pas non plus que dans les anciennes colonies, là où ne vivent donc que des anciens colonisés et leurs descendants, il existe une opposition criante entre les plus pauvres et les plus riches[22] !

Remarquons au passage la tonalité professorale du propos qui se retrouve en permanence dans les liens avec l'extrême gauche souvent caractérisés par des postures paternalistes. L'essentiel ici est le refus d'insérer dans l'analyse de classes les autres dominations, de sexe, d'âge, de « race », etc. Une nouvelle fois, ces dominations sont considérées comme secondaires, au mieux non prioritaires et

[20] Françoise Gaspard et Farhad Khosrokhavar, *Le Foulard et la République*, Paris, La Découverte, 1995, p. 47-49.

[21] Sophie Gargan, « L'appel des « Indigènes de la République » : dénoncer le colonialisme... ou renforcer le communautarisme », in *Lutte-Ouvrière-journal.org*, n° 1910, 11 mars 2005.

[22] *Ibid.*

au pire divisant la « classe ouvrière » et les milieux populaires. Le même clivage et la même déconnexion sont enfin perceptibles dans l'appréciation à donner à la révolte des quartiers populaires de novembre 2005. Ces révoltes ont été considérées comme des agissements d'un nouveau « lumpenprolétariat » pour le pire et comme ne pouvant pas être soutenues en raison des « violences » pour le mieux. Ainsi, Lutte Ouvrière attribue la « violence » aux « voyous et trafiquants » : « C'est pourquoi lorsque les jeunes s'en prennent aux pompiers en tant que représentants de l'autorité, cela ne montre pas une bien grande conscience. [...] La violence au quotidien dans ces quartiers est peut être le fait de voyous ou de trafiquants[23]. » La réduction des faits aux violences contre les personnes permet ensuite d'imputer l'ensemble de la révolte aux « voyous et trafiquants ». La caractérisation de la révolte est logiquement prévisible, une émeute de lumpens et de jeunes asociaux : « les violences témoignent parmi les « jeunes » d'une « absence de conscience sociale et de solidarité »[24]. »

La dernière période souligne une autre dimension de la question de l'autonomie, celle de l'autonomie du cadre d'analyse. De manière assez générale, l'extrême gauche continue de développer une approche essentialiste des classes sociales, occultant les contradictions internes aux milieux populaires. Il en découle une tendance à occulter les dominations spécifiques et à considérer comme secondaire ou non prioritaire toute revendication n'intéressant qu'une partie des classes populaires. Cela l'a conduit dans le passé à ne se centrer que sur les revendications économiques au moment où la partie maghrébine de la classe ouvrière avançait comme préoccupation essentielle la décolonisation. Cela l'a également mené à une sous-estimation structurelle des intérêts des ouvriers spécialisés au sein des syndicats. Cela a également produit l'appel à limiter les Marches pour l'égalité à une dimension antiraciste et antifasciste et à en occulter les revendications pouvant « diviser ». Cela mène enfin l'extrême gauche à une incompréhension des formes contemporaines d'expression et de révolte dans les quartiers populaires.

Une divergence essentielle

Ce parcours rapide des relations avec l'extrême gauche permet de formaliser un débat essentiel donnant naissance à des postures contradictoires. Ce débat concerne l'approche des classes sociales et des clivages sociaux dans la société française. Soit celles-ci sont définies et appréhendées de manière essentialiste avec en conséquence une sous-estimation de leur diversité interne et des contradictions qui les caractérisent. Dans une telle approche, les revendications spécifiques sont soient niées, soit sous-estimées, soit perçues mais considérées comme non prioritaire au regard de la « question centrale » d'une part, porteuses de division d'autre part. Cette approche encore majoritaire à l'extrême gauche s'oppose au regard que porte « de leur fenêtre »,

[23] *Lutte ouvrière*, 4 novembre 2005.

[24] *Lutte ouvrière*, 11 novembre 2005.

c'est-à-dire de leur place sociale, les militants immigrés ou issus de l'immigration. L'étude des mouvements revendicatifs de l'immigration de ces trois dernières décennies souligne à juste titre une double caractéristique de cette dynamique militante : l'affirmation permanente de la nécessité de l'autonomie (politique, économique, idéologique et organisationnelle) et la difficulté à en dessiner les contours et les définitions. Nous aurions tort cependant, à notre sens, de percevoir cette contradiction comme une insuffisance des associations et des militants qui ont marquées cette histoire militante. Si contradiction il y a, elle se situe dans le réel social. Il s'agit d'une contradiction objective reflétant la contradiction vivante qu'est l'immigration. D'une part et en dépit de certains discours idéologiques dominants, l'immigration et ses enfants font partie de la classe ouvrière et même de ses parties les plus exploitées et dominées. D'autre part et en dépit des analyses essentialistes de la classe ouvrière, elle n'est pas à n'importe quelle place au sein de la classe ouvrière et des milieux populaires.

La première caractéristique pousse à participer aux mouvements sociaux globaux avec comme dérive potentielle la dilution des questions spécifiques, des inégalités concrètes qui nous séparent encore du reste de notre classe sociale ou de notre milieu social. La seconde caractéristique nous oriente vers une mise en avant de nos oppressions spécifiques avec comme dérive potentielle l'isolement et l'impossibilité de construire les rapports de forces nécessaires. On voit à l'œuvre, dans les initiatives et les luttes, des moments insistant tantôt sur l'une des caractéristiques, tantôt sur l'autre. Il n'y donc aucune solution toute faite à la question de l'autonomie, aucune recette possible qui fasse fi de cette contradiction objective qui est celle de notre être social. Il y a en revanche des leçons à tirer en termes de tensions permanentes entre intérêts globaux et intérêts spécifiques.

Cette question de l'autonomie n'est pas spécifique à l'immigration postcoloniale. Elle concerne également les immigrations plus anciennes et d'autres catégories de la population (chômeurs et précaires, mouvements de femmes, etc.). Cependant, elle prend des dimensions particulières pour l'immigration postcoloniale. Ce sont ces dimensions particulières que n'avaient pas les immigrations antérieures qui expliquent, selon nous, la reproduction de l'inégalité de manière transgénérationnelle, y compris pour les générations nées et socialisées en France. Ces nouvelles générations continuent d'être construites et regardées comme immigrées alors qu'elles ne le sont plus depuis longtemps. Elles ne se sont pas fondues dans le reste des milieux populaires en rejoignant leurs conditions d'exploitation. Elles restent marquées par des inégalités, des précarités, des discriminations plus grandes que le reste des milieux populaires. Autrement dit, le danger d'une cristallisation en système est bien présent et est une réalité nouvelle que n'ont pas connue les immigrations antérieures pour lesquelles les différentiations inégalitaires avaient tendance à s'épuiser après ladite « première génération ».

II

RÉVOLTE DES QUARTIERS POPULAIRES, CRISE DU MILITANTISME ET POSTCOLONIALISME

ABDELLALI HAJJAT

Les quartiers populaires ne sont pas composés que d'immigrés[1]. Une relative diversité existe en termes de nationalité, d'âge, de statut social, de parcours scolaire, etc. Les luttes des « enfants de la banlieue » reflètent cette réalité et ont souvent tenté d'articuler la dimension sociale et la dimension raciale de leur condition, ne serait-ce que par la dénomination des associations (comme Mouvement de l'immigration *et* des banlieues). Cette réalité multidimensionnelle se retrouve dans la composition des révoltés[2] de novembre 2005 et il serait réducteur d'y voir exclusivement une révolte d'enfants d'immigrés. Pourtant, on pourrait mettre en lien cette révolte avec les précédentes révoltes de jeunes des quartiers populaires des années 1990.

À plusieurs reprises, un même scénario se répète : après qu'un jeune soit abattu par la police, des proches, des habitants du même quartier, se mobilisent et entendent substituer aux manifestations violentes des modes d'action politique perçus comme plus légitimes par les pouvoirs publics. C'est notamment le cas de l'association Agora créée en 1990 suite à la mort de Thomas Claudio à Vaulx-en-Velin, et de l'association Bouge qui Bouge créée en 1997 suite à la mort d'Abdelkader Bouziane à Dammarie-lès-Lys. Malgré l'aspect ponctuel de ces mobilisations, elles ont permis un mode de socialisation politique et l'émergence de véritables militants parmi les

[1] Une partie du texte reprend, en partie, l'article « Quartiers populaires et désert politique », in *Manière de voir*, n° 89, vol. octobre-novembre 2006.

[2] À l'encontre du terme « émeute » qui nie toute dimension politique aux événements, on préfère le terme « révolte ». Voir Gérard Mauger, *Les Bandes, le milieu et la bohème populaire*, Paris, Belin, 2006.

habitants du quartier, et contribué à la production d'un discours politique relativement cohérent articulé autour de revendications précises[3].

Le contraste avec les révoltes de 2005 est saisissant. Alors qu'il s'agit des révoltes les plus massives de l'histoire des banlieues françaises, force est de constater que leur débouché politique semble introuvable. Il ne s'agit pas de nier leur dimension politique, mais de s'interroger sur les conditions de possibilité et les modalités de traduction d'une colère en revendications. Pour comprendre cette situation, rares sont les analyses sociologiques qui établissent une relation entre l'absence de porte-parole et l'histoire du mouvement de l'immigration et des banlieues. Or, les révoltes se sont déclenchées dans un contexte marqué par trois phénomènes reliés entre eux : 1) une crise profonde du militantisme dans les quartiers populaires, aggravée par les transformations de la condition ouvrière marquée par le précariat[4] ; 2) l'hégémonie croissante du champ médiatique dans la définition des causes légitimes et la construction de la légitimité politique des mouvements politiques (on s'intéressera au cas du Mouvement des indigènes de la République) ; et 3) la primauté de la stratégie de reconnaissance identitaire.

Quartiers populaires : un désert politique ?

Dans les années 1990, pour les cas d'Agora et de Bouge qui Bouge, les habitants des quartiers ayant des dispositions à l'engagement ont bénéficié de l'expérience des militants de l'immigration des années 1980, qui a rendu possible la traduction sur la scène politique légitime d'une colère ancrée dans les rapports conflictuels entre les jeunes et la police. À Vaulx-en-Velin, le comité de soutien à la famille de Thomas Claudio s'est appuyé sur l'expérience politique des militants des JALB, qui avaient été les premiers à dénoncer la mort de Nordine Mechta en 1985. À Dammarie-les-Lys, des jeunes du quartier découvrent l'existence du MIB lors d'une distribution de tracts sur la double peine à la sortie de la prison de Fleury-Mérogis[5]. Ces rencontres ont permis l'auto-organisation des habitants, la définition de revendications et l'émergence de porte-parole reconnus[6] dans le quartier (Pierre-Dider Tché-Tché Apéa à Vaulx, Samir Baaloudj et Faudil Ziani à Dammarie). En 2005, les choses sont différentes. À Clichy-sous-Bois,

[3] Ces revendications sont loin d'être cantonnées au registre « identitaire ». Par exemple, l'affiche de la campagne « Justice en banlieue » (fin des années 1990) dénonce l'impunité policière, la justice à deux vitesses, les prisons mouroirs, le chômage programmé, l'éducation au rabais, l'islam criminalisé, le 17 octobre 1961 occulté, etc.

[4] Robert Castel, *Les Métamorphoses de la question sociale*, Paris, Fayard, 1995 ; Stéphane Beaud et Michel Pialoux, *Retour sur la condition ouvrière*, Paris, Fayard, 1999 et *Violences urbaines, violence sociale*, Paris, Fayard, 2003.

[5] Voir le récit de Samir Baaloudj dans *Vacarme*, n° 21, automne 2002, disponible sur http://www.vacarme.eu.org/article375.html.

[6] Un bon indice de cette reconnaissance, jamais évidente et toujours à reconstruire, est le succès des manifestations demandant la condamnation des policiers inculpés et la sollicitation continue des militants par les habitants (notamment par l'intermédiaire de la permanence juridique pour Agora).

où s'est produit la mort de Zyed Benna et Bouna Traoré, on constate que le discours du réseau associatif local, notamment AC LE FEU (association créée suite aux révoltes), se distingue d'Agora ou de Bouge qui Bouge de plusieurs manières, reflétant les divisions existant dans les quartiers populaires.

AC LE FEU est portée par des militants dont le profil sociologique est relativement différent[7]. Le président, Mohamed Mechmache, a pourtant participé à la Marche pour l'égalité de 1983. Selon lui, « cette marche a servi, parce que la carte de séjour est passée à dix ans. Mais rien d'autre n'a été obtenu depuis[8] ». Les initiateurs d'AC LE FEU se distinguent de la génération des « galériens » par leur intégration dans les structures associatives : Samir Mihi et Mohamed Mechmache, deux des fondateurs, sont respectivement animateur sportif à Clichy-sous-Bois et éducateur pour une association de prévention. Leur proximité avec les autorités locales leur permet d'être soutenus par le conseil général de la Seine-Saint-Denis[9] contrôlé par le parti communiste et le maire socialiste de Clichy-sous-Bois. Alors même qu'elle semble avoir un « fort ancrage territorial[10] », c'est peut-être en raison de cette position de dépendance vis-à-vis des autorités locales que l'association se revendique comme « apolitique[11] » et qu'elle veut faire « de la politique d'une autre façon, par la participation démocratique des citoyens[12] ». Cette trajectoire divergente par rapport à la génération du MIB les amène à s'engager dans des revendications et des modes d'action différents. Le principal objectif est de faire « remonter la parole des habitants des quartiers auprès des institutions supérieures[13] » et la principale action consiste à remettre un « cahier de doléances » à l'Assemblée nationale. Le 25 octobre 2006, AC LE FEU organise une manifestation à Paris pour remettre le cahier aux députés, mais seulement quelques centaines de personnes y assistent, alors que les journalistes sont venus en masse, les consacrant médiatiquement.

Le contraste est saisissant avec la construction de la légitimité politique des mouvements de l'immigration et des banlieues à partir du terrain des violences policières, des morts suspectes en prison et de la double peine. Puisque jusqu'à une certaine période, le Comité national contre la double peine était le seul soutien possible pour les familles d'expulsés, les militants ont parcouru certains quartiers populaires de la région parisienne et lyonnaise et y ont noué des relations privilégiées, en apportant leurs ressources militantes aux familles sans

[7] À défaut d'avoir effectué une analyse sociologique poussée (entretiens avec les militants d'AC LE FEU), on se contentera d'indications qui ne servent que d'hypothèses de travail.

[8] Mohamed Mechmache (propos recueillis par Dominique Mezzi), in *Rouge*, n° 2177, 19 octobre 2006.

[9] Antoine Menusier, « BBR et AC LE FEU, la Diversity Pride de Sarko-Ségo », in *BondyBlog*, 2 mars 2007, http://yahoo.bondyblog.fr/news/bbr-et-ac-le-feu-la-diversity-pride-de-sarko-sego.

[10] Selon Michel Kokoreff, « Les émeutiers de l'injustice », in *Mouvements*, n° 44, 2006, p. 34.

[11] Mohamed Mechmache, *Rouge*, *op. cit.* Une des justifications de refus de subvention consiste à dire que l'association, lorsqu'elle ne correspond pas à l'orientation de l'autorité, est « trop politique ».

[12] *Ibid.*

[13] Voir la liste des objectifs sur http://aclefeu.blogspot.com/

entrer dans une logique de récupération politique de l'affaire. Aujourd'hui, ces mouvements reçoivent encore des demandes de soutien et du courrier de détenus subissant la brutalité de la police et du milieu carcéral.

Cette comparaison ne vise pas à démontrer que tel mouvement est plus légitime à représenter la catégorie improbable des « jeunes des cités » (les leaders en question ne sont plus « jeunes » et les « jeunes » ne sont pas un groupe homogène), mais à mettre en lumière les divisions sociales qui traversent le monde associatif des quartiers populaires. Ce contexte favorise l'invisibilité des mouvements autonomes des quartiers populaires pour les habitants eux-mêmes[14]. Cette invisibilité s'explique aussi par les obstacles à la politisation dans les quartiers populaires : répression des mouvements autonomes, récupération des associations, intégration individuelle dans les institutions socio-culturelles d'État, précarisation sociale d'une génération de militants, inégalité par rapport au politique et effondrement des socialisations partisanes et syndicales traditionnelles au sein des groupes ouvriers[15].

Parmi les associations des quartiers populaires ou qui se réclament de l'immigration postcoloniale, toutes n'ont pas un discours politique subversif. Il existe en effet un espace associatif polarisé entre, d'une part, les associations d'entraide sociale ou religieuse, d'alphabétisation, d'aide aux devoirs, etc., et, d'autre part, les associations aux objectifs politiques clairement affichés. Cette polarité n'empêche pas que des militants naviguent d'un pôle à l'autre, les deux types d'activités n'étant pas contradictoires. Mais ces deux pôles sont contraints par les logiques d'attribution de subvention et la volonté d'un rôle d'encadrement des jeunes des classes populaires. On observe que les subventions et l'emploi dans le secteur social sont conditionnés par une neutralité politique vis-à-vis des autorités locales[16].

Les associations les plus revendicatives ont toujours été réprimées par le gouvernement et les mairies, avec des méthodes qui varient en fonction des contextes politiques. Les mobilisations mettant en cause les brutalités policières ont tout particulièrement subi la répression, après le meurtre de Thomas Claudio à Vaulx-en-Velin, Youssef Khaïf au Val Fourré (Yvelines, 1991), Abdelkader Bouziane et Mohamed Berrichi à Dammarie-les-Lys, etc. Les actions contre

[14] Un exemple parmi d'autres : peu de jeunes habitants des Minguettes connaissent l'existence de DiverCité et même la Marche pour l'égalité de 1983.

[15] Stéphane Beaud et Michel Pialoux, *Retour sur la condition ouvrière*, *op. cit.*

[16] Voir par exemple le récit de Benamara Zeghadi, éducateur spécialisé à l'Association de prévention de l'agglomération de Melun (APAM) ayant participé à la mobilisation sur l'affaire Mohamed Berrichi (Dammarie-les-Lys, 2001) : « [...] indignation généralisée de la part de l'APAM : « Vous n'êtes plus dans le travail social, vous êtes dans la fusion, vous n'avez plus la distance, la neutralité nécessaires. » Et ils ont voté une mise à pied, ainsi qu'envers mon collègue. [...] j'ai démissionné [...] D'un coup, les rouages politiques se sont dévoilés. L'APAM, financée par le Conseil général, est libre dans les actions qu'elle veut mener. Certes. Mais à son conseil d'administration siègent deux représentants de chacune des trois municipalités (Melun, Dammarie, Le Mée). Pour eux, l'intervention sociale est toujours en sursis, est toujours en situation de dépendance par rapport aux enjeux politiques de court terme, électoraux. » (*Vacarme*, n° 21, automne 2002).

l'impunité policière et une « justice de caste[17] », très peu relayées par les grands médias, ont été attaquées par le biais de plainte en diffamation, de trouble à l'ordre public, et généralement sous la forme de quadrillage de fourgons de CRS ou d'opérations du RAID[18]. Après l'affaire Kelkal, le 11 septembre et la montée d'un climat islamophobe, certaines associations musulmanes lyonnaises ont connu une autre forme de répression : retrait des subventions suite à une note des Renseignements généraux, impossibilité de souscrire une assurance, de trouver une banque, etc. La répression contre toutes ces mouvances inscrites dans des dynamiques politiques a joué un rôle prédominant dans la criminalisation[19] et la précarisation des militants de l'immigration.

Le deuxième phénomène est la récupération politique. La génération des militants des années 1980-1990 est prise en étau entre d'un côté les possibilités d'ascension sociale et les opportunités politiques offertes par les autorités (de droite comme de gauche) et, de l'autre côté, la volonté d'autonomie qui passe par un refus des compromissions avec le pouvoir en place et de la « folklorisation » des luttes de l'immigration. Suite aux mobilisations et aux émeutes des années 1980-1990[20], les municipalités des banlieues populaires commencent à prendre au sérieux les revendications de cette jeunesse politisée tandis qu'un divorce[21] avec la gauche s'opère dans les quartiers.

De nombreux militants issus de l'immigration postcoloniale ont tenté d'entrer dans des partis politiques non gouvernementaux (Verts, Ligue Communiste Révolutionnaire, etc.), mais cette expérience est rapidement devenue une impasse : les contradictions entre les discours politiques et la pratique militante les ont conduits à déserter ces partis[22]. C'est par exemple le cas de Sakina Bakha, élue au conseil régional de Rhône-Alpes, et qui a pu constater les pratiques xénophobes ou paternalistes de certains élus de gauche[23].

[17] Pour reprendre l'expression d'Abdelmalek Sayad réagissant à l'affaire Ahmed Boutelja dans « Exister, c'est exister politiquement. IIe partie : Les droits civiques pour une plus grande justice », in *Presse et Immigrés en France*, n° 136, décembre 1985, p. 12.

[18] Par exemple, le 24 juin 2002, une barre du quartier du Bas-Moulin à Dammarie-lès-Lys est encerclée par 200 policiers (CRS, officiers de police judiciaire et tireurs d'élite du RAID, postés sur le toit du supermarché d'en face) pour... retirer des banderoles et nettoyer des tags ! S'ensuit un vaste contrôle d'identité des résidents de la barre et la mise à sac du local de Bouge qui Bouge.

[19] Plusieurs militants ont été qualifiés de « terroristes de banlieue », d'« antisémites » ou d'« islamistes fondamentalistes » par la presse locale ou nationale, contribuant ainsi à leur marginalisation dans le champ politique local ou national.

[20] C'est après les émeutes de Vaulx-en-Velin que le ministère de la Ville est créé. Voir Sylvie Tissot, *L'État et les quartiers*, Paris, Seuil,, 2007.

[21] Voir Olivier Masclet, *La Gauche et les cités. Enquête sur un rendez-vous manqué*, Paris, La Dispute, 2003.

[22] Cette désertion ne concerne que les militants pour qui la question de l'autonomie est importante, mais cela n'empêche pas que d'autres trajectoires d'intégration dans les partis existent.

[23] L'expérience malheureuse à gauche, dans lesquels certains militants n'ont pas pu trouver de position à la hauteur de leurs aspirations, a parfois fondé leur « revirement » politique en justifiant l'adhésion dans un parti de droite (voir le cas emblématique de Djida Tazdaït, passée

La difficulté à s'insérer dans ces partis politiques provient aussi du fait de l'inadaptation de leur habitus aux règles du jeu des professionnels de la politique. Passer de militant associatif à militant politique n'est pas chose facile, ce qui a souvent produit un sentiment d'incompétence (plus précisément, de ne pas maîtriser les règles du jeu partisan) chez des militants pour qui la logique des partis était étrangère.

C'est dans ce contexte d'une grandissante désillusion vis-à-vis de la gauche que naissent dans les quartiers populaires, à la fin des années 1980, de multiples associations de confession musulmane, dont certaines occultent complètement les questions politiques pour se consacrer au cultuel, alors que d'autres, plus rares comme l'Union des jeunes musulmans (créée à Lyon en 1987), tiennent un discours politique revendicatif[24]. Cependant, si les associations musulmanes sont implantées dans certaines cités, le mouvement de conversion à l'islam reste marginal, et la grande majorité des habitants n'est pas touchée par ce mouvement d'engagement politique par la conversion religieuse.

Le troisième obstacle est ce qu'on peut appeler l'échappée culturelle des militants issus de l'immigration. De la fin des années 1970 à nos jours, les rares « médias de l'immigration » du paysage médiatique français changent d'orientation éditoriale. Les premières radios libres (Radio Soleil à Paris, Radio Gazelle à Marseille), la revue *Sans Frontière* (fondée par des anciens du MTA) et l'agence IM'média sont conçues au départ comme une offensive contre les représentations négatives véhiculées par les médias français sur l'immigration et comme la construction d'espaces autonomes de production et de diffusion de l'information. Alors que la plupart de ces médias alternatifs, créés par des militants, étaient conçus comme des outils politiques véhiculant la contestation, on observe leur lente autonomisation vis-à-vis de la sphère du politique pour se fondre dans les exigences du monde médiatique. Ce changement éditorial s'accompagne de l'arrivée d'une nouvelle génération de médias (Beur TV, Beur FM, etc.) qui relèvent de la promotion de la « culture immigrée » et dont la dimension politique est absente. Seule l'agence IM'média conserve l'idéal d'autonomie, mais ne réussit pas se pérenniser dans le temps. La contestation portée par le hip hop, qui a été (et reste) un vecteur de politisation essentiel dans les banlieues françaises, a connu le même mouvement d'autonomisation vis-à-vis du politique.

Le quatrième élément réside dans un paradoxe : la conscience politique des militants de quartier émerge avec l'accumulation de capitaux scolaire et culturel (niveau d'étude plus élevé que la moyenne, connaissance plus fine de la société française, début d'ascension sociale, etc.) qui les prédisposent à ne plus résider dans les quartiers populaires. Les conditions de la politisation la défavorisent en même temps. Alors que l'École des années 1980 rendait plus probables

de leader du Mouvement autonome de l'immigration à Lyon à députée européenne dans le cadre d'une alliance avec les Verts, pour finalement rejoindre le Parti radical).

[24] Ce qui ne signifie pas un lien de causalité directe entre la désillusion vis-à-vis de la gauche et l'émergence des associations musulmanes. Leur construction relève d'une dynamique propre qu'il est impossible de décrire ici. Voir à ce sujet l'entretien de Yamin Makri dans ce livre, p. 217.

des trajectoires d'ascension sociale, le délabrement de l'enseignement public, les retraits des subventions des associations des années 1990 et les politiques publiques antisociales contribuent au non-renouvellement de la politisation d'une minorité de jeunes habitants des quartiers populaires. La précarisation croissante de la société française les touche avec plus de vigueur, et même les nouveaux militants « potentiels ».

Après un engagement de jeunesse dans le mouvement associatif souvent synonyme de « sacrifice individuel », certains décident de « se ranger », à cause de l'instabilité sociale du statut de « militant professionnel », de l'absence de perspectives politiques tangibles et de la difficulté d'articuler la sphère d'autonomie individuelle avec la sphère du fonctionnement collectif. Le militantisme de banlieue a un coût d'entrée exorbitant par rapport aux rétributions symboliques qu'il peut apporter. Il n'est donc pas rare de les retrouver dans les postes de chargé de mission ou d'éducateur dans les conseils généraux et les mairies, ou tout autre métier où ils peuvent « faire valoir » leur expérience et leur connaissance des quartiers. La plupart d'entre eux n'habitent plus dans les cités délabrées, mais dans les quartiers mieux lotis qui les entourent. Le phénomène de « classe-moyennisation » touche aussi les cadres des associations musulmanes revendicatives. La politique d'encadrement social et politique du culte musulman par le gouvernement français a permis un véritable appel d'air pour certains militants musulmans, qui se sont coupés des dynamiques d'ouverture au mouvement social engagées par le réseau du Collectif des musulmans de France. Mais la « classe-moyennisation » (alliée à une mobilité sociale et spatiale) n'est pas forcément problématique : il est tout à fait possible de vivre en dehors de la cité et connaître une ascension sociale, et participer au mouvement autonome.

À la lumière des phénomènes politiques et sociaux qui ont bloqué la structuration d'un espace politique des quartiers populaires, il n'est pas étonnant que l'encadrement politique des jeunes des classes populaires soit problématique. Les révoltes de 2005 le démontrent amplement, et nous assistons à une véritable régression politique avec l'appel aux « grands frères ». Alors que les municipalités arrachent toutes les possibilités d'engagement dans les banlieues par une politique budgétaire restrictive, elles appellent ces nouveaux « pompiers ethniques » pour calmer ou apaiser les esprits. Or, les émeutes ont bien montré les difficultés des « grands frères » à avoir une influence sur les jeunes adolescents des cités : certains militants, religieux ou non, ont même été menacés physiquement au plus fort des incendies. La rupture intergénérationnelle entre les militants issus des quartiers et la jeunesse populaire ne doit donc pas être escamotée, parce qu'elle pose le problème de la relève militante. Liée au jugement négatif des plus jeunes sur leurs aînés en galère et à l'absence de reconnaissance dans les mouvements de l'immigration, elle est un obstacle majeur à la construction d'une force politique dans les banlieues françaises.

Précariat et rapport au politique

Ce décalage générationnel illustre par ailleurs un rapport différent au politique, induit par la transformation d'une société du salariat en société du précariat[25]. Les mutations de l'appareil productif français, la désouvriérisation[26] (c'est-à-dire la chute symbolique du groupe ouvrier) et les effets de la révolution conservatrice – en termes d'accentuation de la précarité du travail et d'intériorisation de l'idéologie du profit – touchent de plein fouet la jeunesse issue de l'immigration et des cités. L'analyse de Pierre Bourdieu concernant le sous-prolétariat algérien en situation coloniale, dont la conscience révolutionnaire n'émergea qu'à la condition d'une transformation du rapport au présent et au futur, pourrait, dans une certaine mesure, être reprise pour comprendre, par défaut, le déficit de conscience politique dans les classes populaires :

> L'accoutumance au non-emploi prolongé et au faire-semblant des métiers de misère, l'absence d'emploi régulier interdisent l'élaboration d'une organisation cohérente du présent et de l'avenir, d'un système d'expectations en fonction duquel toute l'activité et toute l'existence puissent s'orienter. Faute de posséder sur le présent ce minimum de prise qui est la condition d'un effort délibéré et rationnel pour prendre prise sur le futur, tous ces hommes sont livrés au ressentiment incohérent plutôt qu'animés par une véritable conscience révolutionnaire ; l'absence de travail ou l'instabilité de l'emploi sont solidaires de l'absence de mise en perspective des aspirations et des opinions, de l'absence d'un système de projets et de prévisions rationnels dont la volonté révolutionnaire est un aspect. Enfermés dans une condition caractérisée par l'insécurité et l'incohérence, ils en ont plus souvent une vision incertaine et incohérente. [...]
>
> Avec l'emploi permanent et le salaire régulier, avec l'apparition de perspectives réelles d'ascension sociale, une conscience temporelle, ouverte et rationnelle peut se former. Dès lors, on voit disparaître les contradictions entre les aspirations démesurées et les possibilités disponibles, entre les opinions proférées sur le monde imaginaire et les attitudes réelles. Les actions, les jugements et les aspirations s'ordonnent en fonction d'un plan de vie. C'est alors, et alors seulement, que l'attitude révolutionnaire prend la place de l'évasion dans le rêve, de la résignation fataliste ou du ressentiment rageur[27].

L'absence d'emploi permanent, de salaire régulier et de perspectives d'ascension sociale dans les quartiers populaires empêche une véritable prise de conscience politique. La conversion politique de toute une génération nécessite non seulement la transformation des conditions sociales d'existence, mais aussi un immense travail politique d'universalisation des cas particuliers, de centralisation des expériences de luttes et d'uniformisation du discours. Ce

[25] Robert Castel, *Les Métamorphoses de la question sociale*, *op. cit.*

[26] Stéphane Beaud et Michel Pialoux, *Retour sur la condition ouvrière*, *op. cit.*

[27] Pierre Bourdieu, « De la guerre révolutionnaire à la révolution », in François Perroux (dir.), *L'Algérie de demain*, Paris, PUF, 1962, p. 5-13, repris dans Pierre Bourdieu, *Interventions, 1961-2001*, Marseille, Agone, 2002, p. 32-33.

militantisme de fourmis, que n'ont pas encore pu réaliser les militants de banlieues en raison des obstacles déjà évoqués[28], est la condition *sine qua non* de la transformation de la « résignation fataliste » et du « ressentiment rageur » en une série de revendications cohérentes et efficaces politiquement, en ce sens qu'elles produisent un système de croyance et d'expectations dans l'avenir.

Cette nouvelle conscience passe par l'émergence d'intellectuels organiques[29] capables de témoigner de la communauté d'expérience et d'articuler un discours politique. Comme le remarque Mauger, « l'absence d'« intellectuels organiques », le mythe de la « base » ou, plus précisément, d'une spontanéité populaire inspirée capable de formuler des revendications politiques, laisse ainsi le champ libre à ceux qui se sentent autorisés ou qui ont intérêt à dire ce qu'il faut penser de l'émeute et des émeutiers[30] ». Il ne s'agit pas véritablement d'absence mais d'invisibilité : les articles et entretiens menés dans le cadre de ce livre témoignent de l'existence de ce type d'intellectuels. Ainsi, cette invisibilité a rendu possible une concurrence acharnée dans la lutte de définition des révoltes de 2005, qui pouvait aller dans le sens de l'habilitation ou de la disqualification. Or, l'arbitrage de cette concurrence n'a pas été effectué par les révoltés eux-mêmes, mais par les professionnels de la parole publique (journalistes et experts) et les médias dominants.

Champ médiatique et Indigènes de la République

Sans qu'il s'agisse d'un phénomène nouveau, le rôle primordial que prennent les médias dominants dans la définition des révoltes et, de manière plus générale, des causes légitimes, n'est pas sans répercussion dans le milieu des militants de l'immigration, comme l'illustre le cas des Mouvement des indigènes de la République (MIR). Alors qu'il reprend à son compte la critique des médias élaborée par des associations comme Acrimed, sa légitimité politique dépend étroitement des réactions médiatiques et universitaires à l'Appel des indigènes de la République et de leurs prises de position publiques. Cette nouvelle génération de militants de l'immigration se distingue de la génération précédente par plusieurs caractéristiques : la détention d'un capital scolaire plus élevé, souvent d'un bagage universitaire, et une acculturation à la culture scientifique ; une situation de déclassement[31] social provoquant un décalage entre les aspirations liées aux capitaux détenus et les possibilités d'ascension

[28] Mais c'est dans cette perspective que le Forum social des quartiers populaires s'est organisé à Saint-Denis (Seine-Saint-Denis) en juin 2007. En rassemblant des associations de quartier de toute la France, il comptait être « un rendez-vous pour celles et ceux qui veulent construire une force et une parole collective issus des quartiers ». L'appel est disponible sur http://fsqp.free.fr

[29] Par « intellectuels organiques », on entend ici les indigènes du milieu dominé acculturé à la culture savante et soucieux d'analyser leur expérience sociale dans une logique d'émancipation politique.

[30] Gérard Mauger, *L'Émeute de novembre 2005, op. cit.*, p. 132-133.

[31] Ce déclassement est en partie lié à la crise du système universitaire français qui ne réussit pas à intégrer dans l'institution les intellectuels qu'il a formés.

sociale (absence ou interruption) ; et enfin une faible légitimité politique (à l'intérieur de l'espace des mobilisations) à cause de leur courte expérience[32] militante dans le « milieu » de l'immigration. C'est sans doute ces différences de parcours social et politique qui expliquent, en partie seulement, les oppositions entre ces deux générations. Mais cette opposition n'est pas totale : quelques « anciens » militants ont rejoint le MIR (pour parfois le quitter peu de temps après) pour des raisons stratégiques ou en raison de la désillusion liée à la crise du militantisme. Les conflits entre ces deux générations posent le problème de l'alliance entre les nouveaux et les anciens, qui pourrait être une solution au problème de la relève militante. Sans vouloir pointer du doigt des responsables d'une convergence avortée, l'expérience conflictuelle des relations entre le MIR et les « anciens » souligne l'intensité des luttes au sein d'un espace de positions dans lequel les militants du MIR sont à leur désavantage.

En effet, alors que la génération des militants du MIB et de DiverCité est celle des *établis* « galériens », les nouveaux ont plutôt le profil de *challengers* étudiants déracinés (le MIR est un phénomène essentiellement parisien *intra-muros*) et tentent de compenser leur déficit de légitimité politique par une volonté de distinction discursive (en mobilisant la référence coloniale) et l'investissement dans le champ médiatique. Le MIR va principalement se forger une légitimité par la conversion du fort capital scolaire et culturel en discours politiques, d'où le fait que les activités publiques du MIR sont essentiellement la production d'écrits (journal *L'Indigène*, site internet, communiqués), la mise en place de tribune (rassemblements ou concerts avec prises de parole) et l'invitation ponctuelle dans les médias dominants[33]. Ce répertoire d'action se distingue des pratiques des précédents militants de l'immigration (moins dotés en capital scolaire mais disposant de plus de ressources en « technique militante ») dont les activités consistent à construire des comités de soutien aux familles de victimes, organiser des permanences juridiques, suivre une affaire au tribunal, « monter » des dossiers de double peine (et, littéralement, sauver des vies), etc. La distinction par le discours oblige à faire constamment preuve d'innovation discursive pour se « maintenir dans la radicalité », en inventant des néologismes (comme «indigènes de la République », « souchien » pour « Français de souche », etc.) et de nouveaux slogans (« Va t'faire intégrer ! », « Soyons ostensibles ! » ou « Non à l'intégration par le jambon! »).

Cette nécessité débouche sur une transformation de la référence coloniale en fonction du rendement politique du discours. Alors que l'appel de janvier 2005[34] ne fait que revendiquer un « retour critique radical sur leur passé-présent

[32] Les initiateurs du MIR sont pour la plupart des nouveaux venus dans le milieu et des militants de la périphérie. Houria Bouteldja, porte-paorle du MIR et employée de bureau, a milité pour la première fois dans le collectif « Les Blédardes » puis dans le collectif « Une école pour tou-te-s » contre la loi d'exception sur le hijab à l'école publique. Sadri Khiari, artiste peintre et docteur en science politique, est un militant tunisien trotskyste arrivé en France en 2003. Néanmoins, Youssef Boussoumah, professeur d'histoire, est un militant de longue date dans les milieux propalestiniens.

[33] La porte-parole du MIR est souvent invitée à l'émission *Ce soir ou jamais* sur France 3.

[34] « Nous sommes les indigènes de la République ! », Oumma.com, 16 janvier 2005.

colonial » et qu'« interpelle[r] le système politique et ses acteurs », le livre de Sadri Khiari[35], principal rédacteur de l'Appel et figure intellectuelle importante du MIR, va jusqu'à théoriser la notion de « champ politique blanc » en important de manière problématique les concepts politiques afro-américains. Les conflits dans lesquels le MIR s'est illustré sont essentiellement des conflits d'interprétation, autrement dit des luttes symboliques de définition de la réalité sociale. Alors que les mouvements autonomes de l'immigration ont toujours privilégié le rapport de force quasi physique vis-à-vis des autorités (par exemple pour éviter une expulsion et modifier la législation), le MIR s'engage dans un rapport de force strictement symbolique et idéologique. La bataille des mots et idées est privilégiée à défaut d'avoir les ressources suffisantes pour la mener sur le terrain. Mais, comme le souligne Gérard Noiriel, « le succès médiatique des diatribes contre le colonialisme aujourd'hui tient au fait qu'elles ne gênent plus grand monde[36] ».

Malgré la dépendance du MIR vis-à-vis du champ médiatique et leur inexistence politique dans les banlieues françaises, son discours a le mérite de soulever au moins deux types de problème : celui des usages politiques de la référence coloniale et celui de la construction d'une identité politique fondée sur le stigmate du dominé.

Sur les usages du postcolonialisme

Une des particularités du débat sur le postcolonialisme en France est la bataille de légitimité autour de l'importation dans le débat politique français d'outils intellectuels élaborés dans le monde universitaire anglophone. Le projet des *subaltern studies*[37], initiée par l'historien indien Ranajit Guha, était un projet scientifique, dont l'objectif était de sortir des historiographies impérialiste, nationaliste et marxiste de l'Inde, afin d'écrire l'histoire des populations subalternes indiennes, surtout paysannes. Le projet des *postcolonial studies*, inauguré par l'ouvrage fondateur de l'intellectuel palestinien Edward Saïd, *L'Orientalisme*[38], relevait plus de l'analyse du discours, des idéologies et des représentations coloniaux du monde colonisé. Les deux projets étaient enracinés dans les préoccupations propres aux sociétés ex-colonisées et étaient portés par des universitaires issues de ces pays, qui tâchaient de comprendre les relations de pouvoir dans le contexte colonial et postcolonial.

Dans le monde francophone, il n'a pas été introduit par des intellectuels algériens, marocains, tunisiens, d'Afrique noire, antillais ou vietnamiens, pour comprendre les sociétés de l'ex-Empire français, mais par des universitaires

[35] Sadir Khiari, *Pour une politique de la racaille. Immigré-e-s, indigènes, jeunes de banlieue*, Paris, Textuel, 2006.

[36] « Itinéraire d'un engagement dans l'histoire. Entretien avec Gérard Noiriel », in *Mouvements*, n° 45-46, mai-août 2006, p. 218.

[37] Voir Isabelle Merle, « Les *subaltern studies*. Retour sur les principes fondateurs d'un projet historiographique de l'Inde coloniale », in *Genèses*, n° 3, 2004, p. 131-147.

[38] Edward Saïd, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 1997 [1978].

français dans le cadre de controverses françaises propres au monde universitaire français. Les débats sur l'« imaginaire colonial », la « repentance » et le « rôle positif de la colonisation » se sont inscrits dès le départ dans une lutte symbolique pour le monopole de la référence coloniale au sein de la discipline historique et philosophique. Cette lutte s'est articulé autour de trois pôles : les « intellectuels de gouvernement[39] » (Max Gallo[40], Daniel Lefeuvre[41], etc.) qui développent un discours national-sécuritaire et nostalgique de l'Empire colonial ; les « intellectuels critiques » (notamment Olivier Lecour-Grandmaison[42], l'équipe de l'ACHAC [Association pour la connaissance de l'histoire de l'Afrique contemporaine][43], etc.) qui dénoncent la « fracture coloniale » dans la société française ; et les « intellectuels spécifiques » (Claude Liauzu[44], Daniel Hemery, Gilbert Meynier, Pierre Vidal-Naquet, etc.) qui voient dans la « fracture coloniale » une « formule aussi creuse et raccrocheuse que la fracture sociale[45] » et une manière d'occulter « la réalité de conflits sociaux et de mouvements qu'il faut analyser et auxquels il faut apporter des réponses ». Dans un second temps, cette configuration tripolaire s'est en partie reproduite dans le champ politique[46], mettant en lumière l'absence ou l'invisiblité d'une figure pourtant essentielle du débat : les intellectuels issus des ex-colonies. En effet, « on ne peut qu'être frappé par le fait que, contrairement aux pays anglophones, où des intellectuels issus d'anciennes colonies britanniques ont joué un rôle fondateur et durable dans les études postcoloniales, leurs homologues en France sont très peu visibles parmi les rangs des chercheurs les plus cotés dans ce domaine[47] ». Cette invisibilité ou absence originelle[48] dans l'arène du débat fait que la

[39] Pour reprendre la typologie de Gérard Noiriel dans *Penser avec, penser contre. Itinéraire d'un historien*, Paris, Belin, 2003.

[40] *Fier d'être français*, Paris, Le Livre de poche, 2006.

[41] *Pour en finir avec la repentance coloniale*, Paris, Flammarion, 2006.

[42] *Coloniser, Exterminer : Sur la guerre et l'État colonial*, Paris, Fayard, 2005.

[43] Pascal Blanchard, historien, est chercheur associé au CNRS à Marseille. Nicolas Bancel, historien, est professeur à l'université de Strasbourg 2-Marc-Bloch. Sandrine Lemaire, agrégée en histoire, est enseignante. Ils ont codirigé ensemble, avec d'autres auteurs ou séparément, plusieurs ouvrages sur la question coloniale, dont *La Fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, Paris, La Découverte, 2005. Leurs activités de recherche sont en partie financées grâce à leur étroite collaboration avec des institutions paragouvernementales comme le FASILD (Fonds d'action sociale pour l'intégration et la lutte contre les discriminations, qui devient l'Agence nationale pour la cohésion sociale et l'égalité des chances) et la Délégation interministériel à la ville.

[44] (dir.), *Colonisation, droit d'inventaire*, Paris, Armand Colin, 2004.

[45] Claude Liauzu, Daniel Hemery, Gilbert Meynier et Pierre Vidal-Naquet, « Où va la République ? », in *Libération*, 16 novembre 2005.

[46] Voir Romain Bertrand, *Mémoires d'empire. La controverse autour du fait « coloniale »*, Bellecombe-en-Bauges, Éditions du Croquant, 2006.

[47] Alec G. Hargreaves, « Chemins de traverse. Vers une reconnaissance de la postcolonialité en France », in *Mouvements*, n° 51, mars 2007, p. 18.

[48] Alors que dans les *postcolonial studies*, la question « les subalternes peuvent-ils parler ? » est au cœur d'une réflexion historiographique, mais aussi méthodologique, incitant à s'interroger d'où l'on parle et selon quel présupposé, rien de tel ne se passe en France. Cette absence est liée

manière de poser le problème postcolonial s'est réduite à la question réductrice « existe-il une continuité entre colonisation et immigration ? », en occultant complètement, par exemple, les réflexions du sociologue de l'immigration algérienne, Abdelmalek Sayad, qui est l'un des rares intellectuels organiques ayant réfléchi sur le rapport entre la condition du colonisé et la condition d'immigré. Les quelques références faites aux travaux de Sayad par les théoriciens du MIR ont réduit la pensée sayadienne de l'immigration postcoloniale à la caution scientifique d'une posture politique, alimentant ainsi une lutte pour l'héritage de Sayad sans attacher assez d'importance à la poursuite de l'œuvre accomplie.

Cet usage politique de la référence coloniale et de l'œuvre de Sayad pose le problème de la réception du postcolonialisme universitaire dans le monde des militants de l'immigration. Devraient-ils simplement chercher dans le postcolonialisme des arguments théoriques servant de caution à des *certitudes* politiques déjà établies (comme celle du « continuum colonial ») ? Ou devraient-ils y chercher d'autres manières de problématiser les choses et le *doute* dans leurs pratiques, pour que leurs grilles d'analyse politique s'approchent autant que possible de la réalité sociale ? Cet effort intellectuel réflexif devrait ainsi amener à poser la question suivante : pourquoi les militants ont-ils ressenti le besoin de mobiliser la référence coloniale ? Pourquoi la référence coloniale est-elle si présente aujourd'hui alors qu'elle était mineure pendant la Marche pour l'égalité de 1983 (et majeure dans les années 1970) ? La réalité du « continuum colonial » était-elle moins présente en 1983 qu'en 2005 ? Les marcheurs vivaient-ils dans une illusion qui les empêchait de voir la réalité postcoloniale ? Ces questionnements supposent de revenir sur les conditions de production du discours, autrement dit sur les acteurs qui se cachent derrière les discours. Et, en analysant le profil et l'histoire des militants les plus « en pointe » sur le postcolonialisme, on constate que cette inflation du discours postcolonial sert leurs intérêts (symboliques). Dans le cadre de la concurrence interne au milieu, les « indigènes » vont se saisir d'un nouveau discours disponible (le « postcolonialisme ») afin de subvertir les règles du jeu en vue de les ajuster à leurs compétences spécifiques.

En position de *challengers* dominés au sein de l'espace du militantisme de l'immigration, ils ont tenté d'imposer, avec plus ou moins de succès, une reconfiguration du débat politique autour de la notion de « continuum colonial » parce qu'elle coïncide avec les prises de parole et les ressources (savoir universitaire, accès à la littérature du postcolonialisme universitaire, etc.) qui les distinguent des *établis* dominants (la génération du MIB). En postulant la surdétermination du « continuum colonial » et en mobilisant leurs compétences intellectuelles pour la comprendre, ils prétendent au monopole de la définition du monde social. Mais pour imposer de nouvelles règles du jeu dans l'espace confiné du milieu militant, ils ont eu besoin de la consécration, même négative (le MIR a été diabolisé par quasiment tous les médias), du

à la marginalité des intellectuels des ex-colonies dans l'espace universitaire français, mais aussi aux structures des systèmes universitaires des pays ex-colonisés par la France et à leur grande difficulté à s'autonomiser du champ politique (comme c'est relativement le cas de l'Inde).

champ médiatique, tout comme, symétriquement, l'association Ni Putes Ni Soumises[49] a eu besoin des médias et des intellectuels médiatiques pour être consacrée positivement[50].

Reconnaissance, subversion et invention

Le second problème est celui de la construction d'une identité à partir du stigmate. Contrairement aux contextes colonial ou régional – dans lesquels, selon les termes de Sayad, la « stratégie de subversion[51] » du nationalisme et du régionalisme détruit le rapport de force entre dominants et dominés – « la situation qu'engendre l'immigration n'est comparable à aucune autre. En effet, alors qu'en d'autres circonstances le stigmate peut donner à la révolte (nationaliste, régionaliste, par exemple) ses fondements économiques et sociaux, ses arguments politiques et symboliques, ses principes d'unification et ses bases de mobilisation, suffit-il, dans le cas des immigrés, à assurer véritablement leur identité culturelle ? [...] [N]'est-on pas en droit de se demander si une identité culturelle peut être fondée totalement sur le stigmate [...][52] ? » C'est à partir de cette interrogation que Sayad conclut à l'existence d'un « nationalisme sans nation », d'un « patriotisme sans patrie » et à l'« appropriation impossible » du territoire stigmatisé.

De ce point de vue, la volonté de s'affirmer comme « indigènes » est une invention rhétorique qui ne résout pas le problème du « nationalisme sans nation ». En effet, les associations de l'immigration se référaient jusqu'ici soit à un lieu géographique (la ville ou le quartier), soit à l'arabité (Mouvement des travailleurs arabes, Jeunes Arabes de Lyon et sa banlieue), soit à la nationalité (Association des travailleurs marocains de France, etc.), soit à la religion (Union des jeunes musulmans), soit à la condition d'immigré (Association nouvelle génération immigrée, Maison des travailleurs immigrés, Mouvement de l'immigration et des banlieues). Ces diverses stratégies de subversion se fondent sur une identité « épaisse[53] ». Et ce n'est pas un hasard si l'identité

[49] Pierre Tévanian, *Le Voile médiatique. Un faux débat : « l'affaire du foulard islamique »*, Paris, Raisons d'agir, 2005 ; Stéphanie Marteau et Pascale Tournier, « Ni Putes Ni Soumises : un appareil idéologique d'État », in *Mouvements*, http://www.mouvements.asso.fr/spip.php?article128

[50] Cette comparaison ne vise pas à discréditer le MIR qui considère Ni Pute Ni Soumise comme un adversaire politique. Elle vise simplement à souligner l'importance du rôle des médias dans la construction des deux mouvements, l'un pour le disqualifier, l'autre pour le consacrer.

[51] En abolissant le stigmate par une inversion symbolique de l'échelle de valeurs et en réhabilitant une identité stigmatisée.

[52] Abdelmalek Sayad, *La Double Absence*, Paris, Seuil, 1999, p. 363.

[53] Tommie Shelby, « Foundations of Black Solidarity : Collective Identity or Common Oppression ? », in *Ethics*, n° 112, janvier 2002, p. 231-266. Selon Pap Ndiaye (« Pour une histoire des populations noires en France : préalables théoriques », in *Le Mouvement Social*, avril 2005, n° 213, p. 91-108) : « Par identité *épaisse*, il signifie une identité fondée sur une culture, une histoire, des valeurs communes (ou supposées telles) qui marque une différence nette entre ceux qui en sont les porteurs et les autres. Quant à l'identité *fine*, elle délimite un groupe qui n'a en commun qu'une expérience de la discrimination, de l'inégalité, et la conscience du partage de cette expérience. »

musulmane a le plus de succès, parce qu'elle fournit les ressources symboliques les plus efficaces[54] pour subvertir le rapport de domination. Mais l'identification au stigmate « indigènes » relève plus d'une identité « fine », voire même virtuelle, tant il n'est pas prouvé que les populations issues de l'immigration postcoloniale aient conscience de partager l'expérience des « indigènes ».

C'est la raison pour laquelle le MIR tente de l'« épaissir », si l'on peut dire, en mobilisant le rhétorique de la filiation : « L'Appel, quant à lui, inscrit le mouvement des indigènes dans une double voire une triple filiation : filiation dans l'oppression : parce qu'on est descendant d'esclaves ou de colonisés, on est discriminé. L'ethnicisation ou la racialisation est le fait du postcolonialisme et non des postcolonisés ; filiation de la mémoire : les descendants d'esclaves et de colonisés partagent la même mémoire des atrocités coloniales. La négation de celles-ci continue de les exclure d'un « vivre ensemble » en France [...] ; filiation dans les luttes : l'héritage commun des luttes anticoloniales et antiracistes reconstruit cette histoire brisée[55]. »

En voulant construire une nouvelle identité « indigène » dans le contexte de l'immigration qui ne fournit pas les conditions de possibilité d'une stratégie subversive, et sans être sûrs de la réalité de ce partage d'expérience, les militants du MIR sont condamnés à incarner la « volonté pathétique de s'approprier un monde impossible[56] » et à confirmer le diagnostic de Sayad : « Comme toutes les fois qu'il s'agit de lutter contre la stigmatisation et contre la domination qui en est un des effets majeurs, ou qu'il s'agit [...] de lutter pour l'*identité* de soi (identité nationale ou autre), de lutter pour imposer une définition *autonome* de soi, c'est-à-dire pour pouvoir définir conformément à ses intérêts (matériels et symboliques) les principes de définition du monde social, cela n'aboutit, le plus souvent, à rien d'autre qu'à reproduire sous une forme inversée le stigmate attaché à la représentation qu'on veut combattre[57]. » À défaut de pouvoir construire une définition de soi autonome vis-à-vis des catégorisations d'État (et le terme « indigènes » en est une), on est condamné à reproduire l'aliénation et les schémas de perception dominants.

Pour conclure, à cause de l'improbabilité – et non de l'impossibilité, comme l'affirme Sayad – de la stratégie de subversion en contexte d'immigration, la stratégie de reconnaissance, celle de l'identité dominée comme identité légitime, s'impose d'elle-même, d'où l'inflation des revendications sur la reconnaissance de l'histoire de la colonisation et de l'immigration, de l'esclavage et de la traite négrière, de la réalité des discriminations, etc. Cette perspective est sans doute nécessaire parce qu'elle s'attaque au problème de l'illégitimité de la présence des immigrés et de leurs enfants sur le territoire national. Mais son exclusivité peut déboucher sur des impasses politiques.

[54] Les ressources symboliques de la conversion à l'islam sont un ensemble de règles de conduite et de pensée établi bénéficiant d'une légitimité religieuse, le sentiment d'appartenance à une communauté élargie, une inscription dans une histoire millénaire, la revalorisation de l'identité de soi, etc.

[55] Sadri Khiari, « L'Indigène discordant », *art. cit.*

[56] Abdelmalek Sayad, *La Double Absence*, *op. cit.*, p. 365.

[57] *Ibid.*, p. 362.

Suffit-il d'être reconnu du dominant pour être libéré de la domination ? Servant les intérêts des entrepreneurs de mémoire et d'identité, cette stratégie peut ne consister qu'à demander aux dominants la légitimité de la présence des « minorités visibles ». Elle peut produire des revendications qui relèvent, si l'on peut dire, du « droit à l'exploitation égalitaire » (Je veux travailler, consommer, etc., comme les « Français »). Les classes populaires issues de l'immigration en seraient réduites à demander l'*égalité dans l'exploitation* de l'économie capitaliste. Parce que là est le problème de la stratégie de reconnaissance symbolique : loin de transformer radicalement les hiérarchies et les modes de division du monde social, elle peut ne consister qu'à perpétuer les catégories d'État, notamment le clivage national/étranger, et participer au renouvellement des politiques publiques.

Et elle empêche de penser une vraie perspective de la reconnaissance émancipée du regard dominant, une improbable *stratégie d'invention*, qui consisterait, d'une part, à s'attaquer aux rapports de force symbolique (comme la subversion), mais également à s'émanciper radicalement, sans inversion artificielle de l'échelle des valeurs, des catégories d'État imposées aux dominés et, d'autre part, à articuler dans la lutte les dimensions sociales, sexuées et raciales des rapports de force.

III

LES EXPÉRIENCES ÉLECTORALES DES MILITANTS DE L'IMMIGRATION : LE CAS DES MOTIVÉ-E-S

Entretien avec Salah Amokrane

Salah Amokrane est né en 1964 à Bordeaux dans une famille algérienne dont le père travaillait dans le bâtiment et la mère était au foyer. Il a grandi dans les quartiers Nord de Toulouse (cité des Izards et cité Bourbaki) et, après avoir été animateur socio-culturel, il devient agent de développement en milieu rural au Conseil général de la Haute-Garonne. Entre 1978 et 1981, il est membre des Jeunesses communistes, puis militant associatif en participant à la création de l'association Vitécri (1982) et à « Convergence 84 » depuis Toulouse. En 1995, il est présent sur une liste municipale composée des Verts, de la LCR, d'Alternatifs, de communistes refondateurs et de personnalités associatives. En 1997, il participe à la création de Tactikollectif, dont il est le coordinateur général salarié. En 2000, suite au succès de la liste Motivé-e-s, il devient conseiller municipal, puis se présente aux législatives de 2002.

En 1982, la création de l'association Vitécri s'inscrivait-elle dans la création des associations de quartier de l'époque ?

L'association Vitécri a été officiellement créée en 1982 dans le quartier des Izards au nord de Toulouse, quartier où j'ai grandi. On travaillait surtout sur des projets de petits films autour d'un questionnement identitaire, ou de la question de notre statut dans la société française. On était complètement admiratif des Noirs américains, car on se voyait un peu dans le même positionnement symbolique. En 1983, on a entendu parler de la Marche pour l'égalité par le biais des médias. C'était une révélation : d'autres partageaient notre questionnement. On a participé ensuite à Convergence 84 dont on a constitué le noyau dur toulousain.

Quel type d'activités proposiez-vous ? Quelles étaient les orientations de l'association ?

Des années 1980 jusqu'aux années 1990, nos activités tournaient autour de la vidéo. On a réalisé trois fictions, qui racontent des petites histoires de quartier. C'est à l'occasion du second film, *Salamalik Beur*, qu'est née Zebda-Bird, la première version du groupe Zebda, qui a existé dans la fiction avant d'exister dans la réalité.

Est-ce que vous aviez un discours militant avec l'usage de la vidéo ? Parce que dans la même période, il y avait d'autres projets comme l'agence IM'média, autour d'un discours visant à construire sa propre image publique.

Non, c'était plus autour de l'idée qu'on pouvait simplement, nous, raconter des histoires avec ce choix de la fiction. Sans discours militant très élaboré. Les films se déroulent dans la cité et ça raconte des histoires de discrimination, de racisme. Mais en même temps, on suivait ce qui se passait, comme les Assises des jeunes issus de l'immigration de 1984. Souvent déçus par les échecs de structuration nationale, on se disait que ça ne servait à rien, qu'il valait mieux rester faire notre travail à Toulouse parce qu'on n'arriverait jamais à s'entendre. C'était aussi le début de la politique de la ville. Il y avait un petit côté exemplaire dans ce qu'on faisait : des jeunes qui font des films ou des défilés de mode et qui ne sont pas agressifs. On était réellement très implanté dans notre quartier. À partir de 1991, on a commencé à monter des projets autour de la musique et à organiser des festivals. C'était l'époque de la Caravane des quartiers, qu'on a accueillie en 1992. On s'était lié avec des militants de Bondy, de Mantes-la-Jolie. On organisait des événements où la dimension politique était plus présente, avec un investissement dans le débat sur l'intégration. Mais entre 1990 et 1995, l'association Vitécri entre en conflit avec les politiques et la mairie de Toulouse, à la suite du refus d'un financement de projet de café musique qui aurait pu constituer un lieu central dans notre quartier

C'était en raison de votre discours politique ?

On pensait que c'était en raison de ce qu'on était : immigrés, fils d'immigrés. Je dis ça parce qu'un autre projet a été financé sur le quartier du Mirail, porté par des communistes cégétistes qui intervenaient dans le domaine de l'interculturel. Nous, on a organisé pendant cinq ans un festival, mais on avait quelque chose qui rendait le maire fou de rage : Zebda. On faisait des entrées et on finançait l'opération à 80 % voire 90 %. Ils étaient emmerdés... Le festival coûtait un million de francs et ils nous donnaient 200 000 francs. À l'époque, Noir Désir, Manu Chao et tout le réseau Caravane venaient jouer gratuitement. Comme on n'aboutissait pas sur le projet de café musique et comme les relations étaient de plus en plus tendues avec la ville, on a arrêté en 1995. On a fait tout un cinéma avec la presse locale, dans le contexte des élections municipales, à partir de notre expérience et du bilan qu'on en tirait : l'impossibilité d'être pleinement habitant-citoyen dans le cadre des politiques publiques. En 1995, on avait 25-30 ans et notre discours était plus élaboré sur les questions d'intégration, de discrimination ou de participation à la vie

publique. On s'est alors naturellement posé la question de notre participation aux élections municipales. On a été sollicités par les Verts et la LCR. Le PS nous a contactés aussi, mais ça ne collait pas.

Pourquoi ?

Après quelques discussions, on a vite vu qu'on ne serait que des alibis sur leur liste. Elle était menée par les éternels caciques du PS. En revanche, avec les Verts et la LCR, on était en seconde position. On a participé à cette liste, « La ville en mouvement », mais c'était surtout pour nous un terrain d'expérimentation. C'était la fin de l'association ; on était un peu déçu et ce n'était pas facile entre nous. Cette expérience nous a décomplexés. On a réalisé que ce n'est pas si extraordinaire que ça de se présenter aux élections.

Vous avez fait 4,8 % ?

Ce qui n'était pas mal. On aurait pu passer la barre des 5 % si la LCR et les Verts avaient passé moins de temps à polémiquer, surtout les Verts d'ailleurs.

Vous n'étiez pas encore dans une perspective de liste autonome ? Étiez-vous au courant des autres expériences de ce type, dans une dizaine de villes en 1989 ?

L'image qu'on avait retenue des élections de 1989, c'était France-Plus. Ce n'était pas pour nous une très bonne image et on ne l'avait pas gardée comme référence. Mais on ne connaissait pas les autres expériences. Jusqu'en 1995, on a souffert de l'absence de réseau national. Ça ne nous a pas permis d'avoir une vision plus globale. Parce que la question toulousaine, par rapport à la problématique des banlieues, c'est tout de même différent ! Chez nous les quartiers sont dans la ville. Les premières grosses tensions en termes de violence sur Toulouse, c'est dans les années 1990. Et Toulouse est une ville où les réseaux d'extrême gauche et libertaires ont toujours été très présents.

Après les élections, en 1997, vous avez créé Tactikollectif. Vous essayiez de lier le côté associatif, culturel et politique ?

Effectivement. Nous avons traversé une petite période de deux ou trois ans sans activité associative. Mais il y a un fil déterminant dans cette histoire : Zebda. En 1996 sortait l'album *Le Bruit et l'odeur*. Le groupe commençait à percer. Dans le même temps, on a établi des contacts avec les militants du MIB (Mouvement de l'immigration et des banlieues) sur la double peine. En 1997, on a décidé de recréer une association en dehors d'une logique territoriale limitée aux quartiers. Notre charte de départ : plus jamais on ne serait contraint par des contingences institutionnelles dans notre expression publique et politique. L'idée d'une autonomie de notre expression a été avancée lors de la création de l'association en 1997. On a d'abord décidé de ne solliciter aucun financement public et, pour payer le local, chacun a du mettre la main à la poche.

Avec les militants de la LCR, on avait monté un projet autour de la mémoire des luttes ouvrières, sous l'angle des chants. Ils ont sollicité des musiciens de Zebda pour jouer à la fête de la Ligue. Le concert a eu lieu et on a décidé d'en faire un petit disque, pour mémoire. On l'a appelé « Motivé-e-s »

– dans le Sud-Ouest, c'est une expression traditionnelle du rugby. Le disque a eu un succès fou : 200 000 exemplaires vendus. L'objectif d'autonomie financière était immédiatement réalisé. Avec cet argent-là, on a pu monter des projets. On est alors revenu sur notre décision de ne solliciter aucun financement : comme par hasard, les subventions sont distribuées plus facilement à ceux qui peuvent les refuser !

On ne prête qu'aux riches...

Exactement. Cette affaire nous a donné une autonomie non seulement par rapport aux institutions, mais aussi par rapport à la sphère militante. Quand on manifestait avec d'autres contre le Front National, quand on participait à une action collective, on n'avait plus tout à fait le même statut. On avait même le statut de ceux qui pouvaient payer. En 1999, nos discussions internes nous ont amenés à réfléchir aux élections municipales de 2001. Il y avait l'idée d'être présent et de régler un certain nombre de comptes localement avec l'équipe du maire, Dominique Baudis. Par rapport à la première expérience de 1995, il nous paraissait incontournable de prendre l'initiative de la liste. Lors de notre annonce publique, on a été rapidement sollicité par toute une série de réseaux militants locaux plutôt à gauche de la gauche, mais aussi des militants associatifs.

Cette idée de liste autonome, elle venait d'une volonté d'indépendance vis-à-vis de la gauche de la gauche telle qu'elle existait sur Toulouse ?

Elle venait de notre expérience associative et de quartier. Il y avait l'idée que personne d'autre que nous ne pouvait mieux représenter cette réalité. Par rapport aux partis politiques, il s'agissait de ne pas être sous tutelle et de se dégager de cette relation avec les organisations politiques de la gauche radicale. Le problème commun qu'on rencontrait avec tous, c'était l'absence de compréhension de nos préoccupations singulières. De plus, on pensait qu'aux yeux de pas mal d'habitants des quartiers et de la ville en général, les organisations politiques manquaient de crédit. Exclure les militants politiques de notre liste, ce n'était pas notre orientation mais, en revanche, cette liste, ils ne pouvaient pas la conduire. L'initiative correspondait à l'air du temps, à une attente. À partir du moment où Zebda a participé à l'annonce de la création de cette liste, les médias se sont intéressés à nous. C'est ce qui a permis de relayer l'information, mais il y a eu aussi un important travail de réseau. C'est la question de la démocratie qui a fait le lien entre les différents réseaux. Les gens se retrouvaient ensemble à pouvoir imaginer faire ensemble. On s'est aussi interrogé sur la place à accorder à la question de l'immigration. Mais on a fait une sorte de complexe, sans doute du fait de la crainte d'être taxés de communautarisme. La crainte que la liste soit perçue comme une liste d'Arabes, et en interne, la crainte que les gens ne comprennent pas. On a donc traité la question comme un sujet parmi d'autres.

Était-ce une erreur d'avoir fait ce choix ?

Oui. Parce que ça n'a rien changé. Au fur et à mesure de la campagne et d'une notoriété grandissante de la liste, l'argument est ressorti. Au début on a eu le

droit à la « liste Zebda », la « liste Coluche ». Mais il y avait l'idée que ça ne pouvait pas être un travail politique sérieux. À partir du moment où l'évidence du sérieux s'imposait et qu'on occupait un espace dans le débat politique, c'est devenu une liste d'Arabes pour nos détracteurs. Notre erreur est aussi liée au fait que les thématiques autour de l'immigration n'ont pas occupé une place importante dans la campagne. On s'est trompé en pensant que le simple fait de les incarner physiquement et par notre propre expérience, ça suffisait. Ce n'est pas vrai, ça ne suffit pas ! Le fait d'être d'origine immigrée et élu ne fait rien avancer sur ces questions si on ne fait que les incarner symboliquement.

Ce n'est pas le fait d'avoir des élus s'appelant Mohamed ou Fatima qui fait avancer la représentation politique ?

Pour être plus précis, le fait qu'il y ait dans la représentation politique des Fatima, des Mohamed, ça a la seule vertu de la visibilité. Mais si les questions politiques ne sont pas portées en tant que telles, ça ne fait rien avancer. Je ne dis pas que c'est totalement inutile de réclamer une meilleure visibilité. Mais, par rapport au type de questions qui nous intéressent, c'est très insuffisant.

Est-ce que ça n'a pas été le choix du succès ?

En 2002, on avait tiré ce bilan-là, puis il y a eu les législatives. Un grand débat a eu lieu chez les Motivé-e-s et on a décidé d'avoir une candidature dans la première circonscription de Toulouse où il y avait aussi Douste-Blazy. On avait choisi cette fois de faire campagne uniquement sur des thèmes liés à la question de l'immigration : la double peine, le droit de vote des étrangers, etc. Eh bien, on a encore fait un score important.

Vous aviez fait combien ?

8 %. C'était pas mal parce qu'on était juste après l'histoire des présidentielles avec Le Pen au second tour. Aux législatives, il y a eu un raz-de-marée de votes utiles et j'étais encore en troisième position avec 8 %. J'avais fait jeu égal avec le Front National et j'étais devant l'extrême gauche. Mais pour en revenir aux municipales, ce qui a fait de cette expérience des Motivé-e-s une expérience remarquable – il y a eu aussi de beaux scores à Bondy et à Châtenay-Malabry pour des listes autonomes – c'est que Toulouse est une grande ville. Aujourd'hui, pour beaucoup d'habitants des quartiers, on est une référence. Nous sommes la démonstration de quelque chose, mais pas dans le sens de modèle. De ce point de vue, je me dis que si on avait plus travaillé sur les thèmes de l'immigration, on aurait pu construire l'idée de quelque chose à mettre en mouvement à partir des quartiers. On a fait des très bons scores dans les quartiers de Toulouse et on aurait pu pousser cet avantage un peu plus loin.

C'était il y a six ans. Après vous êtes entrés au conseil municipal.

On a eu quatre élus. Entre les deux tours, on a fait le choix de faire alliance avec la liste de gauche pour battre la droite. Ils ont flippé à droite et c'est ça qui a fait monter l'utilisation des arguments racistes. Je suis convaincu qu'une bonne partie de l'électorat de gauche n'y a pas été insensible. La grande réussite de cette

affaire, c'était qu'on était au centre du jeu. Le thème de la démocratie a été repris par tout le monde. Le résultat est qu'on est arrivé en troisième positon. Après le second tour, on a créé notre propre groupe Motivé-e-s au conseil municipal. Le bilan sur le mandat lui-même, c'est que l'institution municipale est antidémocratique. L'opposition n'a aucun pouvoir. Le conseil en lui-même n'est qu'une chambre d'enregistrement des décisions prises par la majorité. Je pense que c'est important, quoi qu'il en soit, d'avoir des élus même dans l'opposition, en particulier dans une perspective d'autonomie. C'est ce qui permet d'installer aux yeux de la population une légitimité politique incontestable. Par ailleurs, on peut contribuer à introduire des thèmes nouveaux dans la vie municipale. L'accès à l'information que permet la position d'élu n'est pas négligeable même s'il est limité. J'ai constaté ainsi, concernant la politique de la ville, qu'il y a une manière tout à fait délibérée, une façon très techniciste de gérer les dossiers. C'est très clairement un moyen d'exclure la population. Je suis persuadé que s'il y avait dans les quartiers des réseaux d'acteurs organisés pour s'emparer de ces questions, notre pouvoir serait plus important. La situation idéale serait d'avoir des élus et des habitants organisés.

Ce sont les conditions pour un vrai contre-pouvoir...

Les élus ne suffisent pas, c'est indéniable. Mais je pense que l'organisation citoyenne des habitants ne peut se suffire à elle-même. On a ainsi défendu l'idée de changer la logique délégataire en étant très volontariste sur la question de la participation, sur la démocratie directe. Mais les habitants des quartiers populaires, du fait de leurs difficultés sociales et économiques, ne peuvent pas se permettre de participer autant qu'ils le souhaiteraient. Un des défauts qu'on a eu au sein des Motivé-e-s, qui a généré des conflits internes, c'est une sorte de dogmatisme autour de cette idée démocratique. Certains militants, plutôt des altermondialistes que des gens des quartiers, considéraient que la parole est aux habitants et qu'on n'a pas le droit de parler à leur place. Mais pour construire des dispositifs de démocratie participative associant les habitants aux décisions qui les concernent, comment faire sans l'appui des moyens de l'institution ? On a cru que par la dynamique militante, on pouvait construire des dynamiques de participation de manière totalement autonome. Je pense que c'est illusoire.

Pourquoi ?

Par exemple, un projet énorme pour l'avenir de la ville se met en place à Toulouse avec des immeubles à détruire, des centaines de gens à reloger, des milliards d'euros. Les habitants du quartier du Mirail sont complètement largués dans l'élaboration de cette affaire. Pour les gens dont les barres ont été détruites, la question du relogement n'est pas réglée. C'est évident qu'il y a besoin d'une maîtrise des enjeux et de l'information pour prétendre exercer une influence sur ce qui est en train de se passer. Avec nos moyens militants, on peut avoir accès aux documents, mais on n'a ni les moyens ni le temps pour proposer autre chose que les pseudo-concertations de la ville. Pour construire une alternative, il faudrait des gens qui passent du temps sur le quartier, pour distribuer les

documents, expliquer. Par ailleurs, il ne faut pas oublier que bien souvent les habitants des quartiers populaires n'ont pas la disponibilité dont bénéficient des militants souvent socialement à l'aise. C'est la limite de notre action.

Ce sont les limites de la « démocratie » française. Dans d'autres pays, il y a la mise en place d'agences qui utilisent des moyens publics au service de l'habitant.

Oui, c'est pour ça que je parle des moyens de l'institution et pas de l'institution elle-même. Il y a des choses élémentaires qui sont essentielles. On a eu quatre élus et on a pu créer un groupe au conseil. Ça veut dire qu'on a un bureau, un permanent, et chaque élu a des indemnités mensuelles qu'on reverse à l'association. Cet argent, ce ne sont pas des subventions. Ce sont des moyens qui ne remettent pas en cause l'autonomie de la décision politique, bien au contraire. Une façon d'accéder à ces moyens en France, c'est de participer à des élections, ne serait-ce que pour pouvoir bénéficier de l'argent de la vie politique. Mais pour conclure sur les Motivé-es, je dirais que la dimension essentielle d'un réseau national nous a manqué pour la construction d'un mouvement politique. Même si je reste persuadé que c'est au niveau du local que se mettent en place les alternatives politiques.

B) Question noire et féminisme

...à force d'insister sur la cohérence et l'unité de la catégorie « femme » on a finit par exclure les multiples intersections culturelles, sociales et politiques où toutes sortes de femmes en chair et en os sont construites.

Judith Butler, *Trouble dans le genre*

IV

ACTUALITÉ DE LA « QUESTION NOIRE »

ÉRIC FASSIN[1]

Le 4 juin 2007, peu après l'élection de Nicolas Sarkozy à la présidence de la République et la composition du premier gouvernement de François Fillon, Patrick Lozès, président du Conseil représentatif des associations noires (CRAN), publie une tribune dans *Le Figaro* pour « se réjouir de la nomination de Rachida Dati, première femme issue des minorités visibles à accéder à un ministère régalien » : en effet, celle-ci « renvoie à la société française et au monde un message positif sur la diversité de notre société ». C'est l'occasion, au nom de « la même logique », d'exprimer la revendication de son mouvement : « il faut des Noirs au gouvernement. » Son souhait sera rapidement exaucé, avec l'entrée de Rama Yade dans le deuxième gouvernement de François Fillon, annoncé le 19 juin. Aussi le CRAN peut-il alors se féliciter dans un communiqué « d'avoir été entendu ». Comme ses collègues, c'est bien « pour ses compétences » que la jeune femme, née au Sénégal, « a été appelée au gouvernement ». Mais en même temps, « les nouveaux visages comme ceux de mesdames Rama Yade, Rachida Dati ou Fadéla Amara, accélèrent l'acceptation de la diversité de la France ».

Toutefois, le satisfecit du CRAN n'implique pas une satisfaction béate : « Il ne faudrait cependant pas que la talentueuse secrétaire d'État aux Affaires étrangères et aux Droits de l'homme soit l'arbre qui cache la forêt de l'invisibilité sociale et politique des populations noires de France. » Ainsi de l'Assemblée nationale : pour ce qui concerne les représentants de la métropole, uniformément blanche après 2002, elle compte en 2007 une seule élue de couleur (la socialiste George Paul-Langevin, à Paris, dans la 21e circonscription). Le CRAN souligne en

[1] Département de sciences sociales, École normale supérieure (Paris), chercheur à l'IRIS (Institut de recherche interdisciplinaire sur les enjeux sociaux, CNRS/EHESS).

parallèle l'absence totale de Noirs dans les rangs des ambassadeurs, ou parmi les mille premiers membres du commandement militaire.

Il ne s'agit certes pas seulement des élites : la question noire touche l'ensemble de la société. Le même communiqué demande ainsi que Nicolas Sarkozy « tienne ses engagements et mette enfin en place les statistiques de la diversité pour mesurer les écarts et les avancées en matière de discriminations indirectes, notamment celles qui touchent les couches les plus modestes des populations noires. » En revanche, l'attention portée aux élites permet de distinguer la « question raciale » de la « question sociale », avec laquelle on la confond volontiers : le CRAN le donne à voir et à penser, avec ses cadres en veston, il ne faut pas réduire les Noirs aux jeunes de banlieue. De même que tous les prolétaires ne sont pas Noirs, tous les Noirs ne sont pas prolétaires. Il y a bien une spécificité de la question noire, qui n'est pas (entièrement) soluble dans les réalités de classe.

Nommer les Noirs

Au nom des Noirs, le CRAN demande des comptes au pouvoir. C'est donc un véritable droit de regard qu'il revendique, comme l'indique clairement la logique politique des statistiques, revendication emblématique que portera le mouvement en 2007. Un slogan la résume : « se compter, pour pouvoir compter. » Ce qui implique de poser, d'imposer une nouvelle catégorie dans les représentations de la société française. Dans une tribune du 28 février 2005 dans *Libération,* l'historien Pap Ndiaye, lui-même acteur de ce mouvement, avant de publier en 2008 la première étude socio-historique en France sur *La Condition noire*[2], annonçait « la construction progressive d'une communauté noire française », qui passe par le problème de la représentation politique. « Cela ne signifie pas que les divisions entre Noirs s'effacent magiquement, mais que des intérêts communs, fondés sur des expériences sociales partagées, se font jour. Cela n'est en rien l'amorce d'un repli identitaire, mais une demande de prise en compte de difficultés et de souffrances sociales où se mêlent la mémoire incertaine d'un passé enfoui et le présent frustrant des discriminations. » Il ne s'agit donc pas de race, mais d'expérience noire.

Le CRAN est lancé le 26 novembre 2005, date à laquelle il apparaît à beaucoup comme l'antidote politique des violences qui ne se sont pas encore éteintes dans les banlieues. Patrick Lozès explique alors ce qu'est un Noir. Sans doute certains sont-ils Antillais, d'autres Africains ; mais quand on se voit refuser un emploi, ou un logement, ce n'est pas en tant qu'Antillais ou Africain – c'est en raison de sa couleur de peau. Bref, les Noirs ne sont une communauté que par leur expérience partagée de la discrimination. Ce langage universaliste permet d'ailleurs au CRAN, à la différence de mouvements noirs proprement racialistes, d'être ouvert aux Blancs. On est loin des dérives afrocentristes, comme le confirme un double signal : parmi ses membres, le CRAN revendique hautement une association d'Amitié judéo-noire, et se choisit un porte-parole,

[2] Pap Ndiaye, *La Condition noire. Essai sur une minorité française,* Paris, Calmann-Lévy, 2008.

Louis-Georges Tin, jusqu'alors surtout connu pour son engagement contre l'homophobie. Bien sûr, la revendication noire continue de ne pas aller de soi dans la France républicaine. Lors de la création du CRAN, Patrick Karam, alors président du Collectif DOM (Collectif des Antillais, Guyanais, Réunionnais et Mahorais), qui rejoindra en juillet 2007 le gouvernement en tant que délégué interministériel pour l'égalité des chances des Français d'outre-mer, dénonce dans un communiqué « la création d'un lobby racial, d'un communautarisme mélanique », ajoutant même : « Il s'agit purement et simplement d'une idéologie similaire à celle du sinistre Ku Klux Klan de triste mémoire aux États-Unis. D'un pendant du Front National, noir cette fois. » On retrouve une virulence comparable chez Patrick Klugman : dans une tribune « contre la France des quotas », qu'il signe dans *Libération* le 14 février 2007 en tant que vice-président de SOS Racisme et membre du CRIF, il va jusqu'à comparer le président du CRAN à Xavier Vallat, commissaire général aux questions juives sous Vichy.

> C'est bien de racisme, ou plutôt de logique raciale dont [*sic*] il est question. Impossible en effet de nier une parenté paradoxale, mais une parenté tout de même entre ceux qui aujourd'hui exigent des mandats électifs en fonction de leur couleur et ceux qui à la Chambre le 5 juin 1936 visaient le président du Conseil en lui lançant « pour la première fois ce vieux pays gallo-romain sera gouverné par un juif »...

Il n'empêche : qu'on s'en réjouisse ou qu'on le déplore, le CRAN a contribué à faire entrer les « Noirs » dans le vocabulaire politique, non sans hésitation d'ailleurs. Le CAPDIV (Cercle d'action pour la promotion de la diversité en France), qui a précédé le CRAN en 2004, organisait encore le 2 avril 2005 un « Printemps de la diversité », colloque conçu principalement à destination d'un public noir. Comme dans les statuts du CAPDIV, on n'y parlait pourtant jamais de Noirs, mais seulement de diversité[3]. Il est vrai que jusqu'alors, en France, on utilisait plus volontiers le mot « Blacks », qui évoque davantage le rappeur ou le basketteur que le militant ou l'élu : cet américanisme a donc une couleur culturelle, et non politique. C'est ainsi qu'en 1998 on saluait la France « Black Blanc Beur » qui remportait la Coupe du monde de football. Sans doute un livre avait-il beaucoup fait pour le retour du mot en version française : Gaston Kelman rencontrait en effet le succès en 2004 avec son essai : *Je suis noir, mais je n'aime pas le manioc*[4]. Mais le discours d'intégration républicaine de ce cadre rétif à l'assignation identitaire, et qui se veut d'abord bourguignon, visait précisément à refuser toute substance à la couleur : aussi préférait-il manifestement l'adjectif « noir » au substantif « Noir ».

C'est donc seulement à partir de 2005 que ce nom figure dans le titre d'ouvrages évoquant la France contemporaine, et non plus seulement, par exemple, les États-Unis,

[3] Voir toutefois le rapport que le jeune sociologue Joan Stavo-Debauge remet en mai 2005 au CAPDIV : « La double invisibilité : à propos de l'absence d'un objet sociologique et de l'atonie d'un sujet politique. Réflexions sur la situation des noirs dans les sciences sociales et dans la France contemporaine », 159 p. On peut y lire la transition entre deux vocabulaires dans l'hésitation orthographique entre la majuscule et la minuscule pour nommer les Noirs.

[4] Gaston Kelman, *Je suis noir et je n'aime pas le manioc*, Paris, Panama, 2004 ; l'auteur prolonge son analyse dans *Au-delà du Noir et du Blanc* en 2005 (réédition 10/18 en 2006).

l'Afrique ou le XVIIIe siècle[5]. C'est le cas en particulier des livres manifestes de Patrick Lozès (*Nous les Noirs de France*) et Rama Yade (*Noirs de France*)[6]. Sans doute leurs adversaires rejettent-ils avec virulence une telle catégorisation : Claude Ribbe, successeur de Patrick Karam à la tête du Collectif DOM, ironise ainsi sur ceux qu'il préfère appeler *Les Nègres de la République*[7]. Mais ce n'est justement pas une coïncidence si au même moment, mais dans une logique inverse, on voit renouer le fil historique de la « négritude », que naguère on réduisait trop souvent à ses aspects culturels, à travers Léopold Sedar Senghor, négligeant l'importance politique de la critique du colonialisme davantage développée par Aimé Césaire. C'est cette dernière dimension que, dans ses entretiens avec l'ancien député-maire de Fort-de-France, met en exergue Françoise Vergès, politiste qui est aussi vice-présidente du Comité pour la mémoire de l'esclavage (CPME). La formule du titre renvoie bien pour le poète à ce qu'il qualifie de « spécificité noire », inséparablement politique et culturelle : *Nègre je suis, nègre je resterai*[8]. Le « Nègre » est aujourd'hui repensé à partir de l'actualité politique du « Noir »[9].

2005, l'année noire

C'est à la fin des années 1990 qu'en France, à l'instar du Canada, on a commencé à parler de « minorités visibles », pour mieux souligner, paradoxalement, leur invisibilité. Il ne s'agit pas seulement des discriminations, dont on commençait alors à mesurer l'importance dans les pratiques sociales ordinaires, mais bien de représentations. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si l'offensive lancée en 1998 par le Collectif Égalité, fondé par l'écrivaine Calixthe Beyala, a surtout porté sur la télévision, monde de l'image, où les minorités visibles étaient alors particulièrement invisibilisées, en choisissant des actions d'éclat – comme une intervention lors de la remise des Césars, retransmise sur Canal Plus, en février 2000, qui conduira le Conseil supérieur de l'audiovisuel (CSA) à mener une étude quantitative sur « présence et représentation des minorités visibles à la télévision[10] ».

Reste que s'il devenait possible de parler de « minorités visibles », même s'il s'agissait souvent de Noirs, il n'en demeurait pas moins difficile de formuler une

[5] Une recherche dans le catalogue de la Bibliothèque nationale de France sur les livres comportant le mot « noir » dans leur titre permet de l'établir.

[6] Patrick Lozès, *Nous les Noirs de France*, Paris, Danger Public, 2007, et Rama Yade-Zimet, *Noirs de France*, Paris, Calmann-Lévy, 2007.

[7] Claude Ribbe, *Les Nègres de la République*, Paris, Alphée, 2007. La rupture entre les deux hommes ne tardera pas (voir, sur le blog de Claude Ribbe, un billet vengeur à la veille du 23 mai 2008 : http://www.claude-ribbe.com :80/dotclear/).

[8] Aimé Césaire, *Nègre je suis, nègre je resterai*, entretiens avec Françoise Vergès, Paris, Albin Michel, 2005. La citation reprise dans le titre figure p. 28.

[9] De même, l'archéologie de la distinction entre Noirs et Blancs, issue de l'esclavage et du colonialisme, retrouve toute son actualité scientifique à la faveur de l'actualité politique : voir l'essai de Myriam Cottias, *La Question noire. Histoire d'une construction coloniale*, Paris, Bayard, 2007.

[10] « Présence et représentation des minorités visibles à la télévision. Une étude du CSA », in *La lettre du CSA*, n° 129, juin 2000, 4 p.

question noire à l'aube des années 2000 – et pas seulement du fait de l'héritage des traditions antiraciste, marxiste et républicaine. En effet, depuis la poussée du Front National dans le paysage politique français des années 1980, on commençait bien à parler d'immigration et de racisme. Mais le racisme semblait alors viser les seuls Maghrébins, comme l'immigration paraissait ne concerner qu'eux : la « Marche des Beurs » n'avait pas son pendant chez les « Blacks ». Aujourd'hui encore, le terme « musulman », monté en puissance en particulier après le 11 septembre, s'entend d'ordinaire comme un synonyme du mot « Arabe », nonobstant l'islâm noir. Autrement dit, une histoire peut en cacher une autre. Pour les Noirs, l'invisibilisation tenait lieu d'intégration.

C'est pourtant en un an que la question noire bascule de l'invisibilité à la visibilité, voire à l'hypervisibilité. Comme on peut le lire en ouverture de la première enquête sur la question noire, « pour le meilleur et pour le pire, 2005 aura été l'année noire en France[11] ». Les journalistes y font l'inventaire des événements, et en particulier des controverses qui agitent alors la toile et les médias, sur Dieudonné et l'antisémitisme, autour de l'expression « pornographie mémorielle » ; sur les « ratonnades anti-Blancs », selon les termes d'un manifeste lancé en réaction contre les violences de casseurs lors d'une manifestation lycéenne, avec les signatures, en particulier, d'intellectuels comme Alain Finkielkraut, Jacques Julliard et Pierre-André Taguieff ; sur la date de commémoration du 10 mai qui sera finalement retenue, conformément à la proposition du Comité pour la mémoire de l'esclavage qui rend alors son premier rapport ; sur l'assignation en justice par le Collectif DOM de l'historien des traites négrières Olivier Pétré-Grenouilleau, pour des propos dans la presse estimés « révisionnistes », car mettant en cause la définition de l'esclavage comme « crime contre l'humanité » par la loi Taubira de 2001 ; sur la mise en sourdine, que déplore l'historien Pierre Nora, des festivités du bicentenaire de la bataille d'Austerlitz, après la publication par l'historien Claude Ribbe, tout juste nommé membre de la Commission nationale consultative des droits de l'homme, d'un essai dénonçant *Le Crime de Napoléon*, à savoir la restauration de l'esclavage[12] ; sans oublier, on l'a vu, la création du CRAN, le 26 novembre.

On pourrait encore multiplier les exemples. Ainsi des provocations de la Tribu Ka fondée fin 2004 par l'afrocentriste Kémi Séba, avant d'être dissoute en 2006. Comme Dieudonné avec qui il fait parfois équipe, même si son retentissement médiatique est moindre, celui-ci occupe la scène publique tout au long de l'année 2005 en opposant dans une logique de ségrégation raciale les « Kémites » aux « Leucodermes », autrement dit, les Noirs aux Blancs. Patrick Karam, qualifié de « 100 % libanais et 0 % Kémite », porte d'ailleurs plainte pour « provocation à la discrimination raciale ». On se rappelle aussi la polémique autour des déclarations de l'essayiste Alain Finkielkraut dans le journal *Haaretz* reprises dans *Le Monde,* en guise de commentaire sur les

[11] Géraldine Faes et Stephen Smith, *Noir et Français* (Paris, Hachette, 2007, 1re édition 2006), p. 15 et suiv. L'ouvrage réunit beaucoup d'informations utiles ; en revanche, c'est avec prudence qu'on utilisera ses analyses (Stephen Smith est aussi l'auteur d'un livre contesté, et contestable, *Négrologie. Pourquoi l'Afrique meurt*, Paris, Calmann-Lévy, 2003).

[12] Claude Ribbe, *Le Crime de Napoléon*, Paris, Privé, 2005.

« émeutes de banlieue », en particulier concernant l'équipe de football française : « On nous dit que l'équipe de France est admirée parce qu'elle est black-blanc-beur. [...] En fait, aujourd'hui, elle est black-black-black, ce qui fait ricaner toute l'Europe[13]. » Sans oublier le contexte international qui entre en résonance, comme le cyclone Katrina à la Nouvelle-Orléans, dont on ne peut ignorer la « couleur »[14], voire qui se fait entendre aux portes de l'Europe, avec les vagues de migrants subsahariens qui viennent s'échouer sur les barbelés de Ceuta et Melilla, enclaves espagnoles au Maroc[15].

Mais il est significatif que les auteurs mêlent sans les distinguer, à des événements spécifiquement « noirs », d'autres qui ne le sont pas particulièrement – comme la création de la HALDE (Haute autorité de lutte contre les discriminations et pour l'égalité), les mots de Nicolas Sarkozy sur le « Kärcher » et la « racaille », et même la tragédie de Clichy-sous-Bois : des deux adolescents électrocutés, Zyed Benna et Bouna Traoré, si le second était bien noir, d'origine mauritanienne, le premier était tunisien. Les violences urbaines qui ont suivi ne sont d'ailleurs, bien entendu, pas exclusivement d'une couleur. C'est que, de l'appel des Indigènes en janvier au couvre-feu imposé dans les banlieues au mois de novembre, en passant par la loi du 23 février sur les apports positifs de la colonisation et la relecture du 8 mai à la lumière de Sétif et Guelma, 2005 est aussi apparue en France comme l'année postcoloniale. Les deux questions, noire et postcoloniale, sont certes liées ; elles ne se confondent pourtant pas – de même que les acteurs de ces deux mobilisations ne se mélangent pas toujours aisément, les Indigènes en ont fait l'expérience : tantôt elles se déploient en parallèle, tantôt elles se croisent, voire se superposent.

Prenons l'exemple de Dieudonné : dans quelle mesure peut-on réduire l'ancien humoriste à la question noire ? Son engagement politique la précède (depuis sa candidature contre le Front National de Marie-France Stirbois aux élections municipales, à Dreux en 1997), et l'excède (dans ses liens avec SOS Racisme, les Motivé-e-s, la liste Euro-Palestine) : il s'inscrit dans un paysage politique de dénonciation des injustices de la France postcoloniale. Et si l'antisémitisme prend parfois une tonalité spécifiquement noire, comme l'a symbolisé la mort d'Ilan Halimi en février 2006 aux mains du « Gang des Barbares » de Youssouf Fofana, son ancrage dans l'antisionisme lui donne une dimension politique plus large qui explique sa résonance dans les banlieues française des années 2000,

[13] L'entretien est publié le 17 novembre 2005 en anglais dans *Haaretz* (« What sort of Frenchmen are they ? »), et des extraits en sont repris en français dans *Le Monde* du 24 novembre 2005 (« La voix « très déviante » d'Alain Finkielkraut au quotidien *Haaretz* »). Le motif est repris un an plus tard par le socialiste Georges Frêche, ce qui lui vaudra des sanctions (légères) de son parti. Les médias restent plus indulgents avec les leurs : pour avoir appelé à « stériliser » les Africains (« la mort est au bout de leurs bites »), également fin 2006, Pascal Sevran recevra « un sévère avertissement » de France 2.

[14] Pour une lecture raciale du cataclysme, voir Michael Eric Dyson, *Come Hell or High Water. Hurricane Katrina and the Color of Disaster,* New York, Basic Civitas Books, 2006.

[15] Sur ce sujet, voir le rapport de Migreurop, *Guerre aux migrants. Le livre noir de Ceuta et Melilla,* 106 p., juin 2006, et l'article de Claire Rodier, « The Migreurop Network and Europe's Foreign Camps », in *Nongovernmental Politics,* Michel Feher, Gaëlle Krikorian et Yates McKee (dir.), New York, Zone Books, 2007, p. 446-467.

avec la seconde Intifada et les attentats du 11 septembre. Bref, au moment de penser la question noire, il faut s'interroger sur la manière dont, politiquement, elle se rattache à – et se détache de – la question postcoloniale.

À l'inverse, un événement n'est pas « noir » tant qu'il n'est pas qualifié comme tel. Il suffit de songer aux incendies, dans des hôtels parisiens, entre avril et août 2005, qui, nous rappellent ces journalistes, tuent de nombreux « Africains ». Or c'est précisément cette qualification qu'interroge Aminata Fall dans *Le Monde* du 30 août 2005 : « Pourquoi cette lourde insistance sur leur origine africaine ? [...] Ne peut-on imaginer que certaines des victimes, notamment les enfants, puissent être françaises ? Si tel est le cas, pourquoi ne l'a-t-on pas dit ? Serait-ce qu'en France on a du mal à envisager qu'un Noir ou un Africain puisse être français, au point de focaliser sur sa couleur et son origine plutôt que sur sa citoyenneté ? » Et d'ajouter : « Si, et seulement si, parmi ces mal-logés et les personnes mortes, on comptait ne serait-ce qu'une infime proportion de Français, ou qu'on tenait compte du fait que ces enfants sont des Français potentiels, alors ce désastre changerait totalement de dimension : ce serait la politique d'intégration des citoyens noirs de notre pays qui serait en cause, pas seulement sa politique de logement ou d'immigration. » Aminata Fall, c'est le pseudonyme de Rama Yade, qui avec cette tribune entre dans l'espace public ; par son indignation, elle contribue à rendre visibles les « Noirs de France » invisibilisés. Poser la question noire, autant qu'« intégrer », c'est donc « rapatrier » ces Français dits d'origine africaine dans le giron de la nation. D'où l'autre interrogation qu'on peut soulever : comment s'articulent la question noire et la question de l'immigration ?

Migrations noires

Penser la question noire en tant que telle, plutôt que deux enjeux distincts, suppose de remettre en cause l'évidence d'un partage qui, en France, organise la réflexion depuis les années 1980 : d'un côté les étrangers, parmi lesquels les Africains, de l'autre les Français, dont les Domiens. Pour ceux-ci se poseraient les problèmes de citoyenneté, et pour ceux-là, d'immigration. Or, en vue de comprendre l'émergence d'une question noire en France, il importe de rappeler l'histoire des migrations noires récentes – non seulement africaines, mais aussi d'outre-mer. Car il faut bien penser ensemble les migrations d'étrangers et celles de ces nationaux d'origine non métropolitaine.

Comme le rappelle le sociologue Claude-Valentin Marie (aujourd'hui vice-président de la HALDE), dans un article sur « les Antillais en France », « c'est du début des années 1960 que datent les arrivées et les installations en France, parallèlement à celles des travailleurs étrangers[16]. » La comparaison est d'ailleurs soulignée par son choix de vocabulaire : en France – et non en métropole. Le Bureau pour les migrations intéressant les départements

[16] Claude-Valentin Marie, « Les Antillais en France : une nouvelle donne », in *Hommes et migrations,* « Diasporas caribéennes », n° 1237, mai-juin 2002, p. 26-39 (citation en ouverture de l'article).

d'outre-mer (Bumidom), créé en 1961, organise l'émigration antillaise pour alléger la pression démographique, et donc écarter le danger politique, des « déracinés de la plantation », une économie qui se meurt. Mais en même temps, il joue pour les Domiens un rôle équivalent à l'Office des migrations internationales (OMI) pour les étrangers. Tandis que ceux-ci sont voués aux postes non qualifiés de l'industrie, ceux-là (et plus souvent celles-là) viennent combler les manques de la petite fonction publique (agents hospitaliers, postiers...) : c'est qu'ils (et elles) sont Français. Les chiffres sont éloquents : « Le nombre des immigrants antillais qui s'installent durablement dans l'Hexagone va être multiplié par quinze en moins de cinquante ans. » Résultat : « Un Antillais sur quatre né aux Antilles a aujourd'hui établi sa résidence en métropole. »

Il ne s'agit pas seulement de souligner l'importance de cette migration – mais aussi le devenir de cette population concentrée en Île-de-France, avec les bouleversements de l'emploi : « Au début des années 1990, les jeunes originaires des Dom en métropole présentaient un taux de chômage (26,1 %) proche de ceux des étrangers de la même classe d'âge (26,6 %), mais très nettement supérieur à celui des jeunes métropolitains (16 %). » Le marché du travail redoublait ainsi les inégalités scolaires : « La situation des jeunes Antillais en difficulté scolaire se distinguait peu de celles des jeunes africains. Ils se sentaient exclus, les uns comme les autres, en raison de leur apparence physique » – discriminations confirmées par les employeurs, « qui étaient nombreux à déclarer ne pas pouvoir embaucher de Noirs, même français, « pour ne pas perdre une partie de leur clientèle » ». Leur rapport à la France en découlait logiquement, comme le révélait une étude d'Anne-Marie Fréaud : « à la question : « de quel pays êtes-vous ? », aucun n'a répondu qu'ils étaient français, mais ils ont estimé qu'ils étaient sûrement africains, exprimant ainsi combien il est possible de rester étranger à l'identité juridique[17] ».

On voit donc comment les migrations antillaises et africaines vont se rejoindre, en dépit de la distinction juridique entre Français et étrangers, par la réalité de l'expérience commune des discriminations. Comme l'écrit l'historien Philippe Dewitte, dans l'éditorial du même numéro d'*Hommes et migrations* :

> Au vu de leur situation politique, culturelle et sociale dans l'Hexagone, force est de constater qu'il y a du vrai dans le mot d'Aimé Césaire : « citoyens à part entière », les Antillais sont aussi et malheureusement des « citoyens entièrement à part ». En effet, dans l'inconscient de bon nombre de métropolitains, les immigrés – au sens précis du terme – en provenance des Dom-Tom ne sont « pas-tout-à-fait-français ». On pourrait dire d'eux qu'ils sont dans la société métropolitaine non pas des « étranges étrangers » – personne ne leur conteste sérieusement leur qualité de français – mais à tout le moins des « étranges Français ».

Le paradoxe, c'est qu'après la première génération des migrants, leurs enfants, qu'on dira plutôt « originaires des Antilles », se découvrent étrangers en France – comme les immigrés africains qui commencent alors d'affluer.

[17] *Ibid.*, p. 28-29 ; l'étude citée sur « L'insertion professionnelle et l'accès à l'emploi des jeunes d'origine étrangère », rédigée par Anne-Marie Fréaud pour le ministère des Affaires sociales, date de 1991.

Car cette seconde génération antillaise coïncide avec l'arrivée d'une première génération africaine. En effet, l'immigration d'Afrique subsaharienne, très faible à l'époque où affluaient les Domiens, n'a cessé de gagner en importance depuis que le flux en est tari. Entre 1982 et 1999, alors que dans la population immigrée, la part des Maghrébins stagne, la proportion venue d'autres pays d'Afrique a fait plus que doubler. En 1962, cette proportion était de 0,7 %, en 1968, 1,4 %, en 1975, 2,4 %, pour passer en 1982 à 4,3 %, avant d'atteindre 6,6 % en 1990 et 9,1 % en 1999 – soit, sur la période, la plus forte augmentation[18]. Et la progression ne s'arrête pas là : « Les immigrés natifs d'Afrique subsaharienne sont 570 000 à la mi-2004, en augmentation de 45 % par rapport à 1999[19]. » Bref, la naissance de la question noire a bien pour contexte, dans les années 2000, cette convergence qui redouble la migration antillaise par l'immigration africaine, la logique des flux éclairant l'expérience des individus. Encore faut-il qu'à cette double réalité, objective et subjective, un discours vienne donner forme, et impose sa voix : c'est tout l'enjeu de la politisation de la question noire qui se cristallise au milieu des années 2000.

Politiser l'expérience noire

Moins de deux mois avant le triomphe d'une équipe de France de football célébrée comme multiculturelle, ou plutôt multiraciale, pour commémorer le cent cinquantième anniversaire de l'abolition de l'esclavage, 40 000 personnes défilaient à Paris le 23 mai 1998, à l'initiative d'un collectif antillais bientôt constitué, sous la présidence de Serge Romana, en Comité marche du 23 mai 1998 (CM98). « Tous nés en 1848 », proclamait le slogan officiel de la République, comme si les esclaves n'existaient que par l'abolition de l'esclavage, et comme si la mémoire de l'abolition fondait l'oubli de l'esclavage. Pourquoi ne pas revendiquer au contraire une seconde naissance avec la politisation de l'esclavage, en 1998 ? Le succès de cette manifestation mémorielle encourageait en effet ses animateurs à pérenniser la mobilisation. L'esclavage devenait ainsi l'étendard d'une politique antillaise, mais non africaine : le CM98 s'éloignait alors du Collectif des filles et fils d'Africains déportés (COFFAD), dirigé par Assani Fassassi, tandis que le Collectif Égalité de la Franco-Camerounaise Calixthe Beyala choisissait un autre créneau, les discriminations au présent :

> Comme on ne voulait pas entrer dans une polémique mesquine avec Serge Romana, on lui a abandonné le passé et on a ouvert un autre front : l'invisibilité des Noirs en France, surtout dans les médias[20].

[18] Données extraites de l'ouvrage *Les Immigrés en France,* INSEE, collection Références, édition 2005. En ligne, voir le tableau : http://www.insee.fr/fr/ffc/chifcle_fiche.asp?ref_id=NATCCI02124&tab_id=427&souspop=4

[19] Catherine Borrel, « Enquêtes annuelles de recensement 2004 et 2005 : près de 5 millions d'immigrés à la mi-2004 », in *Insee Première,* n° 1098, août 2006.

[20] Citation empruntée à Faes et Smith, *Noir et Français, op. cit.,* p. 171.

La politisation de la mémoire de l'esclavage devait déboucher sur la loi promulguée le 21 mai 2001, « tendant à la reconnaissance, par la France, de la traite et de l'esclavage en tant que crime contre l'humanité. » Pour parvenir au vote du 10 mai, la question des réparations avait dû en être retranchée ; elle n'en inspirait pas moins, la même année, la conférence des Nations unies à Durban sur le racisme. L'initiative de la loi revenait à Christiane Taubira, députée de la Guyane, qui allait se porter candidate à la présidence de la République en 2002. Le Comité pour la mémoire de l'esclavage, dirigé par Maryse Condé, en était le prolongement, et son premier rapport, en 2005, devait être pris dans une double polémique. Alors que la loi Taubira était passée presque inaperçue en France en 2001, sauf chez les Domiens, en 2005, elle est prise dans une double actualité : postcoloniale et noire.

D'une part en effet, les médias s'en sont largement fait l'écho, la polémique déclenchée par la loi du 23 février[21] remet bientôt en cause l'ensemble des lois mémorielles, avec la pétition « Liberté pour l'histoire » que publient des historiens de renom le 13 décembre dans *Libération*. D'autre part, une controverse bien différente agite les militants, sur d'innombrables sites qui, à défaut de visibilité médiatique, jouent dans la politisation de la question noire un rôle décisif : comme le relève Françoise Vergès, « l'Internet est perçu comme un espace plus démocratique[22] ». Elle porte sur la journée de commémoration. Le CPME suscitait la colère des militants du 23 mai en proposant le 10 mai, par référence au vote de la loi Taubira. Lorsque cette date est pourtant retenue par Jacques Chirac en 2006, elle est dénoncée par Serge Romana comme « une date pour les « Noirs » de France et non pour les descendants d'esclaves » : sous l'effet des violences dans les banlieues, le Président se serait plié à la double pression de Dieudonné et du CRAN[23]. Or, depuis 1998, l'outre-mer n'est-il pas à l'origine de la revendication ? La mémoire de l'esclavage appartiendrait donc aux seuls descendants d'esclaves, et non à « une « communauté noire » qui n'existe pas (nous ne sommes pas aux États-Unis, où les « Noirs » américains sont dans leur écrasante majorité des descendants d'esclaves ayant donc une histoire commune)[24] ».

Pour ces acteurs antillais, les deux enjeux mémoriels, esclavage et colonisation, loin de se confondre, doivent être clairement distingués. D'ailleurs, fin 2005, le Collectif DOM s'estime directement affecté par la loi sur l'esclavage, et non par celle sur la colonisation, exigeant seulement du législateur une précision :

[21] Claude Liauzu et Gilles Manceron (dir.), *La Colonisation, la loi, l'histoire,* Paris, Syllepse, 2006, et Romain Bertrand, *Mémoires d'empire. La controverse autour du « fait colonial »,* Bellecombes-en-Bauges, Éditions du Croquant, 2006.

[22] Françoise Vergès, *La Mémoire enchaînée. Questions sur l'esclavage,* Paris, Albin Michel, 2006, p. 83. Pour élargir sa sélection, voir la liste proposée par Faes et Smith, *Noir et Français, op. cit.,* p. 431- 433.

[23] La tension de la rivalité est aggravée par la récupération d'images de la manifestation du 23 mai 2005 pour illustrer, dans *Libération* et sur TF1, la fondation du CRAN le 26 novembre...

[24] Sans doute l'élection présidentielle américaine de 2008, avec un candidat démocrate noir moins défini par l'histoire de l'esclavage que par une origine immigrée, inciterait-elle à réviser aujourd'hui cette formulation.

« l'Outre-Mer français n'est pas concerné par la loi du 23 février 2005 », puisque « les amendements incriminés concernent l'Afrique ». Et de remercier Nicolas Sarkozy, qui reprend à son compte cette distinction en soutenant la loi Taubira, alors même qu'en refusant de le recevoir par opposition à la loi sur la colonisation, Aimé Césaire avait contribué à l'annulation de son voyage aux Antilles en décembre 2005. Bref, pour résister à la montée en puissance de la question noire, et séparer les Domiens des Africains, il s'agit donc bien de distinguer l'esclavage de la colonisation, de même que les Domiens français des immigrés étrangers.

Politique domienne et politique noire

« Est-ce qu'il y a un point commun entre un Antillais, un Guadeloupéen qui a tété aux mamelles de la République et qui est catholique, et un sans-papiers qui serait musulman, polygame, et dont certains pratiquent l'excision ? » Sur Canal Plus, le 14 mai 2006, Patrick Karam, président du Collectif DOM, vise le CRAN et tous ceux qui, en proposant une formulation politique de la question noire, prétendent transcender les différences entre Antillais et Africains. Sans être nommés, ces derniers apparaissent ici comme la résultante des stigmates qui s'attachent aux sans-papiers, de l'évacuation de l'église Saint-Bernard en août 1996 à celle du squat de Cachan en août 2006, ainsi qu'aux musulmans, de l'affaire du voile en 1989 au procès sur les caricatures du Prophète en 2007, l'excision et la polygamie renvoyant à une même barbarie sexuelle jugée incompatible avec la nationalité française dans les débats parlementaires contemporains – sans oublier l'explication des émeutes urbaines de 2005 par la polygamie des Africains, selon Hélène Carrère d'Encausse. Bref, Français de nationalité, les Domiens n'auraient rien à voir avec l'immigration africaine. Aussi, alors qu'un sondage Ifop montre pendant la campagne combien peu de Français d'origine africaine comptent voter pour Nicolas Sarkozy (11 % au premier tour, 15 % au second)[25], le Collectif DOM peut-il se permettre de se rallier au futur vainqueur.

Cette définition des Antillais par opposition à l'immigration éclaire la proximité paradoxale mutuellement revendiquée du Collectif DOM avec Raphaël Confiant, chantre de la créolité par opposition à la négritude d'Aimé Césaire. En juin 2006, l'écrivain refuse de recevoir les responsables du CRAN en visite aux Antilles : « il ne faut pas confondre le combat des Antillais », peuple doté d'une culture, « avec le combat des Noirs français » : tandis que ceux-ci « aspirent à un maximum d'intégration », « nous autres Créoles aspirons au minimum d'intégration ». En outre, « notre combat national ne peut en aucun cas s'appuyer sur une vision coloriste de la réalité. La nation créole est une nation métisse ». Enfin, « si je comprends bien que des travailleurs, des ouvriers, des paysans pauvres, etc., fuient l'Afrique et les Antilles pour venir s'installer en Europe, je ne comprends pas que des intellectuels en fassent de même. Il s'agit là à mes yeux d'une démission, voire d'une désertion. » Pour ce nationalisme métis, l'identité créole s'oppose donc à l'immigration. Mais tout autant à la République,

[25] « Pour qui votent les Français d'origine africaine ? », in *Jeune Afrique,* n° 2411, 18 mars 2007.

figure de l'Occident colonialiste : d'où le soutien inattendu qu'accorde Raphaël Confiant à Dieudonné lorsque celui-ci se rapproche de Jean-Marie Le Pen en 2006 – jusqu'à s'exposer lui-même à des accusations d'antisémitisme en s'en prenant aux « Innommables »[26]. Dans ce contexte, on mesure combien il devient problématique pour le Collectif DOM de définir politiquement une identité domienne, fondée sur l'histoire de l'esclavage, en revendiquant pourtant une position républicaine.

D'autant plus que faire abstraction de la réalité de l'immigration, ce n'est pas seulement distinguer les Antillais des Africains ; c'est aussi, on l'a vu, se couper de l'expérience des « originaires des Antilles » en métropole pour privilégier une politique mémorielle. Or un sondage CSA pour le Cifordom, mené en janvier 2006[27], montre certes que parmi ceux-ci, 48 % seulement sont opposés à la loi du 23 février 2005 sur la colonisation, tandis que 92 % sont favorables à la loi Taubira de 2001. Mais s'ils sont plus nombreux à estimer « essentiel » de parler en France d'esclavage que de colonisation (65 % contre 59 %), le sujet des discriminations l'emporte, qui est jugé tel par 77 %. Il est vrai que 64 % déclarent être eux-mêmes victimes de discriminations – en particulier dans le logement et l'emploi – pourcentage identique aux réponses favorables à l'instauration de « quotas pour faciliter l'accès des minorités visibles à certaines professions et mandats politiques ».

Il n'est donc pas étonnant que 83 % de ces originaires des Antilles se déclarent favorables au CRAN qui vient alors d'être créé : il met en effet au centre de son action les discriminations qui frappent les Noirs, quelle que soit leur origine – et publie d'ailleurs en janvier 2007 un premier « baromètre des discriminations à l'encontre des populations noires[28] ». Bref, si le CRAN n'a rien d'un mouvement de masse, et reste donc vulnérable à la critique d'élitisme, ses thématiques semblent aujourd'hui entrer en résonance, chez les Antillais de métropole non moins que chez les originaires d'Afrique, avec une nouvelle formulation de l'identité noire, autour de la discrimination raciale, qu'on ne saurait réduire à un effet médiatique.

Une enquête de l'INED sur la « mesure de la diversité », publiée par Patrick Simon et Martin Clément en 2006[29], permet d'approcher cette identification nouvelle. Certes, on relève un « malaise » chez 12 % des enquêtés face aux catégories « ethno-raciales » (Blanc, Noir, Arabe ou Berbère, Asiatique), nettement plus grand que devant les catégorisations par l'ascendance ou l'origine

[26] La fin de non-recevoir adressée au CRAN est diffusée en ligne : http://www.potomitan.info/matinik/cran.php. Sur la polémique autour de la « judéophobie », voir dans *Le Monde*, le 2 décembre 2006, l'article de Patrice Louis, « Raphaël Confiant et les « Innommables » », et la tribune du philosophe guadeloupéen Jacky Dahomey, « L'innommable Raphaël Confiant ? », puis, le 9 décembre, à défaut de son texte, la réponse de l'écrivain : « Les Noirs, du malaise à la colère ».

[27] http://www.csa-fr.com/dataset/data2006/opi20060124a.pdf.

[28] Sondage Tns/Sofres présenté en une du quotidien *Le Parisien*, le 31 janvier 2007 (p. 1 à 4).

[29] Patrick Simon et Martin Clément, « Comment décrire la diversité des origines en France ? Une enquête exploratoire sur les perceptions des salariés et des étudiants », in *Population et Sociétés*, n° 425, juillet-août 2006.

géographique – même s'il recule clairement lorsqu'au lieu de fichiers d'entreprises, il s'agit d'enquêtes scientifiques, voire de recensement. Mais ils ont aussi établi que le refus est beaucoup plus élevé chez les personnes se considérant « Arabes ou Berbères », alors que les Noirs n'ont guère de réticences (pas plus que les Blancs) devant le recours à l'identification « ethno-raciale » : sans doute ceux-ci, à la différence de ceux-là, découvrent-ils en même temps que l'assignation raciale un instrument politique de lutte contre les discriminations. En tout cas, quelle que soit leur origine géographique, en France, les Noirs hésitent de moins en moins à se penser et à se dire noirs.

Français noirs et Noirs de France

Le 30 janvier 2008, Rama Yade se rend à l'invitation du CRAN pour son troisième dîner annuel : aux côtés d'autres personnalités politiques, de droite et surtout de gauche, cette femme noire entrée au gouvernement depuis quelques mois, minorité d'autant plus visible qu'elle est fièrement affichée par la droite au pouvoir comme symbole de la diversité, est bien sûr l'invitée d'honneur. Dans les salons confortables du Cercle républicain, avenue de l'Opéra, assisterait-on à la convergence des stratégies politiques du mouvement noir et du président de la République, qui se découvriraient un terrain d'entente : la reconnaissance de la diversité ? En réalité, la secrétaire d'État ouvre son discours en faisant part de son hésitation à venir en terrain hostile à Nicolas Sarkozy, avant d'en faire l'apologie – ce qui lui vaut d'être huée, bien davantage qu'applaudie, à la fin de son intervention. Pourquoi ce divorce entre un Président qui affiche partout la « couleur » de son gouvernement et le mouvement noir ?

Le différend porte sur l'immigration. Car la population visée par le CRAN, ce sont (pour reprendre un titre à valeur de slogan) « Nous, les Noirs de France », et non pas exclusivement les Français noirs – autrement dit, pas seulement les Français originaires d'outre-mer et d'Afrique, mais l'ensemble des Noirs résidant en France, quelle que soit leur nationalité. Parmi les Noirs que recense le « baromètre » déjà cité, on ne l'a pas assez relevé, 75 % sont de nationalité française, 19 % de nationalité étrangère, et 6 % ont la double nationalité. Sans doute pouvait-on se demander jusqu'alors si la politique de l'immigration était bien un enjeu essentiel pour le CRAN. Certes, le questionnaire adressé aux candidats à la présidentielle lui consacre deux questions (sur quinze) : « Comment pensez-vous faire pour que ces mesures [en matière d'immigration] ne contribuent pas à renforcer la précarité, le racisme et la xénophobie ? » Et encore : « Êtes-vous favorable au droit de vote des résidents non communautaires ? » Toutefois, on pouvait douter de l'importance de cet intérêt en parcourant le livre de Patrick Lozès : aucun chapitre n'y est consacré au sujet, et la chronologie concernant les immigrés, renvoyée en annexe, s'arrête en 2002. Autrement dit, l'actualité politique de l'immigration ne semblait guère définir le CRAN.

Ce n'est pas sans raison. Il ne s'agit pas tant de remarquer que ce mouvement de cadres serait trop éloigné du terrain pour se sentir proche des sans-papiers (comme on lui reproche sa distance sociale aux jeunes défavorisés des banlieues).

C'est surtout un effet du contexte politique : la légitimité que ce mouvement tente de conquérir, en dépit des accusations de communautarisme, voire de racisme, l'amène à choisir ses interlocuteurs politiques exclusivement du côté des partis gouvernementaux – à l'inverse d'un mouvement comme les Indigènes de la République, qui préfère ne dialoguer qu'avec la gauche non gouvernementale. Dans un contexte où ces partis renoncent pour la plupart à fondamentalement remettre en cause la politique de l'immigration inspirée depuis les années 1980 par la menace du Front National, on conçoit que le CRAN, sans succomber à la xénophobie ambiante, privilégie la question des Français noirs – quitte à ponctuellement s'opposer au « ministère de l'Identité », ou soutenir les squatteurs expulsés de Cachan. La formulation politique de la question noire passe bien par l'articulation entre ces « Français de souche » que sont les Domiens et les « immigrés » originaires d'Afrique ; mais qu'en est-il de la politique de l'immigration ? Pour définir les Noirs, le CRAN prend inévitablement en compte l'histoire, mais pas nécessairement l'actualité de l'immigration.

Toutefois, l'automne 2007 va précipiter une prise de conscience. La loi Hortefeux sur l'immigration comprend deux dispositions particulièrement controversées : un amendement qui encourage le recours aux tests ADN pour prouver la filiation dans les demandes de regroupement familial, et un autre amendement visant à faciliter les enquêtes statistiques prenant en compte des critères ethno-raciaux. Celui-ci est applaudi par le CRAN, qui s'est mobilisé en 2007 pour ce qu'il appelle « statistiques de la diversité » ; en revanche, le mouvement a combattu celui-là, allant jusqu'à distribuer aux parlementaires des kits ADN pour tester leur propre filiation. Or le Conseil constitutionnel validera en novembre l'amendement portant sur les tests ADN, mais invalidera en même temps celui sur les statistiques.

Si le gouvernement avait escompté acheter l'indulgence du mouvement noir face à l'escalade de la xénophobie d'État en lui faisant miroiter une politique de la diversité, on mesure alors l'échec de cette stratégie politique[30]. Et pour des raisons qui n'ont rien d'accidentel : fussent-ils français, les Noirs ne peuvent ignorer aujourd'hui que la chasse aux étrangers en situation irrégulière passe par des arrestations au faciès – autrement dit, ce ne sont pas seulement les étrangers, mais aussi les citoyens de couleur qui sont visés. Il n'est donc pas possible de séparer clairement xénophobie et racisme, immigrés et minorités visibles, pour autonomiser, parmi les Noirs de France, les Noirs français. Bref, de la nomination de Rama Yade que le CRAN saluait en juin 2007 à l'accueil très critique qu'elle reçoit en janvier 2008, on mesure, sinon une évolution, du moins une prise de conscience : la question de l'immigration est désormais indissociable de la question noire. Dans le contexte d'une xénophobie d'État omniprésente, voici donc le CRAN voué à plus de radicalité que beaucoup ne l'imaginaient, y compris dans ses rangs. C'est que, pour le mouvement noir, l'immigration ne fait pas seulement partie de l'histoire ; elle s'inscrit aussi dans l'urgence de l'actualité.

[30] Sur ce sujet, voir ma chronique dans le magazine *Regards* en février 2008 : « Le loup de la xénophobie et l'agneau de la diversité » (http://www.regards.fr/article/?id=3039&q=author :699).

V

UNE LECTURE SYMPTOMATIQUE DES TENSIONS FÉMINISTES EN RÉGIME POSTCOLONIAL

Nacira Guénif-Souilamas[1]

Elle est de plus en plus lourde à porter la charge symbolique liée au genre de la migration. Et combien de conséquences civilisationnelles lui sont abusivement attribué ! C'est à cet aspect particulièrement saillant dans le discours institutionnel et médiatique que je m'intéresserai en centrant mon propos sur un symptôme de la doctrine civilisatrice et assimilatrice dont la cible privilégiée sont les femmes migrantes et leurs descendantes. Il s'agit de la montée en puissance d'une entreprise morale qui distille compassion et panique : Ni Pute Ni Soumise (NPNS) dont les dommages collatéraux en régime de politique sécuritaire restent à évaluer précisément. Je m'efforcerai de dessiner les voies par lesquelles, en prétendant parler de femmes et au nom de femmes marquées par leur « tradition », cette entreprise vise en réalité à déplacer le centre de gravité des tensions vers des hommes qui sont devenus *le* problème des sociétés occidentales, à la tête desquelles la France joue les pionnières.

Fruit d'une perception biaisée dès son instigation, NPNS a été pris pour un mouvement féministe. Inespéré, inattendu mais certes pas importun, ce mot d'ordre qui sera ensuite habillé à la mode militante puis associative semble combler un vide laissé par l'involution du mouvement des femmes en France au terme de la période de légitimation par le droit de tout un ensemble de revendications déployées, comme autant d'emblèmes, au cours des années 1960-1970. L'entrée dans les mœurs de NPNS a entre autres conduit à désamorcer les aspects les plus subversifs, les tournants radicaux du genre, du queer, ou plus textuels du paradoxal *French Feminism*, tous venus de la pensée féministe américaine et qui n'auront qu'un faible écho politique en France.

[1] Maître de conférences, université Paris 13.

L'enjeu féministe local est en quelque sorte en friche. Dans ce contexte de jachère imposée et d'amertume rentrée, le surgissement d'un propos très vite paré des vertus du mouvement apparaît à beaucoup comme une bonne nouvelle. Il se voit chargé d'attentes et d'aspirations qui seront vite prises et broyées dans une tourmente idéologique comme la France en a rarement connu.

Une temporalité sous tension

La temporalité de l'invention de NPNS permet de comprendre le malentendu qui a fait prendre cette entreprise opportuniste pour un mouvement pouvant porter un renouveau du féminisme. Le moment NPNS coïncide symptomatiquement avec la montée en puissance d'un trouble identitaire national dont on peut situer les racines à la fin de l'Empire colonial. Ce processus est ponctué par des accès de fièvre identitaire. Ainsi, au début des années 1980, les premières révoltes visibles des descendants de migrants et le mouvement pour l'égalité des droits qui leur fait suite sont arraisonnés par des réponses polarisées : création de SOS Racisme et installation du Front National dans le paysage politique français. Dans la dynamique de ce mouvement des droits civiques à la française, point de trace d'une polarisation homme-femme, d'un divorce genré qui recouperait des intérêts politiques supposés divergents. Au contraire, les militant-e-s et sympathisant-e-s notent la place centrale des femmes, jeunes, qui n'a pas été arrachée de haute lutte, à l'inverse d'autres contextes de lutte ouvrière et syndicale antérieurs. Il faut écouter, avec une certaine ironie, une Fadela Amara refaisant l'histoire de cette période et voulant tirer sa part de gloire rétrospective d'un mouvement auquel elle n'a participé qu'à la hauteur de milliers d'autres, sans y occuper la place centrale qu'elle s'y arroge. Dans ces mêmes années 1980, la commission Marceau Long (1987-1988) préparant la réforme du code de la nationalité apparaît rétrospectivement comme l'institutionnalisation d'une politique des identités qui ne dit pas son nom, jusqu'à une certaine campagne présidentielle de 2007. L'affaire du voile de Creil en 1989, au lendemain de la commémoration du bicentenaire de la Révolution française, accentue le malaise et creuse la polarisation. Cette tendance ne sera que pudiquement voilée par la décision du Conseil d'État et, à partir de 1994, par la sous-traitance de la pacification scolaire à des femmes à l'appellation d'origine contrôlée – dont une récente Garde des Sceaux – ventriloques et ambassadrices de l'État auprès d'élèves « aliénées ». La dramaturgie monte d'un cran avec les attentats terroristes des années 1995 dans lesquelles des jeunes de banlieue sont impliqués. Se noue ainsi un lien durable entre la politisation de l'islam, l'ancienne colonie, l'Algérie déchirée par une guerre civile qui accentue son rôle d'ennemi intime et les rôles divergents en France distribués aux filles et garçons de culture musulmane. Bien que la dégradation des conditions de vie dans les quartiers ségrégués soit palpable durant cette décennie, la politique de la ville se résume à une prolifération des dispositifs qui viennent corriger à la marge la faillite d'un programme institutionnel qui prend l'eau de toute part. La fin de non-recevoir opposée aux jeunes, filles et garçons confondus,

apparaît comme un déni de reconnaissance. Déni qui permet de comprendre la recherche d'identifications compensatrices et consolatrices, dans l'islam par exemple. Puisqu'il semblait admis qu'il n'était pas possible d'être français à trait d'union, ni moins encore d'être citoyen, il restait encore la possibilité d'être musulman et musulmane. Les revendications enterrées deux décennies auparavant reviennent périodiquement sur la scène politique, jusqu'à l'épisode en boomerang des émeutes de 2005.

Ces événements larvés sur fond de routine banlieusarde contribuent à creuser dans l'imaginaire partagé le fossé entre filles et garçons et à rendre acceptable l'idée d'une imposition de la tradition facilitée par le climat persistant d'immobilité sociale et de blocage politique. L'acmé est atteint dans un emballement médiatique et idéologique au seuil des années 2000, avec l'enchaînement de faits apparemment sans lien mais, qui, rétrospectivement, font sens ensemble. Les affaires de viol en réunion et les procès médiatisés des déjà coupables, qui offrent à un public connaisseur la mise en scène d'une violence supposée propre à certains garçons ethno-racialement différenciés ; la remise en selle de la question du voile par un ministre de l'Intérieur pressé de parvenir à ses fins en inventant une église musulmane de France clientélisée sur le modèle de l'islam colonial de la III[e] République ; la mise en place, dans un climat de surenchère républicaniste, de la commission Stasi chargée de réfléchir à l'application de la loi de 1905 avec l'épilogue que l'on sait ; les réactions de contestation du rapport de ladite commission et l'adhésion de nouvellement labellisées « féministes laïques » au projet d'une loi prohibitionniste, allant jusqu'à la réclamer par voix de presse ; le vote de la loi et les tentatives d'organisation de ses opposants dénonçant le faux consensus qu'elle impose et la vraie démission démocratique qu'elle dissimule ; leur cristallisation, lors de la publication de l'Appel des indigènes de la République, qui vient se télescoper avec le vote d'une loi comportant un article sur les « effets positifs de la colonisation... » ; la campagne contre cet article et son retrait, notamment sous la pression de minorités qui gagnent en visibilité ; les révoltes de novembre 2005, leur lendemain sous loi d'exception, la création du CRAN, le mouvement du CPE et sa connexion/déconnexion erratique aux révoltes et aux casseurs par des politiques sidérés...

Une offensive enrobée de féminin

Autant de scansions qui potentialisent le fonds de commerce ethnico-genré et permet aux instigatrices de NPNS de remporter le marché en dénonçant sans complexe des hommes rétrogrades portés au premier plan de la guerre de civilisation, dont elles représentent alternativement les Mariannes encocardées et les amazones n'ayant pas froid aux yeux. Brièvement retracée, cette temporalité dense et tendue campe le décor d'un théâtre où NPNS occupe la place laissée vide par, d'une part, des tensions irrésolues entre espace politique et visibilité du religieux, tout entière incarnée par l'islam et, d'autre part, la mise en congé du féminisme radical.

Reste un dernier réduit occupé laborieusement durant trois décennies par des associations et des organisations de femmes, militants sur les divers fronts où elles croisent, accompagnent, échangent et apprennent avec les femmes migrantes. Les conditions sanitaires, les questions de santé, la liberté sexuelle, la lutte contre les mutilations génitales sont autant de chantiers refoulés dans ce réduit que va investir, en le désorganisant, le commando NPNS à coup de mots d'ordre décoiffants. Ringardisant les féministes austères qui tiennent à leur intégrité et n'entendent rien céder de leur mordant idéologique à la mise en avant de meufs relookées, le pseudo-mouvement qui se dira féministe sur le tard démonte le *statu quo* et fait exploser les compteurs, selon une logique de l'outrance des déclarations et de la simplification des thèses. Offensive réussie si l'on en croit le champ de ruine et le décompte des dommages collatéraux. Mais pour quels bénéfices et quels apports aux femmes prétendument condamnées à la régression ?

En faisant un travail, même superficiel, d'excavation des restes de la bataille qui a fait rage pendant quatre ans, de 2003 à 2007, de la création du slogan à la nomination comme secrétaire d'État de son auteur, il apparaît de plus en plus clairement que les manœuvres hasardeuses ont fait office de stratégie antiféministe et que les buts affichés n'ont jamais été atteints. Alors que d'autres, dont il n'a pas été fait publicité, l'ont été avec une redoutable efficacité.

Une entreprise féminine d'accaparement des ressources

Pour mesurer l'indignité de l'entreprise NPNS, il faut tout d'abord considérer l'instrumentalisation des deux catégories de femmes au nom desquelles elle prétend parler : les mères et les filles. Une césure dans la mouvance même permet de comprendre comment est entretenue l'illusion que les actions initiées peuvent bénéficier aux femmes et filles exposées à de réelles difficultés dans leur vie personnelle.

L'adhésion de filles aux comités locaux, leur réel soulagement à y trouver un lieu d'écoute et de parole ne doit pas faire illusion quant à l'activité au niveau national des dirigeants du mouvement. C'est une autre ritournelle qui se chante dans les médias et dans les salons d'un pouvoir bien aise de payer si modiquement ses supplétifs de la guerre de civilisation. Il y a une totale déconnexion entre ce qui se joue localement et ce qui se noue dans les couloirs de l'intrigue de la vie parisienne, où les subventions sont redistribuées en vertu d'un principe inédit : à celui qui parle le plus fort et en dernier. Jeu auquel les vestales de NPNS excellent. Toutes les subalternes, femmes de l'immigration présentes dans les réunions ministérielles ou régionales sont considérées selon l'adage bien connu : qui ne dit mot consent. Les voici donc enrôlées à leur corps défendant dans le chœur des groupies du mouvement et condamnées à chercher auprès de ces nouvelles jeunes dames patronnesses la labellisation qui leur permettra de garder financièrement la tête hors de l'eau. L'opération de vase communicant entre un NPNS aux yeux plus gros que le ventre et les associations anciennement subventionnées sur diverses lignes budgétaires,

selon le principe du maintien dans la précarité, sera fatale à certaines d'entre elles et aura donc mécaniquement raison de certaines actions qui venaient directement, au plus près, secourir, écouter ou soulager des femmes que le nouveau bénéficiaire des subsides n'atteint pas. Plutôt que le partage entre divers types d'acteurs orientés vers les mêmes questions, la logique de l'accaparement joue au plan national en faveur d'une seule structure tentaculaire, sans que ces effets d'aubaine soient toujours répercutés au plan local en direction des comités et d'éventuels-les bénéficiaires.

Dans ce business de la misère sociale et psychologique en milieu populaire racialisé, le sort individuel des femmes et des hommes migrants ou descendants de migrants, tout comme leur destin collectif au regard de la lâcheté politique ambiante, est oublié, perdu de vue sinon littéralement escamoté une fois exploité à des fins de témoignage exemplaire. Solidement arrimées à leur *fatum*, les femmes opprimées, voire celles qui en meurent, constituent la marque de fabrique de l'entreprise et sa garantie de durabilité sur le marché concurrentiel du sauvetage libéral. Elles assurent aussi une solide rente de situation à celles et ceux qui sont passés par les classes de NPNS, comme ce fut le cas pour les recrues de son aîné : SOS Racisme. Ce qui fait l'objet d'un accaparement, ce n'est pas seulement l'argent du contribuable dont on ne se sait trop quel usage en est fait en l'occurrence, ce sont aussi des ressources symboliques rares, raréfiées, telles que la légitimité politique et la reconnaissance de la dignité, que l'entreprise NPNS confisque à son bénéfice exclusif. Une fois le hold-up accompli, elle prend en otage celles et ceux qui devaient en être les destinataires directs et s'interpose, telle une société écran par laquelle ils doivent en passer pour obtenir la considération qui leur est refusée. Ces ressources seront aussi largement exploitées au plan international en prétendant devenir le porte-voix de toutes les oppressions de toutes les femmes et de leurs luttes.

Voici, en quelque sorte, l'invention du guichet unique des droits des femmes par une entreprise de morale qui donnera des idées au gouvernement, au sein duquel la présidente fondatrice de ladite entreprise a trouvé à se réfugier sous les ors de la République, réalisant ainsi son investissement, ce qui semble avoir été, d'emblée, son objectif ultime.

Une entreprise coloniale de moralisation au féminin

NPNS n'a que l'apparence d'un mouvement, tout comme il n'a que le déguisement du féminisme. Il est une contrefaçon des deux. Même si des admiratrices bien mal assorties, féministes déçues, semblent y croire, il ne faut pas se fier à ce que l'entreprise morale prétend mettre en scène. En l'espèce, il s'agit plus vraisemblablement de l'expression résiduelle, voire réactive, d'une aspiration révolue, celle de l'émancipation dans le contexte de la première modernité, selon l'analyse de Beck, et de son couplage avec ce qui en est une ultime justification et est présenté comme son bouclier : les valeurs républicaines au premier rang desquelles, celle qui est à la hausse et éclipse les autres, la laïcité. Le glissement idéologique n'est qu'apparent, il s'agit en fait

d'un « recadrage idéologique » comme le dit si exactement la présentation du dernier livre de la présidente de l'entreprise. Lors des assises tenues début 2002 pour présenter les résultats d'une recherche et donner la parole à des femmes restées jusqu'alors dans l'ombre, les orientations dessinent une pragmatique des questions auxquelles s'affrontent les habitant-e-s de quartiers. En revanche, la montée en puissance du slogan fin 2002 signe le retournement de cette prise de parole et du manifeste, son instrumentalisation à des fins de promotion de personnes et de mots d'ordre en réduisant le propos, opérant sur le seul mode de la campagne de communication à stricte portée médiatique.

Ce qui conduit logiquement vers une dérive républicaniste intégriste. L'articulation de certaines facettes de la nébuleuse NPNS donne à voir le durcissement d'une ligne qui perd de vue les populations vulnérables pour se concentrer sur l'obtention de privilèges. L'objectif visé contraint les promoteurs/trices à être soit dans un rapport de subordination, à l'égard des détenteurs du pouvoir politique et des positions intellectuelles, soit dans un rapport concurrentiel, avec les organisations féministes historiques et leurs émanations associatives. L'alternative est simple : soit être en tension, soit en rabattre sur une possible indépendance. Le choix se fera en faveur de la reddition.

Pour comprendre ce choix, il faut lui adjoindre la figure qui lui est indéfectiblement liée et lui a valu une postérité inespérée : le garçon arabe. Sans ce dernier, NPNS n'aurait pas atteint les sommets de la République : l'occupation du fronton de l'Assemblée nationale ou le prix du livre politique de ladite assemblée. NPNS apparaît comme l'avatar d'un ordre moral universaliste hétérosexuel et abstrait. Cette mouvance symptomatique du climat politique délétère qui n'a fait que s'épaissir au cours des dernières années est l'expression d'un féminisme en trompe-l'œil, ressemblant de manière troublante à la vulgate civilisatrice des temps coloniaux en quête de nouveaux zélateurs. NPNS serait ainsi le dernier supplétif de l'orthodoxie hétérosexuelle symptomatique d'une normativité féminine encore enchâssée dans sa gangue patriarcale. Pour son maintien, il faut mettre en scène l'affrontement entre les femmes des quartiers et leurs hommes, car il offre une grille de lecture confortable du stéréotype qui s'est délocalisé et disséminé dans l'ensemble de la société française et au-delà des frontières en Europe. L'âcmé étant atteint lorsque le voile islamique, plus que celles qui le portent, est censé révéler la justesse du message de NPNS. Il est bien question de révélation et de message dans ce discours tout empreint d'une religiosité civile, dans la plus pure tradition jacobine rousseauiste. Il se veut un discours du dévoilement et du démasquage au sens où la magie des mots et des signes et l'irrationalité des perceptions ont pris une place centrale dans un débat escamoté, prisonnier de la doctrine du choc des civilisations. Ce discours qui vient de loin, des années 1980, s'infiltre et infuse jusque dans les récents développements présidentiels. Création d'un ministère de l'Immigration, de l'identité nationale, de l'intégration et du co-développement et de ses appendices, discours de Dakar aux Africains qui veut dépoussiérer « l'Homme Africain » de la vulgate colonialiste et introduction par les deux assemblées après d'infinis atermoiements d'un test ADN pour les rejoignants dans le cadre du regroupement familial. Sans doute les signes prometteurs du co-développement postcolonial.

NPNS n'est un symptôme pensable et possible que dans un monde agrippé à sa balise hétérocentrée républicaine abstraite, érigeant la frontière entre ceux qui arborent le blason de la civilisation et ceux qui n'en sont pas dignes et attendent d'être adoubés. Quelques traits saillants de cette vulgate civilisatrice méritent d'être soulignés : réduire l'autre à sa parenté génétique, renouveler la veine de l'origine qui dénie toutes les formes d'inventivité relationnelle pourtant propre aux migrations notamment africaines, promouvoir une norme morale fondée sur une vision sexuée, culturaliste et renaturalisée des filles et des garçons, distillant un discours accusateur sur le sexisme, le racisme, l'antisémitisme et la violence sexuelle endémique sur le modèle désormais admis : l'antisémitisme et l'homophobie, c'est les autres, soit le propre des Arabes et des Noirs ! Autant de sentences qui renforcent la partition des rôles et l'inversion de la hiérarchie femme/homme des migrants postcoloniaux et de leurs descendants, inversion enclenchée depuis plus de deux décennies sur le marché concurrentiel de l'intégration normative. Une telle rhétorique réussit le tour de force d'enraciner le culturalisme le plus aveugle dans l'universalisme le plus éthéré.

Le choc des images, le poids des mots

Au fondement de l'entreprise, il y a l'arbitraire d'une séparation entre filles et garçons offrant une imitation troublante de l'ordre patriarcal. Cette distinction tranche la question de régimes sexistes culturellement différenciés en vue d'être hiérarchisés. La partition s'opère entre les filles, tenantes d'un discours féministe « traditionnel », et des garçons, dont les multiples facettes en font les ennemis idéaux. Arabes (rejoints par les Noirs) ex-indigènes, pervers, toujours contre la norme, jadis invertis et aujourd'hui hétérosexuels aux mœurs étroites, musulmans déterminés à soumettre toutes leurs femmes, délinquants ou terroristes en puissance, autant d'images enchâssées les unes dans les autres. Les filles s'identifiant à NPNS seraient maintenues dans la première modernisation, celle du progrès par la liberté et l'égalité ici promis par un féminisme de façade, pendant que les garçons arabes, leurs frères ennemis, seraient projetés dans la seconde, celle du risque. Les premières seraient tenues d'afficher les valeurs de progrès et d'en incarner la figure émancipée, achevée ou différée, toujours docile, les seconds seraient réduits à une identité sexuée, sexuelle menaçante, constituée en risque pour toutes les femmes, proches ou lointaines. La séparation entre filles et garçons, héritiers d'une même histoire, migratoire et coloniale, présente un avantage et un inconvénient. L'avantage est d'opérer une partition sexuée qui conforte le racisme anti-arabe et ses doubles (l'islamolophobie justifiée par l'antisémitisme « naturel » des Arabes) et dédouane les sexistes qui se refont un visage de féministe.

L'inconvénient est que cette partition laisse celles qui se disent féministes seules face aux garçons arabes qu'elle voient partout, confrontation vécue dans un affolement, une hystérie massive. La singularité du dispositif réside dans le rôle central de la fille voilée qui, par sa seule monstration, révélerait la véracité des faits. En outre, le matraquage médiatique n'a pas hésité à céder à la caricature

la plus raciste. Ainsi, une campagne d'affichage et de spots télévisés présentée comme un outil de lutte contre les racines des violences faites aux femmes en banlieue montre un petit garçon, curieusement basané, crachant à la figure de sa mère... L'outrance dans la bonne volonté culturelle républicaniste véhicule des messages dangereusement proches des thèses les plus extrêmes, offrant ainsi des arguments au lepénisme-sarkozysme le plus échevelé.

Ainsi, à un « nous » que viendraient conforter, figurer et renforcer les NPNS, s'opposerait un « eux », l'autre à risque, à la fois identité sexuée menaçante et produit de la modernité tardive, celle où le risque est partout. Car derrière le garçon arabe, hétérosexuel violent, incarnation de la violence physique, se profile le jeune musulman converti, recrue idéale de toutes les radicalités politiques, idéologiques, terroristes, stigmatisé comme suppôt de « l'islamo-fascisme ».

En renfort de cet imaginaire partagé et de sa prolifération, le rappel du slogan qui annonce le renversement de l'entreprise que l'ex-présidente de la fédération de la Maison des potes initie en 2000 et ses dommages collatéraux. Même si elle s'en défend, le mot d'ordre s'adresse aux hommes d'ascendance migrante et coloniale et non pas à tous les sexistes. Le constat est présenté d'emblée comme une révélation, relayée alors par des médias, féminins et bien pensants qui sont fort aises de pouvoir laisser le soin, ou le sale boulot, de la désignation des coupables, ces irréductibles de la civilisation, à ceux, celles qui se sont extirpés, libérés de la « tradition ». Les Arabes parlent aux Arabes : entendre, les désaliénés parlent aux aliénés ! C'est d'ailleurs bien ainsi que l'entendront les jeunes hommes et femmes des quartiers pointés du doigt, lorsqu'ils dénoncent le propos réducteur et outrancier sans s'émouvoir du caractère supposé choquant des mots employés, comme l'affirment à tort les durs d'oreille du débat confisqué. Le collectif « ni proxo, ni macho », constitué à Asnières en mars 2003, en marge de la tournée dudit mouvement, aura bien du mal à exister à l'ombre des supporteurs complaisants d'une entreprise hégémonique et indolore pour les nouveaux missionnaires de l'exception française. Leur vocabulaire n'est pas moins cru que le mot d'ordre contesté, si tant est que le degré de vulgarité du langage soit une jauge fiable pour mesurer la subversion du propos. D'ailleurs, la traduction en arabe du slogan, lors de son internationalisation, selon les règles du capitalisme, aura occasionné bien des contorsions à ses instigateurs. Ils seront bien en mal d'expliquer pourquoi il n'est pas possible d'utiliser la racine arabe du mot « soumise » appartenant au même champ sémantique que le mot « islam », ni pourquoi le mot « pute » en arabe n'est pas d'un maniement aisé dans une langue généreuse en termes désignant les richesses de toutes les sexualités.

L'autre voix alternative, Les Indigènes de la République, et sa récente déclinaison Les Féministes indigènes, ne parvient pas à échapper aux contradictions qui l'affectent et qu'accentue le climat de polarisation et de défection alimenté par le psychodrame de la quatrième affaire du voile. Les conditions de l'émergence de ce mouvement, en opposition au vote de la loi de mars 2004 interdisant le port de signes religieux ostensibles dans les établissements scolaires publics, laissent en suspens des malentendus, des divergences.

Jamais résolus, ils sont demeurés un facteur d'affaiblissement, de marginalisation, en dépit de la pertinence de ses prises de position et de ses analyses collectives ou individuelles. Les circonstances de sa visibilisation rappelées ci-dessus ont conduit, comme toujours en régime d'essorage médiatique des conflits politiques, à l'assigner au pôle symbolique négatif de l'espace public, selon l'expression de Gérard Althabe. Ce type de scénographie bien huilée a réduit ses membres et soutiens à tenir le rôle au mieux du poil à gratter au pire de la figure repoussoir qu'exige tout plateau télé. Dans un tel contexte, l'analyse féministe n'est plus audible : elle est brouillée par les interférences du témoignage érigé en preuve déchirante et indiscutable. Ces accents de sincérité soigneusement scénographiés sont opposés à la sécheresse de la la « théorie » et aux intellectuel-le-s qui sont accusés par un tribunal inquisitorial autoproclamé d'être des criminels qui tirent leur subsistance et leurs rétributions symboliques et matérielles du malheur des femmes. Autant de remous qu'en opportuniste, la fondatrice de NPNS saura endiguer ou utiliser pour assouvir ses ambitions personnelles en abusant de la sincérité et la mobilisation de militants/tantes et sympathisants locaux.

Un champ de ruines

Les conséquences, toutes négatives, si l'on excepte la « bonne nouvelle » de l'imposition d'en haut de NPNS en lieu et place d'un vrai mouvement féministe propulsé par les acteurs-trices des milieux populaires, sont préoccupantes.

Le binarisme qui rend inoxydable le genre – système symbolique et matériel fondant en nature l'asymétrie et la hiérarchie entre deux sexes pour légitimer le patriarcat – a de beaux jours devant lui. La vulgate hétérocentrée de l'égalité (des chances ?) entre les hommes et les femmes, ultime version du sexisme policé et civilisé, est activement claironnée, conséquence logique de l'endiguement de l'altérité de l'intérieur, aux hommes migrants qui ont l'outrecuidance de vouloir s'établir en France avec femme(s) et enfants. Contre l'évidence des discriminations et d'une individuation sous tension entre réflexivité et ambivalence, NPNS est parvenu à maintenir à flot son fonds de commerce en ciblant les femmes à sauver, quitte à les déguiser et à forcer le trait. Ce faisant, l'entreprise les maintient dans le régime de la première modernité, celle du progrès des Lumières, qui promet l'émancipation de l'individu et prétend lui en donner les moyens. Toutes choses illusoires en régime de modernité tardive consubstantiellement attaché au risque et à ses multiples visages. Dans ce moment postcolonial soumis à la loi de l'exception, il n'y a que les intégristes républicains agrippés à l'universalisme abstrait et à son obsession de la transparence du citoyen asexué pour prétendre accréditer l'idée d'une émancipation par l'arrachement aux attachements et aux appartenances. D'un côté, les femmes, surtout migrantes, et les filles, surtout descendantes d'ex-indigènes, doivent réaliser et promouvoir le programme normatif de l'intégration par l'émancipation, y compris dans ses versions les plus glamours. De l'autre côté, les garçons, d'origine contrôlée, sont tenus de matérialiser, en l'incarnant,

le risque de la modernité tardive que les politiques de la peur ont logé dans leur corps pour mieux circonscrire une menace terroriste protéiforme. Ainsi, par un emballement des régimes discursifs et symboliques, la question du genre est devenue une question d'hommes, et plus encore la question adressée à certains hommes tenus en suspicion en raison de ce qu'ils sont. Ces derniers ne sont pas tant le problème des femmes qu'ils côtoient et parfois épousent que le bouc émissaire des problèmes de toute une société. Le genre se retourne ainsi contre ceux qui sont censés en être les derniers opérateurs. En prêtant voix et corps à l'inquisition contre ces sorciers postmodernes, cette rhétorique se tient docilement dans le périmètre de sécurité qui lui a été imparti, celui de « la guerre des sexes », exclusivité des populations postcoloniales racisées et ethnicisées tenues de mimer la guerre des civilisations. La banalisation et la rentabilité de ce programme ont fait des émules aussi bien en France que dans une Europe martelant qu'elle est assiégée par les migrants et/ou les musulmans pour ne pas affronter son déclin économique et stratégique. À quand la conquête de l'Amérique ?

Une situation à front renversé : les féministes ne sont pas forcément celles et ceux qui l'affirment. Le discours de contrefaçon qui domine les médias et une sphère publique en déréliction depuis quelques années atteint ses limites et trouve son illustration avec la nomination symptomatique de la présidente de NPNS à un poste de secrétaire d'État chargée de la politique de la ville. Cette fonction toute en apparence est mise sous tutelle d'une ministre connue pour son antiféminisme doctrinaire. En franchissant le Rubicon, l'idéologue promue manifeste le peu de cas qu'elle fait des questions féministes, instrumentalisées, puis remisées pour se hisser au plus près des hauteurs ambitionnées, et annonce la prochaine liquidation d'un dispositif public qui ne fut qu'un moyen de dépolitiser la question de la ségrégation urbaine, sociale et ethnico-raciale des immigrants. La contrefaçon du féminisme prend ici tout son sens en la personne de celle qui prône la domestication de femmes et d'hommes assignés à une place réservée pour la mettre au service de la défense et illustration d'une laïcité de combat armée par un républicanisme intégriste. En définitive, le combat héroïsé de NPNS n'a jamais été en faveur de la liberté des femmes, mais a été conçu comme la tour de gué de la citadelle assiégée d'une ethnicité française de plus en plus naturalisée, incitant au repli sur des valeurs identitaires désormais à la hausse. L'assimilation par anthropophagie a trouvé ses préposé-e-s aux basses besognes.

Ainsi, le simulacre d'un féminisme prétendument régénéré – souvent au risque du dévoiement – a fait long feu. Il ne reste qu'un champ de décombres et la sensation, pas toujours factice, que des questions liées à la mise en concurrence des sexes ont été soulevées et que ces questions ont atteint des tensions paroxystiques sans que les réponses viables se trouvent de ce côté-ci de l'arène politique. Le dommage collatéral de cette guerre sans nom, ce sont les Français d'ascendance migrante et coloniale, Arabes, Noirs, musulmans qui ont été stigmatisés comme seuls protagonistes de l'intensification de la concurrence sexiste et ainsi livrés à un racisme vertueux. Une fois le mirage dissipé, il reste un sentiment de gâchis et la certitude que le cours des choses

aurait pu être autre. Mais, pour des raisons restant à élucider, l'empressement à se précipiter dans le vide de l'idéologie n'a eu d'égal que l'emballement de la machine politique à revivifier un particularisme identitaire pourtant invalidé par la réalité multiculturelle de la France contemporaine. Autant d'erreurs que les migrants d'hier et de demain paient plus chèrement que quiconque. Autant d'erreurs qui ont polarisé, si ce n'est ravagé le paysage du féminisme français, et se diffusent avec une marque de fabrique tendance sans rencontrer d'obstacles à l'échelle européenne, et demain, c'est à craindre si aucune opposition organisée ne s'interpose, sur d'autres continents.

VI

AVRIDH D'AVRIDH – EL HAK DEL HAK
CE QUI EST JUSTE EST JUSTE

Itinéraire de « Kahina X[1] »

Simone de Beauvoir a dit : « On ne naît pas femme, on le devient », on pourrait ajouter : « On ne naît pas étrangère, on le devient. » Je sais aujourd'hui que lorsqu'on est fille d'un mineur immigré algérien, l'injustice et la domination sont une réalité à trois visages : celui du sexisme, du racisme et des inégalités sociales.

De manière assez surprenante, et après des années de militantisme, je n'ai trouvé aucun mouvement politique qui fasse la synthèse de ces trois questions pour concevoir l'égalité dans toutes ses dimensions. Au contraire, j'ai parfois trouvé des militants anticapitalistes racistes et/ou sexistes. J'ai parfois milité avec des féministes qui se sont révélées bourgeoises et racistes, et avec des militants antiracistes/anticolonialistes qui se sont avérés sexistes et très méprisants à l'égard des milieux populaires.

Il est bien évident que combattre une forme de domination tout en renforçant d'autres est totalement contre-productif. Hiérarchiser les luttes est une voie sans issue. Il faut au contraire les repenser de manière articulée équilibrée et constructive.

Des féministes maternalistes et néocolonialistes

« Je n'ai jamais réussi à définir le féminisme. Tout ce que je sais, c'est que les gens me traitent de féministe chaque fois que mon comportement ne permet plus de me confondre avec un paillasson » disait Rebecca West en 1913.

[1] Figure du militantisme de l'immigration dans la région lyonnaise.

L'expérience montre que nous pouvons être confondues avec un paillasson par des hommes mais aussi par des femmes.

Mon engagement féministe dans diverses associations (locale, régionale, nationale) m'a plus appris sur la vision ethno-centrée et sur le maternalisme à l'endroit des héritières de l'immigration postcoloniale que sur l'histoire de nos aînées, ou des luttes, largement invisibilisées, de nos mères. Notre place y devait être plutôt décorative. Lorsqu'il était question d'analyse, de structuration politique ou de rôle dans l'organisation, alors les rapports se dégradaient.

Nous nous étions par exemple engagées contre des lois injustes, et notamment contre le code de la famille voté en 1984 en Algérie qui peut également concerner des femmes de l'immigration. Les féministes néocolonialistes voulaient parler à notre place, ne nous appréciant que comme supplétives, tout en nous reprochant notre immobilisme et le peu de soutien pour leur engagement ! En réalité, nous ne sommes fréquentables que lorsque nous refusons la tutelle des hommes pour accepter la leur.

Refuser le patriarcat ne signifie pas accepter le matriarcat. Le relativisme culturel n'est pas plus supportable développé par des femmes. Quelle est la cohérence à récuser la conception raciste de la citoyenneté que nous opposent des militants pour l'accepter lorsque ce sont des femmes qui l'expriment ? Certain-es se souviennent de cette rencontre en Algérie en 1995 à l'initiative du Collectif Maghreb Égalité. Une féministe de gauche, connue sur la place lyonnaise, était intervenue pour dire que « pour représenter la France » dans le bureau de l'association FAUED , il fallait « une vraie Française » (et moi qui croyais que j'étais une vraie Française !) À propos de l'entrée de la Turquie dans l'Union européenne, une autre voulait faire inscrire le critère d'appartenance à la culture judéo-chrétienne dans le traité constitutionnel afin d'éviter « l'infiltration islamiste et la remise en cause de nos droits de femmes européennes ! » Jean-Marie, Philippe et consorts ne disent rien d'autre.

Une violence symbolique en entraîne une autre : ce maternalisme a conforté le sexisme chez certains compagnons de lutte qui nous ont accusées d'être des « suiveuses d'occidentales »... comme si à la domination sexiste nous préférions celle des néocolonialistes !

Certaines ont fini en VRP du racisme antimusulman. Mais un autre phénomène s'est parallèlement développé. Les rapports de domination internes aux organisations féministes ont justifié un féminisme sectoriel, identitaire, « ethnique » ou religieux. C'est au nom du féminisme que certaines s'expriment pour le droit de porter le « voile », le droit à l'avortement ou pour l'accès à la représentation politique.

Si la domination masculine est une constante à travers l'histoire de l'humanité, sa conscientisation ne permet pas forcément d'éclairer d'autres formes de domination (oppression raciste, domination sociale). À l'évidence, il faut aller plus loin sur les questions de genre. Il me semble que les théories « queer » qui refusent toutes inégalités en fonction du sexe ont beaucoup à nous apporter à cet égard. Elles nous invitent à reconsidérer les identités en dehors des cadres d'une société hétéronormée.

L'oppression des femmes : un continuum historique

Ce n'est pas parce qu'on est révolutionnaire, anticolonialiste ou antiraciste que l'on est exempt d'autres formes de domination. Souvent on les nie, mais il arrive qu'on les conforte, voire même qu'on les produise ! Et que de fois n'avons-nous entendu qu'en dénonçant le sexisme, nous contribuions à diviser nos mouvements respectifs !

Pendant la période coloniale, les Algériennes ont été prises entre deux types d'oppression : le colonialisme et le patriarcat autochtone, même si le premier fut de loin la plus grande violence. Le corps des femmes a été un enjeu politique. Avec les indigènes (mais aussi les esclaves), tout était permis comme le montrent les cartes postales, les affiches racistes et les expositions dans les zoos coloniaux : on y voit des femmes à moitié nues, disponibles aux fantasmes des virils colons. Et si ce n'est pas l'image de la prostituée, c'est celle de la « pondeuse » ou encore de « l'écervelée ».

Aujourd'hui, les images publicitaires orientalistes et exotiques continuent de perpétuer ces représentations racistes et sexistes. Ainsi, l'image de la pondeuse perdure : mais cette fois les descendantes d'indigènes et d'esclaves sont accusées de faire des enfants pour l'aide sociale.

Mais comme le montrent les témoignages recueillis par la résistante Djamila Amrane et les travaux de G. Meynier ou de M. Harbi, il ne suffisait pas d'être révolutionnaire pour garantir l'égalité concrète. D'après les résistantes interrogées, les chefs de l'ALN (Armée de libération nationale) s'étaient érigés en garants des valeurs morales pendant la guerre de libération et renvoyaient les jeunes filles qui n'avaient pas l'autorisation de leur père pour s'engager. Ils n'ont pas hésité à se substituer à son autorité pour contrôler leur corps (ségrégation sexuelle dans les maquis, y compris pour les femmes mariées et tributaires du statut marital, mariages des célibataires) et les ont assignées aux postes d'infirmière, de cuisinière, de blanchisseuse, etc.

À travers elles, c'était un autre enjeu qu'il fallait atteindre : l'honneur des hommes. En mai 1958, la cérémonie du dévoilement des femmes à Alger par l'armée française, puis l'appel du FLN (Front de libération nationale) à se voiler en signe de résistance à l'oppresseur en est une illustration supplémentaire.

L'expérience du volontariat à la fin des années 1970 au pays de mes ancêtres… qui n'étaient pas gaulois-es a été très instructive à cet égard. Toute révolutionnaire que fût la démarche impulsée par le gouvernement socialiste de l'époque, elle n'en était pas moins sexiste. Les filles étaient soigneusement surveillées : non-mixité des lieux d'hébergement estudiantin, responsables de « brigades » très majoritairement masculins, leçons de morale sur la tenue vestimentaire...

Plus tard, les « campagnes sanitaires » impulsées par le même gouvernement en diront long sur l'idéal révolutionnaire : les couples circulant dans l'espace public devaient à tout moment pouvoir justifier d'un lien de parenté (production de papiers administratifs à l'appui) devant la police. Pour les révolutionnaires, la liberté et l'indépendance ne se conjuguent qu'au masculin. D'ailleurs, c'est bien le FLN en Algérie qui a fait voter le code de la famille, surnommé « Code de l'Infamie », et que les islamistes trouvent encore trop libéral.

L'expérience de la création en 1993 d'un collectif rhônalpin « Pour la démocratie et contre les violences politiques en Algérie », ou l'engagement au CISIA nous en ont autant appris sur la *Realpolitik* et sur les rapports de nos institutions avec les Algérien-nes que sur la situation en Algérie. Face à l'assassinat massif d'innocent-es et à la barbarie ciblant les femmes, beaucoup de militant-es sont restés étonnement silencieux. Que de fois avons-nous entendu que les Algériennes qui dénonçaient les violences terroristes étaient des « agents de l'ennemi » au prétexte qu'elles étaient soutenues par l'Occident ! Que raconteront-ils à leurs enfants demain ceux qui n'ont rien fait contre ?

Aujourd'hui, de nombreux militants racisés sont impliqués dans la lutte contre le racisme antimusulman. Mais leur objectif est de lutter contre cette forme de racisme, pas de supprimer le sexisme qui est une autre forme de domination. Ils peuvent alors se montrer très critiques et très méprisants envers celles qui se sont engagées – à l'image de FFEME – dans la voix du « féminisme islamique ou musulman ». Elles sont considérées comme des traîtresses influencées par le féminisme occidental qui veut instaurer la concurrence entre les sexes au détriment de la « féminité », là où il faudrait rechercher la « complémentarité ».

Nous ne pouvons qu'être solidaires de leur combat. Mais il fait l'impasse sur un combat politique plus global et plus radical (au sens étymologique) contre toute forme de domination et pour l'égalité dans tous les domaines. Paradoxalement, il conforte la position des plus sexistes d'entre eux. Ils deviennent les alliés objectifs des féministes maternalistes.

D'autres exemples montrent qu'on peut faire partie d'un groupe « minoritaire » et partager des formes de domination avec des groupes dominants, à l'image de ces féministes qui refusaient d'entendre les revendications démocratiques des Amazighs au Maghreb. Il en est de même pour ces militant-es du Muslim Safety Forum m'expliquant à Londres les discriminations homophobes dont ils-elles étaient victimes à l'intérieur de leurs organisations musulmanes. Pour lutter contre ce phénomène ils-elles ont été contraint-es de s'organiser spécifiquement pour cette cause en intégrant Al Fatiha.

Là aussi, et en tant que militant-es pour l'égalité, nous ne pouvons qu'être solidaires de leur combat ici comme ailleurs et sans condition. Car comme le disait Malcolm X, « *Wrong is wrong, no matter who does it or says it* » (« Ce qui est injuste est injuste, peu importe qui en est l'auteur »).

Pourtant, ces postures discriminatoires, sexistes ou homophobes se retrouvent de manière identique chez des catholiques qui affirment que l'ordination exclusive des hommes est un dogme qui a été fixé une bonne fois pour toutes dès les premiers siècles et que ça ne se discute pas... ou encore que ce sont les savants de l'Église qui, à partir des textes, ont décidé du caractère illicite des droits des homosexuels. Enfin, les concepteurs du musée créationniste de Pittsburgh (USA) qui fait l 'apologie de la religion contre la science ne sont bien évidemment pas musulmans.

Mais certaines représentations de l'islam sont tenaces. Il ne vient pas à l'idée des féministes laïques de critiquer les femmes qui luttent contre le patriarcat à l'intérieur de l'Église catholique. Comment expliquer qu'elles se déchaînent

contre les féministes musulmanes ? Les accusations de conservatisme sont réservées aux musulman-es considéré-es comme un groupe homogène. Dans les colonies aussi, l'individu singulier n'existait pas. Tout était vu à travers le prisme de la « communauté ». Aujourd'hui encore, si la diversité culturelle est mise en valeur dans la communauté nationale, elle est niée lorsqu'il s'agit des altérités internes aux immigrations avec en prime une grande confusion entre identités culturelles et identités politiques.

Stigmate et retournement de stigmate

La stigmatisation permanente finit par produire son retournement : la revendication paradoxale d'une identité socialement construite et considérée comme négative par le reste de la société, par exemple « arabe » dans les années 1980, « musulman » aujourd'hui.À cet égard, le nom choisi par nombre d'associations est significatif : JALB (Jeunes Arabes de Lyon et de banlieue), FFME (Femmes françaises musulmanes et engagées), les Enfants illégitimes (de la France) , MIR (Mouvement des indigènes de la République), etc. D'ailleurs, n'avions-nous pas ri, en cherchant un titre, du nom évocateur pour une association de femmes de « Bobonnes Gazeuses » à l'époque des attentats en France ? Ce sont des jeunes qui ont aussi trouvé le titre de « révolte des racailles » pour qualifier les mouvements populaires de novembre 2005, refusant de déconstruire le terme utilisé par le ministre de l'Intérieur de l'époque et auparavant par un cadre du PS, Malek Boutih.

À force de nous considérer comme des indigènes ou de nous réduire à l'identité musulmane, certaines d'entre nous ont fini par le revendiquer de manière exclusive – quitte à faire passer la lutte contre le sexisme au second rang – allant parfois jusqu'à des alliances objectives avec le système qui les oppresse. En réaction aux pratiques racistes de certaines féministes, des militantes ont choisi de se situer contre le féminisme « blanc » ou « occidental ». Une militante des Indigènes de la République parle d'ailleurs de féminisme paradoxal. Les institutions médiatiques et politiques en font une lecture au premier degré toujours plus stigmatisante. Elles parlent aujourd'hui de racisme anti-Blancs, anti-Français (alors qu'ils-elles en sont), etc. Mais qu'on ne s'y trompe pas, ce qui a créé des solidarités entre groupes racisés, ce n'est ni la religion, ni l'origine ethnique, mais l'expérience du racisme et des discriminations massives et cumulées.

Lors de séjours dans les pays anglo-saxons, j'ai observé le même clivage et les mêmes évolutions. On y parle de « *black* » et « *white* » *community*, mais en réalité, il s'agit aussi de communautés d'expériences, et cela n'a rien à voir avec la couleur de la peau : les Nord-Irlandaises par exemple étaient « noires » pour la majorité britannique et « blanches » dans les pays du Tiers-Monde ! La vraie ligne de fracture est entre ceux et celles qui produisent le racisme institutionnel ou qui en « profitent » objectivement (les femmes « blanches » en font partie) et ceux et celles qui en sont les victimes.

Dans les ghettos catholiques, l'identité religieuse était un marqueur en réaction à l'occupation britannique. À Belfast ou à Derry, les catholiques fortement

discriminées – que l'on ne distingue pourtant pas physiquement de leurs compatriotes protestantes – m'ont expliqué comment leur religion avait fait ciment face à la domination anglaise. Aller à l'église devenait un acte de résistance.

J'ai aussi compris comment le racisme anticatholique s'était développé, relayé par les médias qui parlaient de guerre de religion. Les représentations associées aux catholiques étaient celles de « fainéants » (alors qu'ils ne trouvaient pas de travail parce que discriminés), de « trop pratiquants » et de « terroristes ». Nombre de féministes britanniques les considèrent comme arriérés à cause de leur religion. Selon elles, grâce à la civilisation importée par l'Empire colonial, les Nord-Irlandaises ont gagné des droits (le divorce ou l'avortement).

Curieuse coïncidence avec l'image des Algériens, et par amalgame des Maghrébins, puis de leurs enfants en France... Aux États-Unis l'adhésion de nombreux Noirs à la Nation of Islam en réaction aux violences de l'Amérique chrétienne, raciste et puritaine est aussi significative. Les mêmes causes produisent les mêmes effets.

Du « marronage » des femmes

Le travail d'invisibilisation des luttes des femmes « minoritaires » est construit historiquement, comme le montrent les *black women's studies* aux États Unis, et les groupes sont inégaux devant la capacité à se faire entendre. La victimisation et l'occultation de la connaissance produites par les opprimés renforcent le pouvoir des dominants ; entre autres celui de chercheurs, quels qu'ils soient, qui s'attribuent les analyses de militant-es. Mais nos compagnons de lutte n'ont-ils pas contribué à accentuer cette invisibilisation en instituant des féministes venant parler à notre place ?

À cette combinaison de rapports de domination politique et idéologique se rajoute la domination économique. Les premières associations de femmes immigrées ont milité sur des sujets liés aux pays d'origine. Toutes n'ont pas associé nos mères pour des raisons de statut social différent : elles étaient étudiantes, militantes, réfugiées politiques, etc. Nos mères sont analphabètes, issues d'un milieu rural et très modeste pour la plupart. Pour autant, toutes ont contribué et depuis toujours aux luttes pour l'égalité de leur point de vue.

Les quelques travaux sur les femmes et la colonisation en Algérie montrent que, même en temps de guerre, certaines ont refusé la logique patriarcale des révolutionnaires. Elles étaient alors envoyées en Tunisie comme prévu par leur règlement. Leur engagement s'est aussi incarné à travers la figure historique de Fadhma N'Soumer et d'autres souvent ignorées par les historiens des deux côtés de la Méditerranée. Contre la colonisation, il prend une autre forme, comme les chants de résistance compilés par M. Mahfoufi. Des milliers de chants de ce type sont créés entre 1954 et 1962. Contestation politique populaire, support de communication, ces créations ont jusque-là peu intéressé les historiens, comme ce fut longtemps le cas avec les negro spirituals, les gospels ou les blues aux États-Unis, ou encore le « Maloya » (mélange de danse et de chant réunionnais et outil de résistance culturel).

Certains chants ont été relayés ou créés en immigration par quelques artistes, dont Hanifa, Cherifa ou Nora, malgré la difficulté d'évoluer dans un milieu essentiellement masculin. Les chants de résistance circulaient sous le manteau. Parmi ces relais figurent nos mères.

La nôtre – fille de ces paysans dépossédés – est arrivée toute jeune en 1951 et fut parmi les premières. Mon père était allé la chercher en pleine nuit malgré la désapprobation de membres de la famille car immigrer, c'était une affaire d'homme. À l'époque, une femme ne partait pas au risque de transgresser l'ordre traditionnel. Elle raconte, contrairement aux propos sur le silence de nos parents, de quelle manière les « Françaises musulmanes » se sont impliquées. Le général Pacquette, commandant de la 13e division d'infanterie, s'inquiétait en 1960 de l'aide apportée par les femmes à la rébellion, aide qui constituait selon lui un obstacle de plus en plus sérieux dans « la lutte contre l'infrastructure rebelle ». En métropole, aux côtés des hommes, elles ont contribué à la circulation d'informations, à la transmission de fonds et de collectes pour les familles des Algériens emprisonnés... Elles ont été à l'initiative de manifestations publiques, comme le sit-in organisé devant la prison de Centre Deux à Saint-Étienne pour exiger la libération des Algériens raflés dans la ville en pleine journée au milieu des années 1950, ou encore la participation à la manifestation du 17 octobre 1961. Elles nous ont raconté les difficultés économiques et politiques et les solidarités féminines ouvrières rencontrées après les grèves des mineurs maghrébins, mais aussi les pressions des HBCM (Houillères de Bassin Centre Midi), notamment contre le droit aux congés. Malheureusement beaucoup, disparues aujourd'hui, ont emporté cette mémoire avec elles. La recherche s'est peu intéressée aux immigrés jusqu'à une période récente comme elle s'est désintéressée des femmes en général, pendant longtemps, et jusqu'à présent des femmes du monde ouvrier. Dans les études qui leur sont consacrées, les femmes immigrées sont surtout apparues en termes de regroupement familial et de taux de fécondité.

Pourtant, ce sont elles qui vont tracer les voies qui nous ont amenées au militantisme. Nous avons été marquées par les conditions de leur existence : les violences, le racisme institutionnel, l'analphabétisme, la solitude et les conditions matérielles difficiles dans lesquelles elles ont élevé leurs enfants sans jamais se plaindre, le poids du patriarcat – même si elles ont parfois contribué à perpétuer des traditions ancestrales dont elles étaient les premières victimes – la dépendance administrative à travers les politiques familialistes qui ne les reconnaissent qu'à travers leur statut « d'épouse de » et aussi, comme beaucoup de femmes des milieux populaires, la dépendance économique. Mais le plus important, et cela personne ne nous en jamais parlé, est que, dans l'adversité, nos parents sont restés dignes.

Des anticapitalistes sexistes et racistes

Dans les années 1970 et 1980, de nombreux meurtres et attentats racistes se sont succédé dans l'Hexagone. Je n'ai pas souvenir de raz-de-marée de protestations à gauche comme à droite, contrairement au tsunami politico-médiatique postfoulard. Mon cousin, brillant, et premier étudiant d'origine algérienne à l'école d'architecture de Saint-Étienne, fera partie de cette liste macabre. Les circonstances de sa mort restent à ce jour non élucidées.

En 1992, un mandat politique au conseil régional Rhône-Alpes (en ouverture chez les Verts) nous a permis d'« apprécier » de l'intérieur les représentations des politiques sur les femmes des quartiers populaires, et l'état d'instrumentalisation de l'immigration. Lorsqu'en 1994, j'ai parlé des discriminations racistes dans les partis politiques (j'étais la seule élue « d'origine »... sur une assemblée de 157 élus), j'ai évidemment été accusée de communautarisme, suivant un schéma qui est devenu un grand classique.

Lorsqu'en 1998, les Verts (tous ne sont pas concernés) ont décidé de nous éliminer des listes, ils ont usé de tous les moyens. Étant « eux-mêmes antiracistes », ils ne voyaient pas pourquoi nous voulions « être représentés » (ils pouvaient parler à notre place !) Prétextant l'élaboration d'un rapport technique sur la politique de la ville soutenu par les Verts et auquel plusieurs ont contribué, certains d'entre eux (dans la Loire et le Rhône) m'ont accusée de rouler pour la droite ! ! (Ce n'est pourtant pas moi qui allait prendre le café avec Gollnisch à la Région ou qui faisait la bise à ses collègues). Décidément, le mythe de la 5e colonne est tenace.

Enfin, le reproche « de trop parler des jeunes immigrés » (et moi qui croyais qu'ils étaient Français !) « alors qu'ils ne votaient pas !» (pour eux, les ingrats !) était devenu récurrent. Lorsque le débat sur les droits des cyclistes et des mangeurs de graines est devenu plus important chez les tiers-mondains que le traitement des mouroirs que constituent certains foyers pour travailleurs immigrés, nous n'avons plus eu rien à nous dire.

Pour nuancer le propos, on peut dire que vos connaissances sont quand même reconnues, car bien sûr, en tant que déléguée aux affaires indigènes, et représentante des « bureaux arabes », vous êtes sollicitée sur les questions de matériel « tombé du camion » dans les quartiers, de cours du prix du chameau (pour les mariages arrangés), de mouton dans l 'ascenseur et autres talibanneries... ou encore pour vous extasier devant les expositions de ceux que l'on médaille pour leur réussite par opposition à ceux qui ne veulent rien faire pour.

Il est des castes et des bastions qui restent solidaires lorsqu'il s'agit d'éliminer les minorités « visibles ». La loyauté en politique, c'est bien, mais pas la servilité coloniale ! Paradoxalement, seul le Front National avait mis un Farid en position éligible. Les autres se contentent encore de discourir sur la diversité en nous instrumentalisant les un-es contre les autres : les « Arabes »contre les « Berbères », les « Noirs » ou les « Turcs » contre les « Arabes », les musulmans contre les laïques, les femmes contre les hommes, etc., laissant la place aux rivalités « intercommunautaires ». Selon le principe « les derniers arrivés

ferment la porte derrière eux », il y a des chances pour qu'un jour nous reproduisions le système qui nous a si longtemps exclus.

En 2001, en campagne pour les municipales à Saint-Étienne , il nous a été rassurant d'entendre cette féministe membre du CESR : « Je ne vous comprends pas, pourtant on défend les mêmes choses... D'ailleurs, mon collègue a adopté des gens de chez vous » (et moi qui croyais que j'étais chez moi !) Mes colistiers se souviennent des propos de la tête de liste – un socialiste non pratiquant – : « Je ne comprends pas ce que vous voulez, j'ai déjà pris des gens de votre communauté » dit-il en désignant les deux échantillons présents et.... muets.

Contre toute attente, notre liste a obtenu un score honorable. Un élu a alors jugé bon de contacter mon frère aîné afin qu'il me demande (j'étais tête de liste) d'appeler à voter pour la gauche dite « plurielle » pour le second tour... Comme quoi la dialectique des grands frères n'est pas made in banlieue ! Le journaliste du *Monde*, probablement incrédule (!) à qui j'avais raconté « l'anecdote » avait refusé de la restituer dans son article.

Que penser enfin de ces altermondialistes, hommes et femmes, qui m'expliquaient que par respect pour les organisateurs, il fallait accepter la ségrégation sexuée dans la salle lors d'un débat public en région parisienne... si ce n'est que c'est une posture relativiste, sexiste et raciste ? Pour ma part je n'accepte aucun *diktat* : *Avridh d'avridh* ! nous ont enseigné nos parents...

« How does it feel to be a problem ? » *ou l'aliénation politique*

« Qu'est ce que ça fait d'être un problème ? » écrivait W. E. B. Dubois en 1903. Aujourd'hui je suis frappée, voire inquiète, de voir la manière dont beaucoup ont intériorisé le discours dévalorisant des dominants et le confortent. Ils-elles répètent que nos parents ne nous auraient « rien transmis », ils auraient « rasé les murs », ils se seraient tus. Certains-es vont jusqu'à critiquer l'éducation qu'ils nous auraient donnée : au prétexte qu'ils auraient été analphabètes, ils ne nous auraient par exemple pas transmis le « bon islam » ! Ce serait un islam patriarcal accommodé de traditions exogènes qu'il faudrait « purifier » pour retourner à la source. Leurs parents étaient indigènes, analphabètes, pauvres et immigrés. Pour fuir ces stigmates, les héritier-ères de l'immigration postcoloniale seront arabes, puis musulman-es (plus précisément Français/musulmans/élitistes), coupant ainsi avec l'histoire familiale pour proposer une identité concurrente. Le conflit de savoirs s'exprime à travers la survalorisation du savoir religieux et son affichage public (contre le faible capital scolaire de leurs parents et la reproduction de traditions ancestrales). Mais cette posture répond – même pour la subvertir – aux catégorisations des groupes dominants. Elle fait l'impasse sur les conditions historiques, sociales et politiques qui les ont engendrées. Parmi les militants-es, la volonté – ou non – de privilégier les rapports au pays d'origine et à l'histoire coloniale qui dépasse le seul monde arabe et musulman (plutôt que les rapports au monde musulman) est une vraie ligne de rupture.

Le problème de cette démarche de réappropriation du « bon islam » – qui est en effet celle de gens lettrés – c'est qu'elle contribue à naturaliser les questions sociales. Les « bobos » de la mouvance musulmane, convaincus que l'attitude des jeunes de milieux populaires nuit à leur image, sont dans le déni des problèmes sociaux et participent à une classe-moyennisation dont on retrouve l'exact opposé chez les « beurgeois-es », lesquels sont de plus dans le déni du racisme antimusulman.

Les deux groupes peuvent participer au déni du racisme anti-Kabyle, héritage de la période coloniale. Ainsi, l'action commune est impossible. Lorsqu'on considère les revendications de nos aînées : Noires, Maghrébines... elles ont milité contre l'esclavage, contre le colonialisme, contre le racisme anti-Noir, anti-Arabe (alors que beaucoup sont méprisées parce que berbères). Aujourd'hui, comme l'immense majorité d'entre nous est française, le racisme s'est déplacé vers la question religieuse. Le racisme antimusulman s'est substitué au racisme anti-Arabe et les militantes impliquées dans la démonstration que l'islam populaire n'est pas féministe ne peuvent que conforter malgré elles les préjugés racistes (on l'a vu avec la question des mariages arrangés « contraires à la loi islamique »).

Il me paraît important de rappeler ici que d'autres que nous vivent le « racisme » au quotidien, et notamment les Tsiganes, les Roms, les Turcs, la communauté noire. Pourtant, ils ne sont ni exclusivement immigrés, ni exclusivement musulmans, ni exclusivement des milieux populaires. Taire le racisme antimusulman, c'est le cautionner, mais ce phénomène n'est qu'un nouveau processus de légitimation de l'ethnicisation de son Autre, de son altérité. Tout réduire à l'orientation religieuse, c'est mépriser ces milliers de personnes, victimes d'inégalités sociales, de discriminations racistes, sexistes, homophobes et d'autres encore que nous contribuons à catégoriser comme « moins victimes » que nous.

Souvent, lorsque les discriminé-es dénoncent le racisme, on les renvoie à « des problèmes identitaires » selon le discours dominant, ce qui à son tour justifie le recours non pas au droit... mais à la psychiatrie. Beaucoup de militants ont repris cette rhétorique d'essentialisation et participent à sa coproduction. Nous devons nous interroger sur notre responsabilité collective.

Ceux et celles qui nous veulent du bien, après avoir mobilisé les « immigrologues » et autres zoologistes pour « comprendre nos différences », produisent de nouvelles formes de domination à travers la lutte contre les discriminations qui est devenue un marché ! Pour les militant-es, vouloir à tout prix démontrer que les valeurs de l'islam sont compatibles avec la République est un faux débat. L'accepter est une forme d'aliénation, car c'est accepter les termes d'un débat posé par d'autres. Tout comme c'est une forme d'aliénation que de reprendre les catégories sexistes de « putes » ou de « soumises », ou de vouloir rassurer les dominants sur « l'ouverture » des Berbères (contre l'arriération des Arabes qui peuvent aussi reproduire les rapports de domination dans d'autres contextes).

Mais refuser l'égalité homme-femme au prétexte que c'est un combat occidental, c'est aussi une forme d'aliénation (comme si la justice appartenait à l'Occident) qui justifie la théorie raciste du choc des civilisations.

La laïcité exige l'égalité de traitement des individus et, dans un État de droit, chacune doit avoir le droit de croire ou ne pas croire. Quelles « féministes catholiques, juives ou bouddhistes » accepteraient de rentrer dans ce jeu pour montrer la compatibilité de leurs croyances avec la République ?

Les médias, les politiques, mais aussi nombre de féministes sont la plupart du temps sur une approche binaire : nous avons le choix entre l'image de la femme victime (de violences, de la religion, des mariages forcés, de la polygamie, de l'excision) ou de la femme émancipée. À l'évidence, ces deux figures (la fille émancipée – malgré son entourage et grâce aux institutions – et la musulmane), héritage colonial, rassurent parce qu'elles confortent les catégorisations à l'œuvre, même si ce n'est pas l'objectif des femmes concernées. Les nombreuses tribunes et mises en scène médiatiques les concernant en attestent.

Lorsqu'on parle des femmes de l'immigration postcoloniale, le sujet politique n'existe pas ; or, priver l'autre de son identité, c'est une manière de la nier. En ce qui nous concerne, notre identité est définie de l'extérieur par les groupes dominants : l'assignation et la stigmatisation sont permanentes, notre point de vue constamment délégitimé. L'instrumentalisation des luttes des femmes de l'immigration a servi à stigmatiser les hommes des milieux populaires et notamment les « Arabes », les Noirs, les Kabyles ou les musulmans pour montrer que « chez eux », la femme ne valait rien. Il est urgent de construire notre propre analyse.

Conclusion

On le sait, pour rendre acceptable la domination, il suffit bien souvent d'offrir au dominé sa part de domination. Les groupes dominés, par manque de solidarité, par manque d'intérêt et par manque d'une vision politique globale, finissent par s'affaiblir mutuellement, voire par se combattre, perpétuant ainsi les schémas de domination.

Ainsi, c'est une grave erreur que d'accepter de hiérarchiser les discriminations au prétexte que certaines oppressions seraient plus faciles à identifier. Il nous faut déconstruire les représentations racistes, héritage colonial que nous avons intériorisées. Même si le mouvement vers une meilleure représentation politique des « minorités visibles » est définitivement engagé ; il n'en reste pas moins que beaucoup de partis nous apprécient dans des rôles de supplétifs. Il est toujours question d'avoir à se justifier sur tel ou tel aspect de notre identité, et les appareils organisent de manière sélective la visibilité qui peut leur faire gagner des voix.

Si les femmes de l'immigration bénéficient dans la classe politique d'un coefficient de sympathie plus élevé que leurs homologues masculins, les raisons de cet engouement n'ont rien de valorisantes : elles représentent une forme d'exotisme politique et apparaissent comme moins dangereuses et plus dociles. C'est pourquoi nous devons nous donner les moyens de sortir du statut de victimes dans lequel beaucoup voudraient nous enfermer. En ethnicisant les rapports sociaux, les partis politiques ont pris le risque de

provoquer des rivalités intercommunautaires, comme on l'a vu aux municipales à Marseille en 2001 ou dans les débats entre candidats « minoritaires » des législatives de 2007.

Après des années de luttes de l'immigration, des mouvements de femmes et du monde ouvrier, nous restons largement ignorantes de cette histoire qui pourtant détermine notre place et les rapports quotidiens dans la société française. Après des années de militantisme « balkanisé », il est vital de participer à la construction d'un espace politique autonome pour sortir des alliances provisoires : un espace qui articule les questions de genre, de relations interethniques et les questions de classe.

Il est temps de prendre la parole pour imposer la légitimité de notre combat pour l'égalité dans la diversité. C'est une question de droit et de justice. C'est aussi une question d'efficacité politique, car en multipliant les expériences et en diversifiant les parcours, on améliore les analyses et on enrichit le débat. L'expérience concrète des discriminations de genre, des discriminations racistes ou des inégalités sociales est aussi légitime que leur connaissance livresque. C'est l'expérience qui fonde l'expertise. Articuler toutes ces dimensions, c'est aussi le seul moyen de casser les races que d'aucuns se sont construites dans leur tête, de sortir de ces « différences » socialement construites puis revendiquées. C'est aussi le seul moyen de désethniciser les débats et la représentation politique pour enfin sortir du fantasme communautariste.

Conclusion

LES GÉNÉRATIONS POLITIQUES DE L'IMMIGRATION POSTCOLONIALE

Dans l'histoire des luttes de l'immigration postcoloniale, la référence aux luttes passées et la question de l'héritage politique ont souvent été problématiques. D'un côté, certains mouvements ont toujours revendiqué l'héritage de luttes passées. Par exemple, lors de l'affaire Djellali Ben Ali (1971), le MTA revendique l'héritage de la révolution algérienne, alors même qu'ils étaient en opposition avec l'Amicale des Algériens en Europe. Dans les années 1990 et 2000, une des principales revendications des différents mouvements autonomes de l'immigration est la réappropriation d'une histoire souvent occultée ou méconnue. De l'autre côté, certains militants, conformément à une stratégie d'avant-garde[1], occultent complètement ou minimisent l'importance des luttes passées, comme certaines associations des années 1980 et associations de quartier créées à la suite des révoltes de 2005.

Alors que la « continuité » n'est pas évidente pour tous les acteurs, pourquoi avons-nous pris le parti de mettre en relation toutes ces histoires de luttes ? Le choix a été fait de s'intéresser particulièrement à une population, dont l'histoire politique reste marquée par beaucoup de zones d'ombres[2], ce qui n'empêche pas de poser le problème de l'héritage et des ruptures entre générations militantes. Au lieu de juxtaposer les figures politiques de l'immigration artificiellement, on voudrait conclure en rendant compte des périodes charnières, de transition d'une figure à l'autre.

[1] Stratégie qui consiste à se distinguer en insistant sur sa nouveauté revendiquée et l'échec supposé des mouvements précédents.

[2] De ce point de vue, ce livre est un appel à effectuer de plus amples recherches sur cette histoire.

De la nation à l'usine

Située entre la figure de l'indépendantiste et celle du travailleur immigré, la première période se caractérise par une activité politique marquée par l'idée du retour et par une conversion des militants indépendantistes soit en cadres des amicales, soit en opposants politiques. Du point de vue juridique, tout a changé : les indigènes d'hier (« Français musulmans d'Algérie » ou protégés de l'Empire) deviennent les nationaux d'États indépendants, censés défendre les intérêts de leurs ressortissants à l'étranger. Mais cette politique de défense des nationaux sur le sol français trouve ses limites dans la logique d'encadrement politique et social dans lequel les immigrés, quelle que soit leur nationalité, sont la « cible ». Pendant le foisonnement politique des années 1968, les États d'origine vont trouver un intérêt commun avec l'État français pour réduire l'influence des militants immigrés : les premiers veulent éviter la structuration d'une opposition politique en France, le second est soucieux de veille à l'« ordre public » et de mettre un terme à l'« agitation » dans les usines.

La « défense » des intérêts des travailleurs immigrés ne va donc pas être totalement prise par les États d'origine et leurs amicales, mais par les opposants aux régimes dictatoriaux du bled, les travailleurs immigrés eux-mêmes, certaines sections syndicales locales, une partie de l'Église et l'extrême gauche montante. Cependant, la génération des indépendantistes n'est pas étrangère aux luttes des travailleurs immigrés. En dehors des cadres indépendantistes fidèles à leur gouvernement, des militants anticolonialistes, souvent ouvriers, sont quand même partie prenante des luttes qui vont suivre sur la question palestinienne[3], dans les usines et dans les foyers[4]. À travers le partage de leur expérience politique, ils vont apporter leurs ressources militantes au service des luttes de l'immigration.

Néanmoins, l'alliance entre les anciens militants anticolonialistes et les nouveaux militants arabes de l'extrême gauche (génération du MTA) ne semble pas être évidente. Par exemple, le MTA et le Comité des travailleurs algériens[5] ont très peu travaillé ensemble. La nouvelle génération, plutôt étudiante et issue des classes moyennes (voire bourgeoises) des pays arabes, découvre la condition des travailleurs immigrés à travers son engagement dans le « gauchisme ». Les militants du MTA ne sont pas, dans leur écrasante majorité, des ouvriers, mais des intellectuels précaires : jeunes, étudiants et classés comme étant des « gauchistes », ils suscitent parfois les « interrogations[6] » de la génération anticolonialiste tant par leur discours que par leur mode

[3] Comme Mohammed Boudia, militant du FLN, assassiné le 28 juin 1973 par les services secrets israéliens.

[4] Comme Hamda, dit « Mustapha », Cherchari, ancien militant nationaliste algérien, très actif dans la lutte des foyers Sonacotra.

[5] Le Comité des travailleurs algériens est fondé en 1974 par Saada Abssi, ancien cadre de l'Amicale des Algériens en Europe, devenu opposant de Boumédiene après le coup d'État de 1965. On pourra lire son parcours dans Sabrina Kassa, préface de Gérard Noiriel, *Nos Ancêtres les chibanis. Portraits d'Algériens arrivés en France dans les Trente Glorieuses*, Paris, Autrement, 2006.

[6] Entretien avec Saad Abssi, novembre 2004.

d'action « spontanéiste ». Produits par des modes de génération ou d'engendrement social (selon les termes de Sayad) distincts, ces deux générations collaborent ponctuellement sans qu'ils ressentent la nécessité de construire des structures politiques ensemble.

De l'usine au quartier

La seconde période est marquée par la disparition de la figure du travailleur immigré (incarnée par les grèves de 1981-1984), les logiques de reconversion de la génération du MTA et l'émergence des enfants d'immigrés sur la scène publique. Dans le contexte d'effondrement de l'extrême gauche et de la disparition des perspectives de révolution à la fois dans les pays d'origine et sur le territoire français, les leaders du MTA vont reconvertir leur capital social accumulé dans les luttes de l'immigration pour investir les associations de défense des droits de l'homme, les médias dits « immigrés », notamment dans la revue *Sans Frontière*, et se rapprocher du Parti Socialiste[7]. L'activité de cette revue « faite par et pour les immigrés », qui suit dans ses colonnes les mobilisations des enfants d'immigrés et leur présence sur le terrain de l'action collective rendent possible une partie des rencontres entre la génération MTA et les enfants d'immigrés disposés à l'action collective. Cette nouvelle génération semble avoir obtenu le soutien des militants immigrés (ATMF, UTIT[8], etc.), mais les deux générations n'investissent pas le même lieu : le centre de la conflictualité sociale passe de l'usine au quartier. Par ailleurs, leurs trajectoires ne les disposent pas à la même attitude par rapport à la question de l'autonomie. Alors qu'une partie du « mouvement beur » reprend à son compte la radicalité de la génération du MTA sur l'exigence d'autonomie, d'autres acteurs associatifs optent pour des stratégies d'intégration ou de collaboration avec les partis politiques et les structures de l'État en charge de l'immigration.

Tous ces éléments semblent expliquer la difficulté de l'alliance entre ces deux générations que, pourtant, on pourrait croire « naturellement » alliées. Néanmoins, les grèves des OS immigrés des années 1981-1984 ont montré que, malgré le discours médiatique sur les « beurs » qui tendait à distinguait les enfants d'immigrés « assimilables » et leurs parents ouvriers « inassimilables », une solidarité générationnelle existait entre eux. Par exemple, suite aux licenciements massifs des OS immigrés de l'usine Talbot-Poissy en 1983, le « Collectif Jeunes » ayant accueilli la Marche pour l'égalité fait partie des rares soutiens politiques des licenciés, en se rendant sur les lieux et en co-organisant la manifestation à Paris. La « continuité » entre la génération de militants des années 1970 et celle des années 1980 est donc à nuancer par la réalité de leur expérience concrète.

[7] Par exemple, le lancement de *Sans Frontière* a bénéficié du soutien financier de certains leaders du Parti Socialiste.

[8] L'Union des travailleurs immigrés tunisiens est créée en 1974 et contribue à la création de la Fédération des Tunisiens pour une citoyenneté des deux rives (FTCR) en 1994.

« Beurs » et « musulmans »

La troisième période est marquée par l'émergence des premières associations de jeunes musulmans et la précarisation des militants de quartier, après l'euphorie à court terme de la Marche pour l'égalité. Le discours médiatique sur le mouvement « beur », qui tend à opposer les « beurs laïcs » et les militants musulmans, affirme que les uns auraient fait le choix de l'intégration tandis que les seconds auraient fait celui du communautarisme. Mais l'histoire est autrement plus complexe. Par exemple, la scène lyonnaise montre que ces deux types d'engagement (identitaire musulman pour l'un, revendicatif sur la question des « quartiers » pour l'autre) se sont développés en parallèle sans s'opposer politiquement, mais aussi que l'on pouvait passer d'une sphère à l'autre sans contradiction. Les deux polarités de la conflictualité dans les quartiers populaires vont converger dans le contexte des attentats de 1995, qui établissent une correspondance entre « islam terroriste » et « banlieue ». Suite aux rafles de Folembray[9], le réseau du MIB a été l'un des seuls mouvements politiques à dénoncer les dérives sécuritaires de la lutte antiterroriste. Cette convergence politique, fondée sur le refus d'un régime d'exception envers les musulmans, s'est traduite, par exemple, par la création de DiverCité, qui reflétait la diversité des engagements politiques dans les quartiers populaires.

Néanmoins, cette alliance rencontre ses limites au début des années 2000 pendant lesquelles des tensions apparaissent, en raison de cultures organisationnelles différentes (le fonctionnement « affinitaire » des uns s'accommodant mal avec l'exigence de rigueur des autres), de changement d'orientation politique au sein des organisations et, ceci résultant de cela, d'un clivage d'ordre social : le profil des militants musulmans est de plus en plus classe moyenne et se détache de plus en plus des préoccupations propres aux habitants des quartiers populaires.

« Établis » et « galériens »

La dernière période est marquée par l'effondrement avancé des espaces de socialisation politique, une crise générale du militantisme, une situation sociale de plus en plus difficile dans les quartiers populaires et une ethnicisation des revendications liées à l'immigration. Cette ethnicisation est rendue possible par plusieurs facteurs : aggravation de la ségrégation sociale et spatiale qui transforme les quartiers ouvriers en quartiers immigrés ; les obstacles, évoqués dans ce livre, à la construction d'espaces autonomes dans les quartiers ; et enfin le succès grandissant du registre « identitaire ». Néanmoins, cette situation se conjugue avec l'émergence de nouveaux agents de la conflictualité : une petite « élite » parmi les habitants des quartiers populaires, qu'il s'agisse des travailleurs

[9] Après les attentats de 1994, le ministre de l'Intérieur, Charles Pasqua, décide de nombreuses arrestations dans le milieu associatif musulman, et plusieurs dizaines de personnes, soupçonnées de faire partie du Front islamique du salut algérien, sont regroupées et assignées à résidence à Folembray (Aisne).

précaires disposés à l'action politique ou à la cohorte d'intellectuels précaires en situation de déclassement social, ayant bénéficié de la massification scolaire des années 1980-1990 sans avoir pu trouver les débouchés professionnels correspondant à leur diplôme.

C'est parmi ce type de population que se renouvellent, en partie, les associations revendicatives des quartiers populaires. Mais les mobilisations sont encore marquées par les divisions propres aux quartiers populaires, notamment entre les « établis » (disposant d'un statut social plus ou moins stable) et les plus démunis. C'est à condition de surmonter ce type de division qu'une éventuelle alliance entre « établis » et « galériens » participerait à la construction de la cause des quartiers populaires.

www.bdsfrance.org

BOYCOTT
APARTHEID
ISRAEL



Le code barre des produits israéliens commence par 729

Carmel AGREXCO · Jaffa · TOP · OR · TEVA