

**isUill Sjj<sub>5</sub>**

Ministère de la Culture

Travaux du Centre National de Recherches  
Préhistoriques Anthropologiques et Historiques

Nouvelle série n° 14

Actes du colloque

**L'ÉMIGRATION ALGÉRIENNE  
EN FRANCE**

*Un cas exemplaire*

En hommage à  
Abdelmalek Sayad  
(1933-1998)

Sous la direction de  
Kamel CHACHOUA

textes réunis dans ce volume sont, en partie, ceux des communications données lors du colloque international organisé par le Centre National de Recherches Préhistoriques, Anthropologiques et Historiques les 02,03 et 04 juin 2007 à Alger en hommage à Abdelmalek Sayad (1933-1998). Chacun des textes nous livre, à travers des objets, des disciplines et des sociétés différentes, la même expérience et la même approche qu'avait esquissée Abdelmalek Sayad à travers l'exemple « exemplaire » de l'immigration algérienne en France. Plusieurs des auteur(e)s, doctorant(e)s et jeunes chercheur(e)s dont on va lire le texte dans ce volume ou qui ont participé au colloque ont rencontré et/ou découvert Abdelmalek Sayad dans leur prime activité de recherche notamment durant leur thèse de doctorat en Europe ou au Maghreb. Tous ou presque ont fait une double enquête, deux enquêtes de terrain dans deux pays, deux sociétés et ont suivi quelquefois la double vie des mêmes personnes dans leurs pays d'émigration et d'immigration.

Ce livre, comme le colloque dont il est le reflet et le prolongement, reprend l'ordre *chrono-logique* de l'émigration/immigration qui est, comme l'avait joliment dit P. Bourdieu, le recto et le verso de la même feuille. Le passage de la première à la deuxième partie, de l'émigration à l'immigration qui « divise » ce volume en deux S<sup>^</sup>pnes, entraîne aussi et simultanément tout un changement dans l'esthétique des textes, dans leur lexique comme dans leur grammaire et leur écriture. De l'une à l'autre partie, on change d'ordre, de monde et également de genre. On passe d'une immigration masculine à une immigration familiale, d'une immigration de production à une immigration de consommation, d'une immigration économique à une immigration politique et enfin, on passe de l'archive au terrain, de l'histoire à l'anthropologie, du passé au présent.

Dix ans après la mort d'Abdelmalek Sayad, la pensée sociologique de celui-ci connaît une sympathie et un intérêt permanents qui ne cessent de croître d'année en année. Il est édité dans plusieurs pays (en particulier en Italie, au Brésil, en Espagne, en Angleterre, au Portugal, en Allemagne) et dans plusieurs langues européennes, et vient d'être traduit en arabe aux éditions du CNRPAH à Alger. Les débats politiques et médiatiques provoqués par les actualités sociales et politiques autour de la colonisation, de l'esclavage, de l'identité nationale et de l'immigration en général donnent raison aux analyses et aux *pré-vision*s d'Abdelmalek Sayad. En effet, ses textes sur le logement, la colonisation et l'Etat, quoique écrits il y a près de vingt ans pour certains et dans des contextes différents, nous éclairent pourtant, encore aujourd'hui, sur des débats et des réalités urgentes et brûlantes.

Kamel Chachoua, anthropologue, est chercheur à l'institut de Recherches et d'Etudes sur le Monde Arabe et Musulman (IREMAM /CNRS). Il est aussi chercheur associé au Centre National de Recherches Préhistoriques, Anthropologiques et Historiques (CNRPAH) à Alger.



Ministère de la Culture

<5\_èküüdlS l j 3

Travaux du Centre National de Recherches  
Préhistoriques Anthropologiques et Historiques

Nouvelle série n° 14

Actes du colloque  
L'ÉMIGRATION ALGÉRIENNE  
EN FRANCE

*Un cas exemplaire*

(Alger; les 2,3 et 4 juin 2007)

En hommage à  
Abdelmalek SAYAD

(1933-1998)

Sous la direction de  
Kamel CHACHOUA

CNRPAH

2012

Centre National de Recherches Préhistoriques, Anthropologiques et Historiques

Isbn : 978-9961-716-47-2

Dépôt légal : 813-2012

## **Remerciements**

*tiens à remercier et à exprimer toute ma gratitude à Stimane dachi, préhistorien, directeur du Centre National de Recherches historiques, Anthropologiques et Historiques qui a soutenu et encouragé vigoureusement l'initiative du colloque sur l'émigration en hommage à Ahdelmalek Sayad ainsi que l'édition de ce volume. Mes remerciements et ma reconnaissance vont également à Ne^ha Mammeri et Souad Kacher du service des Editions du CNRPAH. Sans elles, ce volume ne serait pas ce qu'il est.*



## SOMMAIRE

Kamel CHACHOUA	
Introduction.....	9
Kamel CHACHOUA	
Abdelmalek Sayad, sociologue émigré et sociologue de l'immigration.....	17
Garcia AFRANIO	
« SAYAD au Brésil : les migrations, objet de choix pour comprendre les transformations du monde social ».....	31
<b>Première partie : L'émigration</b>	
Azzedine KINZI	
Un lignage miné. Un siècle d'émigration de Tounef (kabylie) à Saint-Etienne (1902-2009).....	51
Ali MEKKI	
La communauté kabyle de Saint- Auban : un cas exceptionnel et exemplaire de l'immigration-émigration algérienne en France.....	75
Jean René GENTIL	
Sur le processus de politisation de l'immigration algérienne dans le département du Nord (1946-1954). La situation dans le Douaisis.....	97
Fatiha DAHMANI	
De la noria à l'émigration des femmes algériennes vers la France. Le cas de femmes d'origine rurale.....	119
Benoit FLICHE	
Retour sur la question de l'émigration en Turquie : une analyse des propensions au départ dans un village d'Anatolie centrale.....	139
Thérezza HYANKOVA	
L'émigration kabyle en République Tchèque.....	153
Mohammed BENHLAL	
Les brûlures de l'émigration, (Enquête anthropologique sur le <i>Hrigau</i> Maroc).....	163
Richard COUEDEL	
Les étudiants algériens en France : Etudiants étranger ou immigrés ?.....	187
Laurent DARTIGUES et Alain GUILLEMIN	
De la situation de la violence coloniale devant les accidents de la mémoire nationale : Le cas vietnamien.....	207

## Deuxième partie : L'immigration

Malika GOUIRIR	
Trajectoires de porte-parole et enjeux de définition de l'immigré.....	237
Nasser TAFFERANT	
«Je n'ai aucun endroit où aller » Les coûts symboliques de l'accession à la propriété.....	255
Florence BLACKLER	
L'abattage industriel halal en France est-il religieux ?.....	269
Emilie BARREAUD	
De terre et de sang.....	297
Paola ABENANTE	
Une foi dans l'immigration ( <i>Notes sur les bouleversements pluriels d'une conversion spirituelle</i> ).....	321
Yacine CHAIB	
Le Piège de l'âge, Vieillir et mourir dans l'immigration.....	347
Marc BORDIGONI	
« Vos papiers, s'il vous plait ! » ; Invention des identités de papiers et imposition des papiers d'identité en France et dans les colonies.....	371
Ahmed MAHIOU	
Brèves remarques sur la double nationalité franco-algérienne.....	391

## INTRODUCTION

Les textes réunis dans ce volume sont, en partie, ceux des communications données lors du colloque international organisé par le Centre National de Recherches Préhistoriques, Anthropologiques et Historiques, les 02, 03 et 04 juin 2007 à Alger, en hommage à Abdelmalek Sayad (1933-1998) et intitulé: « L'émigration/immigration, anthropologie de l'absence ». Ce volume n'est cependant pas une copie graphique du colloque et ce, en raison du fait que d'une part certaines auteur(e)s des textes publiés ici n'étaient pas présent(e)s au colloque et que d'autre part certaines communications orales n'ont pas pu aboutir ou se transformer en publication pour des motifs divers ; enfin, pour des raisons de commodité éditoriale, nous avons préféré que les textes et communications en langue arabe fassent l'objet d'un volume à part. Beaucoup parmi les présents, conviés ou passagers, pratiquants, amateurs ou professionnels des métiers du monde social, associatif, culturel et de la recherche ont découvert Abdelmalek Sayad à l'occasion de ce colloque et des échos que la presse écrite, la télévision et les radios nationales, de langues arabe, tamazight et française ont donné de cette rencontre. Chacun des textes nous livre, à travers des objets, des disciplines et des sociétés différentes, la même expérience et la même approche qu'avait esquissée Abdelmalek Sayad à travers l'exemple « exemplaire » de l'immigration algérienne en France. Plusieurs des auteur(e)s, doctorant(e)s et jeunes chercheur(e)s dont on peut lire le texte dans ce volume ou qui ont participé au colloque ont rencontré et/ou découvert Abdelmalek Sayad dans leur prime activité de recherche, notamment durant leur thèse de doctorat en Europe ou au Maghreb. Tous ou presque ont fait une double enquête et un double terrain dans les deux pays et les deux sociétés d'émigration et d'immigration.

Ce livre, comme le colloque dont il est le reflet et le prolongement, reprend l'ordre *chronologique* de l'émigration/immigration qui est, comme l'avait bien dit P. Bourdieu, le recto et le verso de la même feuille. Le passage dans ce livre de la première à la deuxième partie, de l'émigration à l'immigration qui « divise » ce volume en deux scènes, entraîne aussi et simultanément tout un changement dans l'esthétique des textes, dans leur lexique comme dans leur grammaire et leur style. De l'une à l'autre partie, on change d'ordre, de monde

et de genre également. On passe d'une immigration masculine à une immigration familiale, d'une immigration de production à une immigration de consommation, d'une émigration économique à une immigration politique et enfin, on passe de l'archive au terrain, de l'histoire à l'anthropologie, du passé au présent.

Partant d'une enquête « chez soi », dans le village de Timezrit, tout proche du village natal d'Abdelmalek Sayad, Azzedine Kinzi, anthropologue à l'université de Tizi-Ouzou, évoque un siècle d'histoire sociale de l'émigration d'un lignage de Tounef vers Saint Etienne en France et montre comment la mine ouverte en 1902 a renversé profondément et définitivement le destin de la communauté locale villageoise. Ce renversement est d'autant plus « bouleversant » qu'il est « autoproduit » sur place. Si d'habitude le travail salarié et le nouvel esprit économique arrive par la ville et l'émigration, à Tounef, le salariat est sorti de terre et du ventre même du village. En entrant à la mine, les hommes de Tounef ont dans la réalité fait l'apprentissage « sur place » et à domicile de l'émigration et de ses effets sans même, ou du moins avant même d'émigrer. D'ailleurs leur immigration ultérieure dans plusieurs bassins miniers français à partir du début du XX<sup>e</sup> siècle n'a pas fait d'eux de nouveaux et/ou de vrais mineurs, mais plutôt de véritables et d'éternels émigrés-immigrés.

À travers une double enquête minutieuse dans les deux vallées : celle de la Durance dans les Alpes de Haute-Provence en France et celle de la Soummam dans la wilaya de Bejaïa, Ali Mekki déroule un siècle d'histoire sociale de la communauté villageoise kabyle de Chemini, qui est aujourd'hui présente et déterminante dans la vie politique et sociale de toute la municipalité de Château-Arnoux en Haute-Provence et de la commune de Chemini en Kabylie, où « l'argent de Saint-Auban », comme on entend dire, tend de plus en plus à bouleverser l'espace urbain, l'architecture villageoise, l'économie locale, le champ mental et, *last but not least*, le marché matrimonial. Arezki, lui-même originaire de Chemini, est aujourd'hui, dans la mémoire orale et locale, l'acteur principal de la légende « émigratoire » de Chemini à Saint-Auban. C'est à lui que l'usine « chimique » a confié, dès le début du XX<sup>e</sup> siècle, la mission de recrutement de nouveaux travailleurs émigrés. Tous les hommes qu'il avait choisis, un à un, ont le même profil sociologique que lui. Des hommes dociles, à peine majeurs, souvent orphelins, toujours pauvres.

Dans le même contexte évoqué par Ali Mekki et Azzedine Kinzi, Jean-René Genty fait l'histoire de la rencontre et de la découverte de la politique et du militantisme par les immigrés Algériens au lendemain de la seconde guerre mondiale. Comment des émigrés-paysans, venus des montagnes et campagnes algériennes de Kabylie et de Tlemcen sont-ils devenus, en l'espace d'une décennie, de fervents partisans de Messali El Hadj et ensuite des militants politiques engagés du FLN ? C'est dans le même département, celui du Nord en France, dans la même région évoquée par Jean-René Genty, que Fatiha Dahmani-Lovici a mené (à Roubaix dans le nord de la France puis dans les villages ruraux d'Algérie) une double enquête bouleversante auprès des premières femmes qui ont émigré « presque seules » : à l'insu de leurs belles-familles, à la surprise de leurs maris immigrés en France, et même, contre l'avis des redoutables assemblées villageoises kabyles de l'époque. Acculées par leurs deux familles, celle constituée par leurs parents et celle constituée par leurs beaux-parents qui les poussaient, l'une dans les bras de l'autre, elles se sont, finalement, enfuies « instinctivement » vers leurs hommes en France ; cela non pas pour sauver leurs vies mais l'honneur de leurs hommes et de leur tribu. Il y a dans leurs mots, comme dans leurs récits, un mélange d'amour, d'honneur, de peine et de peur mais guère de haine ou de rancune. Des récits qui méritent plus que d'être seulement entendus. *En avril 59, dit Khedoudja, 79 ans, originaire de la commune de Djebhaya, je suis partie avec mes cinq enfants et trois autres femmes du village femmes et enfants). Nous n'avions rien dit aux villageois mais je ne sais comment la nouvelle s'est ébruitée dans le village et de ce fait nous avons été mises à l'écart. Quelques jours auparavant, nous avons rendu visite au mausolée de l'ancêtre du village pour qu'il nous donne sa bénédiction ; je lui ai demandé de nous protéger et de veiller sur notre petite maison jusqu'à notre retour. La veille de notre départ, personne n'est venu nous dire au revoir, de peur des représailles de la djemaa. Seule ma mère est venue à pied de Ait La'it pour dormir avec nous. Dans la peur et dans l'angoisse, nous sommes parties au petit matin comme des voleuses. Nous avons marché jusqu'à Eaperrine et de là nous sommes parties en France... Baya, femme d'émigré se rappelle ses jours de « veuve d'émigré » avec des mots qui saignent encore par le mal d'absence de son mari émigré en France : Comment pouvais je accepter que mes enfants soient séparés de leur père par l'exil de ce dernier ? Un oncle, paternel ou maternel, ne remplace pas un père. Chacun avait ses enfants et pensait d'abord à eux. Un oncle, ce n'est pas la même chose. Je me souviens, quand les hommes revenaient du marché, souvent ils apportaient à leurs enfants une friandise ou un petit quelque chose. Au village, leurs enfants attendaient leur*

*retour avec impatience et quand ils voyaient leur père arriver du marché, ils se mettaient à crier «baba dja, baba dja» («papa est arrivé /papa est arrivé ») ; mes enfants se mettaient parfois à pleurer, ils n'avaient pas de père. Combien de fois, sous l'olivier de notre jardin, me suis je dit pourquoi mes enfants doivent-ils rester orphelins?...*

Benoît Fliche, anthropologue et spécialiste de la Turquie, donne à travers l'histoire de l'émigration dans un village anatolien (Kaylar) la racine anthropologique de l'émigration turque en Europe. Situé dans la région de Yozgat (Anatolie centrale), Kaylar est un village qui a les mêmes caractéristiques géographiques, morphologiques et sociologiques que celles des montagnes algériennes de l'est, de Kabylie ou de Maghnia à l'ouest. Comme beaucoup de villages kabyles ou de l'Atlas berbère du Maroc, Kaylar est un village « installé en hauteur sur les collines. Le relief y est vif, les terres caillouteuses ». A Kaylar comme en Kabylie la terre est « rare », « petite » et « étriquée ». Comme la Kabylie, Kaylar a connu un processus important de division et de fragmentation des terres suite aux pressions démographiques et surtout au phénomène de partage et d'héritage. C'est de là que sont partis, en 1978, les premiers émigrés vers les grands centres métropolitains d'Europe. A l'époque, « migrer au pays des mécréants» (*gavur*) était perçu comme une aventure folle, voire un acte relevant du péché, l'argent gagné étant jugé comme illicite et sale puisque provenant des « mangeurs de cochons ». A Sorgun justement, souligne Benoît Fliche, les premiers à partir pour l'Allemagne furent les marginaux du village. Ils n'avaient alors aucun soutien familial ou villageois et n'étaient porteurs d'aucune valeur du groupe. Mais, à peine un ou deux ans après leur départ, les villageois, en les voyant revenir, prirent conscience de l'opportunité économique que représentait pour eux l'émigration et, ravalant les appréhensions religieuses, s'inscrivirent sur les listes du IIBK (*If ve If fi Bulma Kurumu* : Office du Travail et du Placement). C'est, à coup sûr, cette même illusion/imitation qui noie, chaque année et depuis dix ans au moins, des centaines et des milliers de *harragas* (migrants clandestins) africains dans le détroit de Gibraltar. De la *ghorba* dont parlait Abdelmalek Sayad il y a plus de trente ans, aux *harragas* dont parle ici Mohammed Benhlal dans *Les brûlures de l'émigration* on constate une profonde similitude. Ceux-ci comme ceux-là sont des jeunes à peine sortis de l'adolescence, la tête pleine d'espoirs et qui voient dans l'émigration la seule « porte » de sortie. Bien que des discours politique, médiatique et scientifique voient dans le *hrij* une immigration nouvelle et différente de celle des années 60/70, on

constate à la lecture « comparée » des travaux d'Abdelmalek Sayad sur *El Ghorba* ( et de son entretien avec Mohand en particulier) et des témoignages que rapporte ici Mohammed Benhlal, que l'illusion du paradis migratoire qui a emporté des grappes entières de jeunes Kabyles vers la France dans les années 60/70 sévit encore et toujours parmi la jeunesse marocaine et africaine en général. Ce qui a changé n'est pas tant les mobiles et les profils sociologiques des candidats à l'émigration mais seulement le décor et la manière d'émigrer. Elle était discrète et administrativement organisée, elle est devenue « clandestine » ou pire, « macabre ».

L'émigration des jeunes universitaires algériens diplômés n'est pas non plus exempte d'illusions bien qu'elle soit un projet longuement mûri et préparé à l'avance, quelquefois depuis l'enfance avec la complicité et l'orientation des parents. C'est ce que montre en tous cas la double enquête de Richard Couédel auprès d'un échantillon d'étudiants et d'étudiantes algérien(ne)s en France. On sent, à travers les témoignages poignants, la violence de la désillusion de ces étudiant(e)s étrangers et immigrés ainsi que leur désarroi devant leur précarité scolaire, financière, administrative et sociale qui les contraint à une double vie d'étudiant et de travailleur immigré.

Dans une approche similaire, Emilie Barraud aborde le sujet de l'adoption (*kafala*), d'enfants abandonnés en Algérie par des couples algériens immigrés en France. En effet, depuis quelques années, la *kafala* algérienne connaît un fier succès auprès des couples mariés et des femmes célibataires, tant localement qu'auprès des populations immigrées. De 2001 à 2005 ont été jugées 9 080 *kafala*, soit 8 182 *kafala* nationales et 898 *kafala* internationales dont la majorité sont françaises et italiennes. Sur le nombre total des *kafala* réalisées en Algérie, le pourcentage des requérants vivant à l'étranger est en hausse continue : de 4,2 pour cent en 2001 il est passé à 17,1 pour cent en 2005. Par ailleurs, le nombre de *kafala* annuelles réalisées par des Franco-Algériens s'élève approximativement à plus de six cents. Depuis quelques années, ceux-là sont rassemblés en associations : PARAENAM (parents adoptifs d'enfants nés en - , Algérie et au Maroc) et APAERK (association de parents adoptifs d'enfants recueillis par *kafala*) dont le forum de discussion compte plus de neuf cents membres. La particularité de ces adoptants, pour la plupart binationaux et couples mixtes, c'est qu'ils sont en effet soumis à deux législations différentes qui, en matière d'adoption, sont antagonistes et qui les positionnent au centre d'un conflit de lois qu'ils ont, en un sens, eux-mêmes engendrés (de

par leur volonté d'adopter un enfant dont la loi nationale prohibe l'adoption). L'adoption/*kafala*, bien que relevant de deux ordres juridique et politique différents, semble compenser et conforter deux illégitimités complémentaires : celle de la terre (pour l'adoptant immigré) et celle du sang (pour l'adopté sur le point d'émigrer).

Florence Blackler, sociologue, montre qu'en France, l'abattage rituel musulman à l'origine des marchés de viande *Az/raf*/résulte moins d'une transplantation d'un rite que de conventions négociées entre les différents acteurs « économiques » de la chaîne de production de la viande *halal*. Elle touche ainsi au point de croisement entre économie et religion qui semble peu pris en compte dans les débats politique sur l'islam et les musulmans de France et/ou en France qui sont perçus, malgré eux, plus croyants et plus religieux qu'ils ne le sont dans la réalité.

Le texte de Paola Abenante, anthropologue, montre bien cette complexité et cette complicité entre les deux « fois » des deux sociétés, des deux religions et des deux pays d'émigration et d'immigration à travers la question des conversions européennes à l'islam et au soufisme plus particulièrement. En suivant « l'émigration d'un texte », en l'occurrence le *Wird*, de la confrérie Borhaniyya de Khartoum au Soudan à Rome en Italie où elle compte un nombre non négligeable d'affiliés et notamment de convertis, Paola Abenante montre que, bien qu'il perde complètement, du moins significativement, sa valeur et sa saveur sémantique durant son « émigration », le *Wird* ne cesse pas pour autant de jouer un rôle capital dans l'intégration des immigrés *burhani* égyptiens dans la société d'accueil d'une part, et de structurer l'expérience de conversion des Italiens au soufisme d'autre part. A travers un grand nombre d'entretiens savoureux avec plusieurs profils sociologiques appartenant à de nombreuses générations de converties, Paola Abenante montre comment la conversion religieuse à l'islam en Europe, et en Italie en particulier, est passée durant ces dernières années, d'une conversion masculine, académique, diplômée et savante, voire même érudite, à une conversion féminine, compensatoire, sociale et « illettrée ». Dans ce texte dense et généreux, Paola Abenante donne à voir aussi « l'invraisemblable » travail et effort physique et psychique « d'inter-intégration » des convertis et des émigrés dans cet appartement-confrérie de la banlieue de Rome où se frottent et se confrontent des logiques de corps et d'esprits, bref, des habitus clivés et « autorenversés ».

L'article de Malika Gouirir, sociologue de l'immigration, montre que l'émergence, lente et soudaine, d'une élite d'immigration dans l'espace public et politique français depuis deux petites décennies n'est pas seulement le produit d'une excellence scolaire et académique particulière, mais également celui d'une volonté de donner et de « visibiliser » des exemples de réussite sociale et d'intégration, afin de contredire - mais non de démentir - le discours misérabiliste ambiant sur l'immigration. Malika Gouirir analyse admirablement le double jeu d'allégeance et de conflit, de défi et de loyauté que les hommes et les femmes issus de l'immigration mettent en scène afin de plaire aux uns sans déplaire aux autres et à eux-mêmes.

A partir de la problématique de la mort et du vieillissement, Yacine Chaïb évoque le dilemme qui surgit après la retraite de l'émigré, c'est-à-dire à la fin de sa mission et de sa raison d'être comme travailleur émigré. La retraite est souvent vue et vécue par l'émigré comme une renaissance et un moyen de rattraper et de compenser son absence dans le groupe d'origine. Or, pour toute une série de raisons sociologique qu'expose fort bien Yacine Chaïb, les immigrés se retrouvent, même à la retraite, pris dans le même piège qu'auparavant et passent leurs temps, et finalement leur vie, à venir et à repartir, tels des hirondelles, entre le Maghreb et la France, entre le pays de leurs enfants et le pays de leur enfance. Si tou(te)s les émigré(e)s souhaitent être inhumé(e)s « chez eux », dans la terre qui les a vus naître, tous, par contre, préfèrent mourir en France, en immigration, près de leurs enfants mais surtout à cause de la qualité des soins et de la couverture médicale dont ils bénéficient.

Nasser Tafferant a suivi le quotidien d'une poignée de ces immigrés du troisième âge qui ont fait le choix de l'acquisition d'un logement résidentiel dans le cadre d'une politique urbaine appelée « pavillon à 100 000 euros » et montre ainsi comment ces immigrés concrétisent et reconduisent l'illusion du retour jusqu'à la tombe. Après avoir passé leur jeunesse de travailleurs immigrés seuls ou célibataires dans les foyers Sonacotra ou dans les hôtels meublés du XVIII<sup>e</sup> arrondissement, après avoir démoli la maison ancestrale au village et construit une grande bâtisse neuve au bord de la route au pays, après avoir expérimenté le bidonville pour certains, les barres et les tours HLM en banlieue pour d'autres, les voilà au soir de leur vie investissant dans l'achat d'un pavillon ou d'une résidence principale en immigration. Ce projet « résidentiel » qu'ils réalisent par opportunité immobilière ou investissement familial - qui devrait normalement casser, ou du moins démentir le mythe du

retour - creuse encore davantage leur ballottage et leurs hésitations à rester et/ou partir « chez eux ». En attendant d'obtenir les clés et d'habiter leur pavillon à 100 000 euros, la maison du pays est restée vide ou occupée par un voisin ou un cousin qui l'habite plus ou moins provisoirement.

Marc Bordigoni, anthropologue, spécialiste des gens du voyage et de la communauté tsigane évoque l'histoire ancienne et récente des papiers d'identité en France, comme le livret de famille, le livret militaire, le carnet de santé, le passeport, la carte d'identité. Une belle archéologie d'objets, de documents et d'usages aujourd'hui entrés dans la vie intime et publique de chaque Algérien mais qui ne sont pas encore pensés et considérés comme constitutifs de la problématique et des débats scientifique et politique autour de la question identitaire.

C'est ce que montre et explicite fort bien l'article fin et documenté d'Ahmed Mahiou qui relève un joli paradoxe juridique et politique à travers la question de la double nationalité algérienne et française. En effet, les autorités algériennes qui redoutaient, au moment de l'indépendance, d'avoir à gérer une forte minorité binationale française et algérienne se retrouvent, quelques décennies plus tard, dans la situation qu'ils n'avaient pas prévue d'une forte minorité binationale algérienne et française établie en France. On aboutit ainsi à un curieux paradoxe dans l'évolution du statut des citoyens algériens résidant en France : après avoir été un non-citoyen dans une longue première période de la colonisation, puis un citoyen du second collège dans une seconde période avec le Statut de l'Algérie de 1947, les voilà devenus des citoyens privilégiés ou super-citoyens dans la période actuelle où ils jouissent à la fois des droits des citoyens français et de ceux des citoyens algériens. Voilà, en résumé et en exemple, l'un des! effets « post-coloniaux » de la colonisation.

**ABDELMALEK SAYAD, SOCIOLOGUE ÉMIGRÉ  
ET SOCIOLOGUE DE L'IMMIGRATION**

*Kamel CHACHOUA*

« Pour moi, travailler sur la population algérienne immigrée en France, résidente en France, c'était une manière de retrouver les paysans que j'avais connus au cours de mes travaux de sociologie rurale en Algérie : ils s'étaient métamorphosés en ouvriers de l'industrie française ! Je n'étais donc pas loin, ni de mes origines ni de mes premiers objets d'étude. Tout de mon passé, de mon itinéraire, de ma relation à l'immigration explique aussi, en partie, pourquoi je ne pouvais pas aborder ce sujet comme on a l'habitude de le faire dans les études classiques sur l'immigration : l'immigré dont on parle n'a pas de passé en lui-même ; il commence pour l'immigration et pour la science de l'immigration à partir du moment où il met le pied sur le territoire de la société d'immigration. Auparavant il n'y avait rien : le passé antérieur à l'immigration n'intéresse pas l'immigration. L'immigration est un objet mutilé. Il faut avoir connu l'émigration, il faut avoir intérêt à l'émigration et à son étude, pour se souvenir que tout immigré ici est un émigré de quelque part là-bas ; pour vouloir recomposer les deux parties du même phénomène ; pour tenter de restaurer la totalité de l'objet. Mon itinéraire personnel m'a peut être prédisposé à ce point de vue. Si j'ai eu à travailler sur les immigrés Tamouls en France ou en Angleterre, sur les Jamaïcains ou sur les Pakistanais en Grande- Bretagne, certainement, j'aurais fait comme tout le monde, [...] faute de connaître quelque chose à la société tamoule, et parce que j'ignore tout de l'histoire de la Jamaïque et du Pakistan, tout de l'histoire de ces différentes émigrations, il ne me serait jamais venu à l'idée de remonter en amont de ce qui se donne à voir sous nos yeux [...] Je me serais tenu comme tout le monde à la seule réalité visible, l'immigration [...] Voilà pourquoi il est bon de commencer par le passé. C'est une nécessité logique et chronologique. »

Abdelmalek Sayad, « Entretien avec Abdelmalek Sayad » par Hassan Arfaoui, in : *Le Monde arabe dans la recherche scientifique, (M<sup>4</sup>.KS)*, n°6, printemps/été. 1996, pp. 42.

## Abdelmalek Sayad, un sociologue de l'Algérie et de la France

Cet hommage à Abdelmalek Sayad et ses travaux est en quelque sorte un hommage complémentaire à celui que le Centre National de Recherches Préhistoriques, Anthropologiques et Historiques

(CNRPAH) avait organisé un an auparavant, en juin 2006, à la mémoire de P. Bourdieu et où Abdelmalek Sayad fut évoqué abondamment dans plusieurs communications et notamment dans les débats. Cette suite *chronologique* des deux hommages scientifiques traduit bel et bien la complémentarité sociologique entre ces deux hommes, ces deux amis et ces deux sociologues. S'il est certain que sans sa rencontre avec P. Bourdieu en 1958, Abdelmalek Sayad ne serait pas devenu un sociologue d'envergure internationale ; il est cependant tout aussi certain que sans la collaboration d'Abdelmalek Sayad, les travaux de P. Bourdieu sur l'Algérie<sup>1</sup>, notamment les travaux ethnologiques sur la Kabylie<sup>1 2</sup>, n'auraient pas été ce qu'ils sont. Entre le jeune assistant béarnais et son étudiant kabyle qui avait, à trois ans près, le même âge, il n'y eut ni un rapport véritable de maître à élève ni une relation de collaboration proprement dite. Les travaux de l'un et de l'autre, de l'un chez l'autre, ont aidé et amené l'un et l'autre à se comprendre et à se connaître autrement et mieux que chacun ne l'aurait fait seul, sans, ou contre l'autre. La science sociale, la sociologie en particulier, fut pour l'un comme pour l'autre un instrument de compréhension et de libération de soi vis-à-vis de toute forme d'appartenance à l'ordre social et institutionnel national. Bien qu'ils se soient sentis, l'un et l'autre, appartenir à deux Etats et à deux nationalités distinctes, ils ne se sentaient pas, pour autant, appartenir à deux sociétés, à deux histoires et à deux pays différents. La colonisation et l'immigration qui ont marqué la vie de l'un et de l'autre, et dont Abdelmalek Sayad a montré le lien d'ascendance et de filiation, a donné à ces deux hommes, un sentiment éthique et politique commun d'identité et d'appartenance nationale. Sans cette première expérience d'enquêtes sociologiques avec P. Bourdieu, entre 1958 et 1960, dans les camps de regroupement militaire durant la guerre de libération, Abdelmalek Sayad aurait certainement eu une vie sociale et scientifique toute différente.

Rien ne prédestinait Abdelmalek Sayad au métier de sociologue et encore moins à celui de sociologue de l'immigration parce que, rien ne le prédestinait sociologiquement à émigrer. Il est issu d'une famille qu'on ne peut dire ni modeste ni aisée, lui-même étant garçon unique, (autant dire fils unique au regard de la société kabyle de cette époque). Il avait fait partie de la promotion d'instituteurs de l'école normale de Bouzareah en 1954. Deux années plus tard, en 1956, alors que la guerre fait rage, il entame des études de psychologie et de philosophie à la faculté centrale d'Alger.

1. Pierre Bourdieu et Abdelmalek Sayad, *Le déracinement*, Paris : Minuit, 1964.

2. Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédée de : Trois études d'ethnologie kabyle*, Paris : Droz, 1972.

Quel paradoxe ! Le sociologue qui a toujours martelé que l'émigration algérienne est d'abord et avant tout une émigration de travail n'a pas, lui-même et le premier, émigré pour cette raison. Oui, l'émigration de ce sociologue de l'immigration est presque une vocation intellectuelle plutôt qu'une contrainte et une nécessité sociale. Abdelmalek Sayad n'avait pas émigré pour travailler et ne vivait pas en immigration comme un travailleur immigré. Il ne fut pas non plus un universitaire ou un intellectuel algérien d'exil, ni en exil. On ne peut le ranger ni dans le genre ni dans le nombre des intellectuels algériens venus en France comme boursiers dans les années 1960/1980 ou comme «réfugiés du terrorisme» après 1990. On ne peut pas non plus le confondre avec les autres scientifiques et intellectuels issus de l'immigration algérienne, ni même avec les rares sociologues et anthropologues algériens qui ont travaillé sur l'émigration en Algérie. Il est en outre tout aussi différent, par son mode d'approche et d'analyse scientifique de l'immigration, de ses collègues français qui travaillent comme lui | *ffoS*. sur l'immigration. Toutes ces différences de position et de condition , ^ sont en effet la conséquence de sa trajectoire sociale, personnelle et > intellectuelle bien singulière. Abdelmalek Sayad appartient en effet à i ŷ une génération « p^ticuhère^^elle qui est née dans la tradition et qui a grandi dans la modernité, celle qui est née dans l'Algérie coloniale^ mais qui a grandi dans l'Algérie indépendante, celle qui avait découvert, en même temps, le travail salarié, le chômage, le diplôme, la guerre et l'émigration mais aussi le militantisme, la politique et enfin le pouvoir. | Cette génération est en effet le produit et le reflet d'un « inconscient scolaire et académique » commun à tous les intellectuels et cadres algériens nés au début des années trente du XX<sup>e</sup> siècle. Ils furent tous marqués et structurés par des réalités sociologiques, des pratiques linguistiques et des valeurs morales et politiques propres à l'Algérie coloniale. Presque tous sont nés au début des années 30 du siècle dernier dans des familles modestes, ont grandi dans un ordre social dominé par la terre (la paysannerie) et le sang (le groupe familial, parental et tribal). Leur enfance sinon leur naissance a coïncidé avec la célébration du centenaire de l'Algérie coloniale, commémoration qui a accru et précipité l'éclosion et la formation des premiers germes d'associations politique et religieuse algériennes indépendantistes (l'Etoile nord-africaine) et réformiste (*Ylslah*). Leur adolescence a coïncidé avec la seconde guerre mondiale qui a commencé dans la misère et la famine et qui s'est terminée dans le sang et la répression lors des massacres du 8 mai 1945. C'est à cette époque même que beaucoup d'Algériens ont découvert l'émigration, la scolarisation, le service militaire, le <sup>1</sup>

1. Pierre Bourdieu, « L'inconscient scolaire », in : *Actes de ta recherches en sciences sociales*, Seuil, p. 6.

travail salarié et le chômage. La génération d'Abdelmalek Sayad est aussi celle qui a donné à l'Algérie coloniale, massivement, des militants politiques très jeunes et très actifs en milieu urbain mais aussi, celle qui a donné la première génération d'émigrés, d'ouvriers et de salariés agricoles à la colonie comme à la métropole. C'est aussi sa génération qui avait tout juste une vingtaine d'années en novembre 1954 qui a rempli en hommes les maquis de l'ALN. C'est enfin cette génération qui a détenu le pouvoir politique mais aussi la gestion administrative, civile et militaire de l'Algérie indépendante (tous les présidents de l'Algérie indépendante, de Ben Bella à Bouteflika, appartiennent, à quelques années près, à la même génération qu'Abdelmalek Sayad). Son témoignage de 1995 sur sa scolarisation est en soi une biographie et une socio-analyse collective que partage toute sa génération :

*Aujourd'hui, disait-il, s'il faut apprécier rétrospectivement les conditions qui ont présidé à la scolarisation de beaucoup d'hommes de ma génération c'est-à-dire des hommes qui ont aujourd'hui une soixantaine d'années d'âge, on peut dire que leur scolarité a été, pour ainsi dire, affaire de pur hasard : socialement et culturellement nous n'avons jamais eu la possibilité de maîtriser notre propre itinéraire et de le projeter d'une manière un tant soit peu rationnelle ; nous avons l'impression que se sont les événements qui nous ont portés, beaucoup plus que nous les avons faits. Cette expérience, même enfants, c'est celle de toute une scolarité faite de hasards, d'accidents, sans suite entre eux, sans nécessité. Pourquoi ai-je été scolarisé ? Pourquoi moi et pas un autre ? Pourquoi ai-je eu la chance exceptionnelle d'avoir eu une scolarité prolongée (relativement) ? On a pas eu, à proprement parler, de cursus scolaire maîtrisé et suivi : chaque année scolaire qui passe et une année de gagnée, elle ne garantit en rien l'année qui suit ; c'est de l'ordre du miracle continu, à chaque début d'année scolaire, c'est le même miracle qui se reproduit. Je me souviens de mon père allant voir mon instituteur après l'examen du certificat d'études primaire pour lui demander s'il valait bien la peine d'effectuer le voyage - une quarantaine de kilomètres, ce qui n'était pas une mince affaire à l'époque : trouver un moyen de locomotion, ce fut pratiquement de l'auto-stop, sur le plateau d'une camionnette ; il fallait passer une nuit, la veille de l'examen, dans un bain maure ; ce fut mon premier contact avec la ville - et à quoi cela pouvait-il servir, car s'il pouvait assurer ma scolarité pour l'année en cours, il n'était pas sûr de pouvoir le faire pour l'année suivante. C'était donc un pari qu'il fallait faire : il pouvait aboutir comme il pouvait rester en panne}*

Abdelmalek Sayad n'aurait probablement jamais été ce sociologue « raffiné » des ruptures s'il n'avait pas été et n'avait lui-même vécu et porté dans son cœur et dans son corps toutes ces ruptures et ces <sup>1</sup>

1. Cf. Portrait-entretien avec Abdelmalek Sayad, réalisé par Hassan Arfaoui, in : *Le Monde arabe dans la recherche scientifique*, M.A.R.S, n° 6, printemps/été 1996, p.10.

souffrances *générationnelles* que l'on vient d'énumérer. L'immigration, qui l'avait étreint socialement et scientifiquement sa vie durant n'est que la *rupture originelle*, la plus visible et la plus continue d'entre toutes. Il a vécu toutes les vies de tous les hommes de sa génération. Ce sont toutes ces expériences de « plusieurs vies » qui font qu'il eut une intuition sociologique très fine qui lui a permis de connaître, de sentir, de comprendre et enfin de nous rendre la vie de ces paysans émigrés, déracinés, aussi savante qu'attachante. Il savait en effet aider les gens à dire ce qu'ils veulent dire mieux qu'ils n'auraient su le dire eux-mêmes. Il ne faisait pas d'entretiens pour apprendre et comprendre les problèmes - qu'il connaissait par cœur et par corps - des immigrés, ni pour exhiber sa pratique du terrain ni pour « exotiser » son objet et ses interlocuteurs - les analyses fines et profondes qui accompagnaient ses entretiens montrent bien qu'il connaissait les immigrés avec qui il s'entretenait, mieux qu'ils ne se connaissent eux-mêmes, pour Abdelmalek Sayad ; l'entretien sociologique n'est pas qu'une rencontre et un échange « enregistré » entre l'enquêteur et l'enquêté : quand on lit les textes d'entretiens dans leurs versions écrites (réécrites) et traduites et qu'on essaye de les rapporter à tous les possibles allocutif et discursif de l'immigré moyen ainsi qu'au contexte même de la rencontre (en France), on comprend que chacun de ces entretiens est investi d'un travail épistémologique et syntaxique complexe et qu'il n'est pas seulement une copie et/ou une transcription fidèle de l'entretien source mais une véritable « confession » à deux et ce d'autant plus que chacun de ces entretiens (souvent, plus longs qu'ils ne paraissent dans les versions éditées), mêlent souvent trois langues : l'arabe dialectal, le tamazight et le français, et que le travail de traduction, bien qu'apparent, ne transparait pas<sup>1</sup>.

## L'immigration, une « colonisation postcoloniale » ?

Une des choses qu'on apprend et qu'on comprend avec Abdelmalek Sayad, c'est que travailler sur l'émigration et/ou l'immigration c'est inévitablement et concomitamment - qu'on le veuille ou non, qu'on le sache ou non - travailler sur deux sociétés, deux terres, deux pays, deux Etats et deux histoires : celle du pays d'émigration et celle du pays d'immigration. Très peu de sociologues et d'historiens, de l'émigration en général et de l'émigration algérienne en France en particulier, ont réussi à traduire et à penser « ensemble » la double présence/absence de l'émigré dans la société d'émigration et d'immigration. Abdelmalek Sayad a le mérite d'avoir exploré et affronté les deux inconscients sociaux<sup>1</sup>

1. Kamel Chacboua « Traduire l'immigration vers l'arabe : le cas des travaux du sociologue algérien Abdelmalek Sayad » in : R. Jaquemond, *La traduction des sciences humaines et sociales dans le monde arabe contemporain*, Casablanca, Fondation du Roi Abdu al Aziz, 2008, p. 73-85.

et nationaux, qui enserrent l'objet et l'objectivation du fait migratoire. Il a toujours investi son objet d'un double travail d'objectivation : d'abord en se tenant à l'analyse de l'environnement social, politique, historique et universitaire de son objet (/. e l'émigration), ensuite en faisant un travail d'auto-objectivation permanent de son propre inconscient social7 académique et de tout l'univers où il se trouve pris et engagé, en tant que sociologue algérien émigré en France et sociologue de l'émigration algérienne en France. C'est cette double réflexivité qui fait d'Abdelmalek Sayad un véritable penseur de l'impensé ou, comme le dit joliment P. Bourdieu, « l'analyste des inconscients ». C'est aussi ce qui fait que la réception de la sociologie - et du sociologue émigré - de l'immigration soit doublement et différemment connu et méconnu, différemment apprécié, ici et là-bas, dans les deux champs et les deux espaces académique et scientifique de la société d'émigration et d'immigration, au Maghreb comme en France. Abdelmalek Sayad a une telle connaissance « intime » des deux sociétés, française et algérienne, qu'il nous est même difficile de dire de quelle société il est vraiment le sociologue. Aujourd'hui, aucun sociologue émigré/immigré n'est, à proprement parler, considéré comme le sociologue de la société d'émigration et d'immigration dont il parle. Bien qu'il soit connu et reconnu dans les milieux scientifique et universitaire algérien et français comme un sociologue algérien de l'émigration, Abdelmalek Sayad n'est pas, pour autant perçu, en Algérie même, comme un sociologue de la société algérienne et qui travaille sur l'Algérie, sur son histoire, sur son passé, sur son avenir. Il n'est pas non plus considéré, en France, comme un sociologue de la société française, qui travaille sur la France, pour la France, sur la nation française, sur la culture et l'identité françaises, sur la démographie et le droit français, sur le travail, l'industrie, le logement et les politiques publiques françaises.

Comprendre Abdelmalek Sayad, c'est comprendre l'histoire coloniale de la France et l'histoire de la colonisation française de l'Algérie. Bref, c'est comprendre plus d'un siècle d'histoire coloniale de l'Algérie du XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècle. Si la terre est, en effet, un terme récurrent et important dans l'œuvre d'Abdelmalek Sayad, c'est parce que l'émigration est triplement attachée à la terre. D'une part, remarque Abdelmalek Sayad, l'émigration vient toujours des montagnes où la terre manque et d'autre part, l'émigration se confond entièrement avec celle de la paysannerie algérienne et son déracinement. Elle est, en quelque sorte, une suite et une conséquence, logiques et chronologiques, à la colonisation qui a entraîné et causé un manque de terre engendrée par la dépossession des Algériens par les lois foncières coloniales (Lois

Warnier, sénatus-consulte, code de l'indigénat). Enfin, Immigration <sup>^</sup> est aussi un manquement à la-terre, c'est-à-dire aux valeurs et *s/Yethoff* paysans et à l'honneur. « Quel honneur reste-t-il à un homme qui est obligé de quitter sa famille pour la faire vivre ? » lui dit un jour un des émigrés avec lequej if<sup>^</sup>nttetenait. Un manquement et une faute qui le poursuit et le pourchasse sa vie durant et que l'émigré tente de cacher, de racheter, de compenser ou de nier par des ruses judicieuses et nombreuses tout au long de son immigration. En effet, comme le soulignait déjà Abdelmalek Sayad, l'exemplarité de l'émigration algérienne<sup>1</sup>, dans sa forme et ses propriétés actuelles, c'est-à-dire une émigration ancienne, toujours jeune, précoce, brutale, totale, familiale, dérive pour une bonne part de « l'exemplarité » de la colonisation de l'Algérie qui fut, elle aussi - par rapport à toutes les colonisations antérieures et postérieures et même par rapport aux autres colonies françaises - précoce, totale, brutale, intensive et démographique. Dire les choses ainsi n'est cependant pas l'expression d'une stratégie politicienne ou d'une rhétorique littéraire et historique, tel que l'avait promulgué un certain usage médiatique et politique en France. Cette association entre immigration et colonisation est d'ailleurs plus le fait de l'immigration d'aujourd'hui que celui de la colonisation d'hier. Mêler les deux ou les séparer n'aide à comprendre, ni le problème de la colonisation, ni celui de l'immigration, et encore moins à comprendre le lien historique et sociologique entre celle-ci et celle-là. Car, comme le dit bien Wittgenstein : *Ce qui est juste et intéressant n'est pas de dire : Cela est venu de cela, mais cela pourrait être venu de cette façon.* L'immigration est une continuité « inversée » de la colonisation, une sorte de « colonisation postcoloniale ». L'expression même « d'indigènes de la république », qui a fait sensation sur la scène publique et médiatique<sup>A</sup> française, traduit bien cette situation d'indigènes « sans autochtonie » A (/ . e sans terre) et/ou de colonisés « sans colonisateur », des colonisés / l colonisant sur le territoire du colonisateur si on peut s'autoriser \ l'expression. Pour compliquer encore plus cette thèse, on rappellera que le colonat n'a jamais été favorable à l'émigration des Algériens vers la France ni d'ailleurs, à leur conscription et à leur scolarisation. Pour le lobby colonial, l'émigration comme la conscription et la scolarisation allaient, inéluctablement, priver l'économie coloniale d'une réserve de main-d'œuvre disponible et bon marché et, par-là, hypothéquer l'avenir même de la colonisation. Pour le colonat, les trois « faits » (conscription, scolarisation et émigration) élargissent l'horizon social des colonisés et entraînent la revendication d'émancipation, de compensation, voire même d'autonomie économique et politique. Enfin, les trois « faits »

1. Cf. Abdelmalek Sayad, *La double absence*, Paris : Seuil, 1999, p. 99-124.

présentent des risques subversifs qui peuvent compromettre l'avenir de la race française par le brassage social et racial qu'implique l'usine, le champ de bataille ou les bancs d'école. Si cette hostilité et cette opposition constante du colonat à l'émigration, à la scolarisation et à la conscription militaire n'a pas pu freiner ou empêcher aucune des trois « politiques » de se faire, elle a cependant réussi, à les cantonner dans une géographie précise qui a divisé et « coupé » l'Algérie en quatre avec, d'un côté, l'est et l'ouest, et de l'autre, le Nord et le Sud. A l'ouest, une Algérie des plaines, une Algérie coloniale, une Algérie viticole, une Algérie européenne et à l'Est, une Algérie des montagnes et du littoral, une Algérie de l'arboriculture, de la céréaliculture, une Algérie des pâturages et de l'élevage, une Algérie indigène. Une opposition qui peut aussi trouver son corollaire entre le Nord et le Sud. L'Ouest et le Nord furent en effet plus intensément, plus violemment, plus précocement et plus démographiquement colonisés que l'Est et le Sud qui ont connu une présence coloniale plus administrative (écoles, hôpitaux, tribunaux, églises). Cette distinction entre l'Est et l'Ouest (et son corollaire Nord/Sud) explique en effet aussi pourquoi l'Est et plus investie par la politique scolaire coloniale que l'Ouest, et surtout pourquoi l'Est, le nord-constantinois, et les Kabylies en particulier furent, parmi toutes les localités d'Algérie, celles qui furent le plus touchées par l'émigration. En plus de ces données liées à la géopolitique coloniale, il faut aussi remarquer ici que le mode de vie communautaire et villageois kabyle, caractérisé par une grande cohésion sociale et une forte concentration / démographique et généalogique, présente en effet des dispositions / sociologiques propices et favorables à l'émigration. *A contrario*, le mode de vie sociale dans les plaines de l'ouest est surtout caractérisé par une indivision familiale et une cohésion sociale plus lâche ; les habitations • sont plus dispersées, plus éparpillées, plus individualisées. Cette forme d'existence sociale et spatiale, plus ouverte et plus éparse qu'à l'est, \ n'offre pas, en effet, une garantie et un coefficient de sécurité physique ( et moral suffisant et nécessaire pour autoriser l'absence et la vacance ^domestique des hommes que pose, suppose et impose l'émigration.

Enfin ce lien « sociologique » et paradoxal entre la terre et l'émigration est aussi important pour comprendre l'histoire du nationalisme algérien qui est un produit de cet attachement/détachement à la terre provoqué par l'émigration. Si l'Etoile nord-africaine, en tant qu'organisation idéologique et politique, fut dès le départ le noyau principal du nationalisme algérien et l'embryon initial de la revendication indépendantiste, c'est parce que l'immigration algérienne avait constitué la première expérience de découverte (de la confrontation) de l'altérité totale et radicale en matière

linguistique, religieuse, morale et sociale. En effet l'immigration constitue pour la masse ouvrière algérienne l'occasion de faire l'apprentissage pratique d'une autre société, d'une autre langue, d'une autre religion différente et dominante. « On ne peut douter, écrivait Abdelmalek Sayad, que le nationalisme latent des premiers émigrés, nationalisme qui se confondait d'ailleurs, chez la plupart avec l'attachement à la terre (et à leur terre), à leur condition de paysans, à leurs communautés d'appartenance et, plus largement, à leurs habitudes de vie et à l'ensemble de leur traditions, mœurs et usages sociaux, à leur langue et aux manières d'user du langage, à leurs costumes, à leur foi, tout cela, précisément, au moment où tous les paysans contraints à l'émigration allaient être arrachés à leur terre, à leur état de paysans, à leur langue, à leur religion »

## Eternelle émigration

Dix ans après la mort d'Abdelmalek Sayad, la pensée sociologique de celui-ci connaît un intérêt et une sympathie certains qui n'ont cessé de croître d'année en année. Il a été édité en Italie, au Brésil et en Espagne, il a été traduit en anglais et vient incessamment de l'être en arabe en vue d'une édition en Algérie. En France, il est devenu une référence inévitable pour ceux qui travaillent sur l'immigration, ses travaux sont de plus en plus présents dans les programmes d'enseignement universitaire et de plus en plus utilisés dans les mémoires de masters et dans les thèses depuis que l'immigration est devenue un enjeu politique et social. Ce n'est pas tout, les débats politiques et médiatiques provoqués par les actualités sociales et politiques, comme ceux autour de la colonisation, de l'esclavage, de l'identité nationale, du mouvement des « sans-papiers » ou des *harragas*, donnent raison aux analyses et aux *prévisions* d'Abdelmalek Sayad. En effet, ses textes sur le logement, la colonisation et l'Etat, quoique écrits il y a près de vingt ans pour certains et dans des contextes différents, nous éclairent, encore aujourd'hui, sur des débats et des réalités urgentes et brûlantes. Écoutons cet extrait d'un entretien d'Abdelmalek Sayad avec Mohand, un jeune émigré kabyle de vingt et un ans, dans lequel ce dernier dit joliment, savamment et spontanément son propre désenchantement et raconte, par le menu, comment, en 1974, s'est posée, s'est proposée et s'est imposée à lui (comme à beaucoup d'autres) l'idée d'émigrer.

*Malgré notre acharnement, à ma mère et à moi, à courir derrière l'argent, on en manquait toujours. Je n'ai jamais cessé de travailler, des cals se sont formés dans mon dos, mais de l'argent, je n'en avais toujours pas ; je n'avais pas même de<sup>1</sup>*

1. Cf. Abdelmalek Sayad, « Colonisation, viticulture et émigration en Algérie » in : *Mutation d'identités en Méditerranée : Moyen Âge et époque contemporaine*, ouvrage dirigé par Henri Bresc et Christiane Veauvy avec la participation d'Éliane Dupuy, Paris : Bouchène, 2000, p. 209.

*quoi m'acheter des cigarettes. Pourquoi travailler pour un tel résultat ? J'ai eu la tête grosse de soucis, ça bouillonnait dans la marmite. Je fumais de plus en plus, j'avais de plus en plus besoin d'argent et j'en manquais de plus en plus. En un rien de temps, sans savoir comment, je me suis retrouvé avec 450 000 DA de dettes: 450 000 ! A peine 50 000 de plus, c'est un demi-million ! C'est une somme ! Eà j'ai eu peur, j'ai eu un découragement total ! Que faire ? D'où sortir cet argent pour rembourser ? C'est une situation sans issue ; plus aucune sortie, la seule « porte » qui reste c'est la France ; il ne reste plus que cette solution. Tous ceux qui ont de l'argent, tous ceux qui ont fait quelque chose, qui ont acheté ou construit, c'est parce qu'ils avaient l'argent de France. C'est ainsi que la France nous pénètre tous jusqu'aux os. Une fois que tu t'es mis cela dans la tête, c'est fini, cela ne sort plus de ton esprit ; fini pour toi les travaux ; on ne voit plus d'autre solution que partir. A partir de ce moment la France s'est installée dans toi, elle ne te quitte plus ; tu l'as toujours devant les yeux. Nous devenons alors comme des possédés. Si on te disait : « Si tel Cheikh t'écrivait, tu partirais » à coup sûr, tu irais le voir. C'est de la folie ! C'est comme cela pour tous lesjeunes de maintenant qui veulent partir. Dès que l'un d'eux commence à refuser (à désobéir), à faire ses petites histoires : il refuse de travailler, il fait toujours bande avec les autres, il est toujours dans les « endroits qui ne sont pas pleins » (hors du village) ; tu peux être sûr, c'est qu'il manigance de partir. Avant on faisait cela pour pouvoir se marier quand les parents y mettaient un peu de négligence. Maintenant, si on est marié et qu'on a envie de partir en France, on pousse la bouderiejusqu'à renvoyer sa femme. C'est de la folie, il n'y a pas d'autre mot ; c'est comme de boire ou de jouer ; c'est un petit ver qui « creuse en nous des galeries comme à la mine ». Quand je pense maintenant à tout ce que j'ai couru, à tout ce que j'ai attendu, à tous les voyages que j'ai faits, à tout le monde que j'ai supplié, il faut vraiment être enragé pour accepter tout cela, rien que pour arriver en France. Moi aussi comme tout le monde, j'ai eu les mêmes paroles à propos de la France, et cela à longueur de journées, de nuits et d'années : « Que Dieu me fasse disparaître de ce Pays ! » le Pays de « l'étroitesse », le Pays « tordu », le Pays « inversé », le Pays « délaissé par Dieu ». En réalité, tout cela n'est que mensonge, comme on dit « un mensonge par-dessus l'autre ». Que tu es amer, ô Pays quand on ne songe qu'à te quitter ! Et que tu es désirée, ô France avant qu'on ne te connaisse !... tous cela parce que notre village n'est plein que de la France. Ees gens n'ont que la France à la bouche ».*

Ce récit, qui pourrait avoir été enregistré le matin même à Montreuil ou à Saint-Denis, a pourtant été recueilli de la bouche d'un émigré du même village, à Paris, il y a 35 ans.

En véritable sociologue et écrivain public, Abdelmalek Sayad nous a laissé des tableaux ethnographiques, monographiques et biographiques particulièrement saisissants. Dans l'avenir, ces analyses et ces données apparaîtront comme autant de sources et de mémoires locales et constitueront de précieux documents ethnologiques et anthropologiques; c'est pourquoi il est urgent et nécessaire de <sup>1</sup>

1. Abdelmalek Sayad, *La double absence*, Paris : Seuil, 1999, p. 36.

rassembler tous les textes qu'il a publiés ici et là, de les rééditer et de les traduire, mais encore de leur donner toute la place qui leur revient dans les programmes et manuels algériens d'histoire, de sociologie et d'anthropologie, en tant que véritables textes fondateurs d'une science sociale et humaine algérienne.

Ce sociologue, qu'on ne saurait confondre avec un immigré dans un arrondissement parisien ou avec un émigré villageois ordinaire d'Aghbala à Sidi Aïch en Kabylie, est un homme et un citoyen humble et digne. Ce n'est pas un intellectuel tribun. Bien qu'il se soit tenu, sa vie durant, tout près de l'actualité sociale et politique algériennes, il le faisait davantage pour comprendre que pour juger ou critiquer tel ou tel homme politique, telle ou telle orientation idéologique ou partisane. Tout se passe en effet comme s'il observait une sorte de devoir de réserve, qui répondait davantage à un impératif éthique et politique de politesse vis-à-vis du pays d'immigration auquel est astreint tout immigré, plutôt qu'au refus pu au mépris de la politique.

Comme beaucoup d'émigrés algériens, Abdelmalek Sayad se rendait régulièrement, plus d'une fois dans l'an, à Aghbala en Kabylie, dans sa maison natale qu'il avait affectueusement et délicatement rénovée. La vieille maison kabyle est restée intacte, blanchie à la chaux, les jarres sont pleines et dressées comme des monuments, la poutre et le pilier central encore debout, la soupenne solide et l'étable propre et préservée. A l'image de beaucoup d'autres maisons anciennes, celle d'Abdelmalek Sayad, bien que rénovée, n'a ni couloir ni escalier, ni terrasse ni balcon, ni serrure ni clef : elle est toujours ouverte. C'est une maison qu'on ne peut visiter sans penser au chapitre *La maison kabyle ou le monde renversé* de P. Bourdieu<sup>1</sup> et à tous les savoureux entretiens avec Mohand<sup>1 2</sup>, Zahoua<sup>3</sup>, Abbas<sup>4</sup>. C'est là que de nombreuses veuves d'émigrés, de vieux retraités et d'anciens immigrés venaient le saisir de leurs plaintes et de leur peine à comprendre ou à répondre à un courrier administratif reçu de France et qui les effrayait plus qu'il ne les informait de leur retraite ou de leurs pensions. En 1995 il perdit sa mère et, moins d'un an après, sa sœur aînée, deux décès qui l'affectèrent profondément. Depuis, ses propres rendez-vous hospitaliers commençaient à devenir plus fréquents et les diagnostics médicaux de plus en plus incertains. Il voyait et vivait chacun de ses voyages en Kabylie, qu'il multipliait

1. P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris : Minuit, 1980, p. 218.

2. Abdelmalek Sayad, *op. cit.*

3. Abdelmalek Sayad, *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, Bruxelles, : de Boeck, 1991, p. 183.

4. Abdelmalek Sayad, «La Malédiction» : in *La misère du monde*, Paris Seuil : 1993, p. 209.

par ailleurs, comme un dernier passage. Lors du dernier en date, quelques mois avant sa mort, il avait tendrement rassuré sa sœur quant à son retour imminent, « au printemps », lui avait-il dit. Ce jour là, se rappelle-t-elle encore, la séparation lui avait semblé laborieuse et difficile avant qu'il ne disparût sur la route menant de la maison à la place du village, *tajmaat*, où l'attendait un taxi. Dans la matinée, bien qu'affairé, il était venu trouver son neveu âgé de dix-sept ans, qu'il avait dissuadé d'émigrer, et lui dit, avec un mélange de gravité et de résignation testamentaire : « Il faudrait qu'après, après moi, la porte de la maison reste ouverte. » La porte de la maison d'Abdelmalek Sayad est une porte kabyle à l'ancienne mode : elle n'a pas de serrure et ne se ferme pas ; c'est une porte qui se referme seulement, une porte «qui se rabat» comme dit l'expression kabyle. Quel bel hommage de la tradition kabyle à l'ethnologie, de la société à son sociologue, d'Abdelmalek Ath Messaoud<sup>1</sup> à Abdelmalek Sayad.

1. Nom d'usage généalogique. C'est d'ailleurs de ce nom qu'il avait cosigné avec Alain Gillette son premier livre : *1 - l'immigration algérienne en France*, Paris : Entente, 1976.

## Bibliographie

Bourdieu P., *Esquisse d'une théorie de la pratique* précédé de *Trois études d'ethnologie kabyle*, Paris : Droz, 1972.

Bourdieu P., *Le Sens Pratique*, Paris : Minuit, 1980.

Bourdieu P., *Images d'Algérie : Une affinité élective*, Actes Sud-Sindbad/Camera Austria, Arles, 2003.

Bresc H. et Christiane V., *Mutation d'identités en Méditerranée : Moyen Age et époque contemporaine*, Paris : Bouchène, 2000.

Chachoua K., « Traduire l'immigration vers l'arabe : le cas des travaux du sociologue algérien Abdelmalek Sayad » in : R. Jaquemond, *La traduction des sciences humaines et sociales dans le monde arabe contemporain*, Casablanca : Fondation du Roi Abdu al Aziz, 2008, p. 73-87.

Sayad A. et Gillette A. : *L'immigration algérienne en France*, Paris : Entente, 1976, 127 p. (2<sup>e</sup> édition, revue et augmentée, 1984).

Sayad A., « Les « trois âges » de l'émigration algérienne en France, *Actes de la recherche en sciences sociales* », 15, juin 1977, p. 59-79.

Sayad A., « Les enfants illégitimes », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 25, janvier 1979, p. 61-81 (1<sup>e</sup> partie) ; 26-27, mars-avril 1979, p. 117-132 (2<sup>e</sup> partie).

Sayad A., « Qu'est-ce qu'un immigré ? », *Peuples méditerranéens-Mediterranean Peoples*, 7, avril juin 1979, p. 3-23.

Sayad A., « Le foyer des sans-famille », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 32-33, avril-juin 1980, p. 89-103.

Sayad A., « Coûts et profits de l'immigration. Les présupposés politiques d'un débat économique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 61, mars 1986, p. 79-82.

Sayad A., *L'immigration et les paradoxes de l'altérité*, Bruxelles : Editions universitaires et De Boeck, 1991. Livre épuisé, réédition augmentée par A. Spire, 1.1 : *L'illusion du provisoire* ; t. 2 : *Les enfants illégitimes*, Raisons d'agir, 2006.

Sayad A., « La malédiction », in : P. Bourdieu (sous la dir. de), *La misère du monde*, Paris : Seuil, 1993, p. 823-844.

Sayad A., « Le mode de génération des générations immigrées ». *Génération et mémoire, L'Homme et la société* 111-112, 1994, (1-2), p. 155-174.

Sayad A., (avec la collaboration d'E. Dupuy), « Un Nanterre algérien, terre de bidonvilles », *Autrement*, 1995.

Sayad A., « L'immigration et la « pensée d'État ». Réflexions sur la double peine » : *Délit d'immigration. La construction sociale de la déviance et de la criminalité parmi les immigrés en Europe*, textes réunis par S. Palidda, rapport COST A2 Migrations, Commission européenne, Bruxelles, 1996, p.11-29. Et in : *Regards sociologiques*, 16, 1999, p. 5-21.

Sayad A., *La double absence : des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris : Seuil, 1999.

Sayad A., *Histoire et recherche identitaire* suivi de *Entretien avec Hassan A faoui*, Saint-Denis : Bouchène, 2002.



« SAYAD AU BRÉSIL : LES MIGRATIONS,  
OBJET DE CHOIX POUR COMPRENDRE  
LES TRANSFORMATIONS DU MONDE SOCIAL »

*Garcia AFRANIO*

## **I- PRÉALABLES**

L'objet de ce texte est de restituer le contexte et la portée de deux missions effectuées par Abdelmalek SAYAD au Brésil au début des années 1990<sup>1</sup>. Toutefois, il m'est impossible de faire le récit de ces voyages sans objectiver au préalable les souvenirs et les émotions suscités par cet exercice. D'abord, j'éprouve une grande joie d'être parmi les amis, les anciens collaborateurs, les jeunes chercheurs prolongeant les questionnements soulevés par Pierre BOURDIEU et Abdelmalek SAYAD dans les années 1950-1960. Mais ce sentiment se double d'un grand regret, lié à leur «double absence», titre du livre de SAYAD après sa disparition, qui avait été suggéré par BOURDIEU, et expression lue par Rebecca SAYAD comme un présage après le décès du sociologue français en 2002.

D'autre part, pour un universitaire brésilien de la génération née peu après la fin de la deuxième guerre mondiale, la référence à l'Algérie évoque des «compagnons de route», des proches distants, car long et ardu est le sentier de ceux qui s'engageaient alors vers la voie de la construction nationale émancipée de toute tutelle. L'Algérie fut la terre d'accueil d'hommes politiques brésiliens de gauche condamnés à l'exil par le putsch militaire de 1964, notamment de Miguel ARRAES, gouverneur de l'état de Pernambuco, et qui a créé les conditions pour les premières négociations collectives des ouvriers agricoles de la canne à sucre, descendants d'esclaves. Cette mise en scène de l'égalité en droit des descendants de maîtres et des descendants d'esclaves ne lui fut jamais pardonnée par les élites traditionnelles, motivation s'il en fut d'être emprisonné dans le palais où il exerçait son mandat. En septembre 1969, au moment où la torture était devenue monnaie courante pour tenter de neutraliser les opposants à la dictature militaire, c'est à Alger que s'est posé l'avion conduisant quinze prisonniers libérés grâce à la séquestration de l'ambassadeur américain à Rio de Janeiro. Pendant les années 60, quand la guerre froide battait son plein, la curiosité à propos

1. Je remercie les organisateurs du colloque, en particulier Slimane HACHI, directeur du CNRPAH, et Kamel CHACHOUA qui a donné forme au projet caressé de longue date.

de l'expérience algérienne était d'autant plus aiguë que les combats pour l'indépendance ne pouvaient être perçus comme le fait de militants «soumis aux ordres des Soviétiques», non plus que tributaires de l'hégémonie nord-américaine en progression rapide. Le livre célèbre de l'anthropologue nord-américain Eric WOLF — *Les guerres paysannes au XX<sup>e</sup> siècle* — étudiant six cas historiques paradigmatiques - Mexique (1910), Russie (1917), Chine (1947), Vietnam (1954), Algérie (1954), Cuba (1958) - est un bon révélateur de cet intérêt à comprendre des évolutions historiques qui ne semblaient pas réductibles à des modèles conçus pour expliquer le passage des empires aux nations, (dans l'espace européen, ou l'origine de nouvelles nations en Amérique du Nord (Etats-Unis d'Amérique, Canada). La décolonisation de sociétés moins urbanisées et industrialisées était certainement un processus difficilement assimilable à la simple reproduction des transformations historiques d'un des anciens « foyers de civilisation » ou, dans un registre désenchanté, d'une des grandes puissances en compétition pour l'hégémonie mondiale. Erigés en paradigmes, les modèles construits pour rendre raison des changements historiques des pays européens font souvent écran à la démonstration de la similitude des processus de construction nationale<sup>1 2</sup>.

Pierre BOURDIEU et Abdelmalek SAYAD furent d'abord et avant tout, pour toute une équipe de jeunes anthropologues du Musée national de Rio, des auteurs d'enquêtes et de monographies exemplaires, comme *Travail et travailleurs en Algérie* et *Le Déracinement*, permettant d'objectiver la véritable mutation des configurations sociales et des systèmes cognitifs imposées à des sociétés paysannes au nom du passage à «l'économie de marché». Ces livres démontrent une affirmation théorique lourde de conséquences sur les liens entre

1. Eric WOLF, 1974, *Les guerres paysannes au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Maspero (original américain 1969).

2. Gérard NOIRIEL a renouvelé cette problématique étudiant la différence entre les processus politiques et culturels à l'origine des premières nations européennes, notamment la France. Il spécifie qu'à côté de l'affirmation du corps politique constitué par l'ensemble des citoyens, désormais perçu comme le «peuple souverain», la construction nationale a supposé tout autant l'imposition de références culturelles communes susceptibles de distinguer une population déterminée (langue, littérature, musique, arts, fêtes emblématiques, etc.) La généralisation historique hâtive, attribuant à toutes les nations le même ordre des événements que celui de la France, est sévèrement critiquée: «L'universalisme est un particularisme qui s'ignore» (p. 17). En France, le romantisme a façonné le caractère singulier de l'ordre culturel, processus tardif qui avait précédé la construction de l'Etat moderne, dans d'autres pays européens, comme l'a démontré Anne-Marie THIESSE.

(voir Gérard NOIRIEL, *A quoi sert l'identité nationale*, Paris : Agone, 2007 ; *idem*, *Population, immigration et identité nationale (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle)*, Paris : Hachette, 1992 ; Anne-Marie THIESSE, *La création des identités nationales : Europe (X<sup>e</sup> ilf-XX<sup>e</sup> siècle)*, Paris : Seuil, 2001). Ces auteurs remarquent que l'évolution de la scène internationale, autant sous ses aspects politiques que culturels, est une dimension centrale de l'institution de tout Etat-nation.

changements culturels et changements sociaux. Le simple fait d'être objectivement soumis aux impératifs de l'économie de marché ne dote pas les anciens paysans de l'outillage mental capable de leur assurer des conduites adaptées à leur nouvelle condition. La lecture attentive de ces ouvrages permettait de se doter d'un ensemble de questions et d'instruments d'enquête pour essayer de comprendre les profonds bouleversements des plantations sucrières du Nordeste, après l'émergence d'un vigoureux mouvement social basé sur la naissance du syndicalisme des ouvriers agricoles, responsable de l'extension des droits du travail et de la protection sociale à la campagne<sup>1</sup>.

A cette avancée de couches paysannes démunies, les élites agraires traditionnelles ripostèrent par l'élimination de tous les avantages concédés aux familles d'ouvriers agricoles vivant à l'intérieur des grands domaines et employés dans les cultures d'exportation (canne à sucre, café, coton, cacao, etc.), en premier lieu l'habitation assortie de l'accès libre à l'eau, au bois pour cuisiner et à un petit jardin potager. Les mobilisations sociales étant réprimées après le coup d'Etat de 1964, ce sont les stratégies de reconversion de grands propriétaires qui ont été favorisées, imposant le départ massif des ouvriers agricoles vers les villes, complètement démunis de moyens matériels et cognitifs pour s'inscrire d'une façon réussie dans l'univers social urbain marqué par l'expansion du salariat. La monétarisation de toutes les interactions sociales était corrélative de la paupérisation absolue et relative du contingent des descendants d'esclaves. Encore plus pénible, le système de représentation fondé sur la réciprocité entre la protection des maîtres contre la fidélité des dépendants s'est effondré. Le monde moderne s'accompagnait d'une augmentation des chances pour les descendants des maîtres et d'une diminution des chances pour assurer la survie, pour les anciennes couches paysannes et d'ouvriers agricoles. Les inégalités de tout genre n'ont fait que s'accroître par la suite. Il n'est pas étonnant qu'au Brésil, comme dans un bon nombre de pays d'Amérique du Sud, la croissance économique, même accompagnée de la hausse des rendements agricoles et de la productivité, ne semble pas synonyme d'amélioration des conditions de vie de la majorité de la population ; la perception de ce double processus fut certainement à l'origine des débats sur le concept de « développement », introduisant d'autres dimensions que l'expansion du revenu par tête, ou même des postes de travail, pour évaluer la portée des évolutions économiques. La lecture des ouvrages sur l'espace algérien, à l'évidence,

1. Pour le lien entre les enquêtes sur le Nordeste et les ouvrages sur l'Algérie des années 60, voir A. Garcia Jr, 2003, «Le Déracinement brésilien», in : R.M. LAGRAVE et P. ENCREVE (org.), *Travailler avec Bourdieu*, Paris : Fayard.

ne fournissait pas le modèle prêt-à-porter des transformations en cours au Nordeste du Brésil, mais elle suggérait des questions théoriques à examiner empiriquement, des pistes de compréhension du processus de changement social, des techniques d'objectivation pour mener nos propres enquêtes et élaborer des modèles explicatifs permettant d'élargir l'horizon des enchaînements théoriques de départ.

Ces travaux d'enquêtes au Nordeste ont donné lieu à de nombreuses monographies, dont certaines furent discutées au Centre de Sociologie européenne dès 1976, donnant lieu à plusieurs publications, notamment dans *Actes de la recherche en sciences sociales*. L'intensification de la coopération scientifique entre le Musée national et le CSE dans les années 80 a permis les deux séjours de SAYAD au Brésil, en 1990 et en 1994. Ce sont les enseignements qu'il a faits à ces occasions, les incursions sur les terrains travaillés par différents chercheurs (au Nordeste, à Rio et à São Paulo), les articles et les entretiens publiés après son passage, qui feront l'objet de la suite de notre communication. Abdelmalek SAYAD est devenu à présent un auteur bien connu au Brésil : le livre *Uimmigration ou les paradoxes de l'altérité* a été publié par les éditions de l'université de São Paulo (USP), la plus importante du genre ; les articles «Une pauvreté exotique : l'immigration algérienne en France» et «Le retour: élément constitutif de la condition de l'immigré» ont été édités par la *Revista Brasileira de ciências sociais* de l'Association nationale des Programmes de Doctorat en Sciences sociales (ANPOCS) et par *Travessias*, revue de la Commission de la Pastorale du Migrant; *La double absence* doit faire l'objet d'une traduction prochaine. Il faut observer que d'après le travail statistique réalisé à propos des auteurs cités par les thèses de doctorat en sciences sociales entre 1990 et 1994<sup>1</sup>, Pierre BOURDIEU figure comme l'auteur le plus cité, devant même la triade classique Karl MARX, Max WEBER et Emile DURKHEIM. Or SAYAD est perçu comme un des plus proches collaborateurs de BOURDIEU, qui plus est traitant de deux sujets fondamentaux pour penser le Brésil : le déracinement des populations et la portée des migrations de long cours. Voici quelques chiffres permettent de donner une idée de l'ampleur des mutations au Brésil liées aux migrations : en 1940 seulement 30 pour cent de la population habitait en milieu urbain, contre 70 pour cent en 1980. La morphologie sociale s'est inversée au long de quatre décennies qui ont aussi vu le pays agricole devenir industrialisé et doté de moyens modernes de communication. Le déracinement massif, depuis le XVI<sup>e</sup>, sous arrière-fond d'esclavage, est sûrement le lot commun d'une partie considérable des Brésiliens. Qui pourrait s'étonner de l'écho profond

1. Cf. Manuel da CUNHA MELLO, 1999, *Quem explica o Brasil*, Juiz de Fora : Editora da UFJF.

de la problématique traitée dans le dernier chapitre du *Déracinement* : quelles seraient les conditions sociales, économiques et culturelles pour penser l'avenir collectif et l'orienter dans une direction précise ?' Est-il nécessaire de rappeler que les transformations actuelles du champ du pouvoir international, nommées un peu vite «mondialisation», ne peuvent que renforcer l'intérêt scientifique pour des travaux de Pierre BOURDIEU et d'Abdelmalek SAYAD depuis la phase algérienne ? Les analyses portant sur l'Algérie, menées au départ en commun et celles, postérieures, sur la France, faites en parallèle mais convergentes, ne sont-elles pas de formidables « descriptions denses » (*thick descriptions*) au sens employé par Clifford GEERTZ pour des monographies exemplaires ?

## II- SAYAD AU BRÉSIL

SAYAD a pu aller au Brésil grâce à des missions financées dans le cadre des accords de coopération scientifique entre la France et le Brésil, connus comme CAPES-COFECUB, qui ont permis des projets entre le Centre de Sociologie de l'Éducation et de la Culture (CSEC) dirigé par Monique de SAINT-MARTIN et Jean-Claude COMBESSIE et le PPGAS/MN (Programme de post-graduation en anthropologie sociale du Musée national). Il y est resté du 31 août au 12 octobre 1990 la première fois et de septembre à octobre 1994 la dernière fois. La particularité du moment historique n'est sans doute pas étrangère à l'expérience vécue du voyage, comme me l'ont rapportée plusieurs témoins en France et à Alger. Sur la plan international, la première guerre du Golfe venait d'avoir lieu et il a pu constater comment les Brésiliens ont été choqués par les images des bombardements et d'explosions de missiles, atteignant forcément des populations civiles. La barbarie allait de pair avec la sophistication scientifique et technologique ; il était difficile de s'identifier aux pilotes d'avion ou aux commandants militaires, mais l'interrogation sur le quotidien des populations atteintes taraudait les esprits... D'autre part, la chute du mur de Berlin en 1989 avait éveillé bien des espoirs sur l'évolution de la scène internationale et le discours médiatique sur la *globalisation* (version américaine) ou la mondialisation (version française), n'avait pas encore dévoilé les mille et une facettes de l'imposition des préceptes néo-libéraux, facilitée par une politique internationale du gouvernement états-unien qui n'a pas hésité à rompre les compromis en vigueur depuis la création de l'ONU. <sup>1</sup>

1. M.F. GARCIA-PARPET reprend les écrits de Pierre BOURDIEU allant des années 1950 à 1960 et essaye de démontrer que l'analyse focalisée sur l'économie vise aussi à discuter les conditions économiques et sociales de l'élaboration du projet politique concernant l'avenir de la nation algérienne. Cf. M.E GARCIA-PARPET, «Des outsiders dans l'économie de marché: Pierre BOURDIEU et les travaux sur l'Algérie», in : Gérard MAUGER (org.), *Rencontres avec Pierre BOURDIEU*, Paris : Croquant, 2005, p. 547-564.

Au Brésil aussi, les espoirs d'une redémocratisation de la vie nationale, tant sur le plan des droits civiques que sur le plan économique et social, assurant des conditions de vie dignes pour la plus grande partie de la population, vivant dans la misère et sans accès aux bénéfices de la très forte croissance économique entre 1940-1980, semblaient contrariés de toute part. Le premier président civil, élu après le dictât des militaires, est mort au moment même où il allait rentrer en fonction ; le vice-président avait constitué son capital de notoriété politique au service de l'élite militaire d'après 1964 et avait changé de camp au dernier moment. Le premier président entré en fonction après le départ des généraux - José SARNEY - n'est nullement issu d'une des nombreuses composantes du front d'opposition aux militaires, même pas des anciens libéraux. La constitution de 1988, même si elle assure la restauration des libertés civiques et incorpore des innovations institutionnelles qui portent la marque des grandes mobilisations populaires de la période 1978-1985, garde également l'empreinte du poids considérable des forces politiques traditionnelles, qui ont eu leur essor sous la présidence des généraux. Par-dessus tout, les premières élections générales au suffrage direct, pour la présidence de la République, ont consacré au deuxième tour un jeune politicien —Fernando COLLOR DE MELLO— originaire des oligarchies du Nordeste. Le front anti-LULA tenait aussi à la panique des couches aisées devant la montée des secteurs populaires ; un dirigeant industriel de São Paulo avait même menacé de départ massif des entrepreneurs si la victoire échouait à l'ancien syndicaliste.

Période de corruption sans précédent, le mandat présidentiel sera interrompu par un *impeachment* voté par le Congrès national, à la suite de mobilisations populaires de très grande ampleur. L'inflation s'était accélérée au long des années 80 et constituait l'autre obstacle à toute tentative de rendre transparente la gestion de l'Etat. L'implantation du plan de stabilisation monétaire en 1994 par F. H. CARDOSO, comme ministre des Finances du président intérim, lui a assuré la victoire contre LULA, ancien syndicaliste qui regroupait à nouveau des forces populaires et le front de gauche. Le deuxième voyage du couple SAYAD s'est passé au moment où le sociologue reconnu internationalement allait entrer en fonction, ayant fait des promesses d'assainir les finances de l'Etat, mettre fin définitivement à l'hyperinflation et de combattre l'extrême pauvreté pour faire sortir de l'urgence une nouvelle catégorie de citoyens pouvant doter de fondements solides la nouvelle République. Le monde intellectuel étant divisé, à l'époque comme aujourd'hui, entre les partisans de CARDOSO et ceux de

LULA, le deuxième voyage de SAYAD a été marqué par de longues conversations sur les évolutions possibles du champ politique brésilien et leur impact sur les dynamiques sociales.

SAYAD a été accueilli par une formation doctorale en anthropologie sociale implantée en 1968 dans ton musée d'histoire naturelle, le Museu nacional de Rio de Janeiro. Les cours et séminaires offerts par le PPGAS/MN sont destinés à des étudiants de master et de doctorat et font depuis le début un large usage de la littérature internationale en sciences sociales, notamment des publications en anglais, en français et en espagnol. L'anthropologie sociale semble avoir joué un rôle très important dans l'internationalisation des problématiques d'enquêtes, obligeant au décloisonnement des questions limitées par l'hégémonie sans contraste du nationalisme culturel des années 1930-1960. En effet l'importance d'un article ou d'une monographie en ethnologie n'est pas liée à la proximité géographique de l'objet traité par rapport aux sites étudiés par l'apprenti savant. Le point central est la pertinence scientifique des questionnements examinés et des outils d'enquête mis à la disposition de tout nouveau chercheur ; la proximité territoriale entre les groupes sociaux n'a qu'un intérêt secondaire. Ce programme de master (1968), suivi de l'implantation du doctorat (1977), a pu associer dès le départ les discussions théoriques au travail de terrain, grâce à l'appui de la Fondation Ford<sup>1</sup> et de la coopération scientifique nouée avec l'université de Harvard. Ainsi, à sa naissance déjà, les étudiants s'inscrivaient dans des projets de recherche, tournés vers études des groupes Jê du Brésil central (parenté, cosmologie) ou alors sur « le développement régional comparé » des régions Nord-Est ou Centre-Ouest et Amazonie. Concrètement étudiées dans ce cadre les transformations sociales à l'origine d'intenses migrations, aussi bien des campagnes vers les villes, que les déplacements impliquant des parcours très longs, comme ceux du Nordeste vers les métropoles du Sud-Est (Rio de Janeiro, São Paulo), ou bien des campagnes ou même des villes situées proches du littoral vers l'Amazonie et le Centre-Ouest.

Les anthropologues formés depuis la fin des années 60 au PPGAS/MN jouissaient d'un double privilège : ils ont eu accès aux études de troisième cycle à travers l'enseignement public et gratuit ; en outre les enquêtes de terrain constituant un complément indispensable de leur formation et étaient financées dans leur intégralité. Rien d'étonnant si le métier d'anthropologue a connu une expansion des effectifs

1. Pour une version plus détaillée des débuts du PPGAS du Museu Nacional, voir A. GARCIA, «Droit, politique et espace agraire», Introduction, *Etudes Rsiiales*<sup>^</sup> n° 131-132, juillet-décembre 1993, p. 9-18.

jamais atteinte précédemment. En 1990, le PPGAS/MN jouissait de la réputation d'être le pôle central du renouveau de l'anthropologie au Brésil et d'un des centres d'enseignement et de recherche responsables d'un nouveau souffle des sciences sociales.

Les enseignements proposés par SAYAD en 1990 portaient i sur trois axes majeurs, repris en gros en 1994. D'abord furent j examinées «les conditions sociales de l'émigration de la Kabylie j vers la France»; ensuite furent étudiés «les bouleversements liés à j la guerre d'indépendance» (SAYAD refusait l'appellation «guerre j d'Algérie»); pour finir par analyser «les trois âges de l'immigration j algérienne en France», détaillant en finesse les rapports entre les j différentes générations et les configurations multiples de la nouvelle i société issue de l'immigration. Par conséquent l'étude minutieuse du ; parcours complet des migrants, depuis la situation de départ jusqu'à j la situation d'arrivée, se prolongeant sur les dilemmes vécus par les nouvelles générations, démontrait clairement que si les individus qui j se déplacent sont les mêmes, les attentes et les images auxquelles ils sont confrontés divergent complètement. L'émigré pour les uns n'existe pas pour ceux qui l'accueillent, ils ne reconnaissent que sa transfiguration, l'immigré. L'immigré pour les autres est classé d'après les problèmes de la société d'accueil (santé, scolarité, habitat, sexualité, etc.) qui parfois ne font même pas de sens pour le groupe de départ, i L'émigré ne se réduit jamais à l'immigré, ni vice-versa ; cette opposition i entre deux univers sociaux, entre deux systèmes de représentations, se manifeste aux yeux de tous dans les pratiques les plus courantes, mais traverse également le monde subjectif de tout migrant. La sociologie exigeante d'Abdelmalek SAYAD ne pourrait jamais tenir dans un cadre strictement interactionniste : ce qui se passe au point de départ continue à exister socialement après le départ de l'absent; les exigences du point d'arrivée ont des origines bien antérieures aux flux migratoires. L'immigré est toujours confronté à un univers symbolique qui ne l'habite pas, puisqu'il fut socialisé au départ pour un autre univers social. Il découvre à ses propres dépens, à ses frais et dans la souffrance, qu'il ne possède pas des pans entiers de l'univers symbolique nécessaires à une inscription réussie dans la société d'accueil (comme la langue, les habitudes alimentaires et vestimentaires, etc.) Un investissement spécifique et nouveau est nécessaire à cet effet, souvent doublé d'un effort pour euphémiser, voire éliminer, toutes les conduites qui signifient autant des stigmates dans les sociétés d'accueil ' (l'accent, les habitudes corporelles, les goûts sportifs, etc.) L'analyse sociologique d'Abdelmalek SAYAD, toujours empiriquement fondée

et illustrée avec une extrême sensibilité, nous apprenait, à nous du Museu Nacional, ce que mobilité veut dire. Pour un immigré, rien ne va plus de soi, rien n'est évident, toutes les certitudes ancestrales sont remises en question. De là son argument très convaincant que les migrations, bien étudiées, sont des formidables révélateurs du monde social et du système de représentations qui lui sert de soutien. La misère humaine du déracinement, écoutée attentivement, devenait une leçon hors pair de la variation presque infinie du monde social et des sens qu'on lui attribue. Pour être content de son propre arbitraire, pour être ethnocentrique comme disent les anthropologues, il faut oublier de se poser les questions auxquelles tout immigré est confronté.

En plus de toutes ces considérations proprement théoriques, les enseignants-chercheurs et les doctorants ont pu apprécier la reconstruction d'un processus long de transformations historiques, portant sur la colonisation et sur la décolonisation de l'Algérie, qui ne pouvait avancer qu'en explicitant en même temps la réflexion sur les conditions de connaissance de ce processus. L'explicitation des circonstances historiques de ce voyage aidera peut-être à comprendre que la fascination du public pour ses séminaires n'est pas une raison suffisante pour expliquer pourquoi SAYAD s'est impliqué complètement dans cet exercice. Heureusement l'enregistrement de ses interventions dans des cassettes — qui attendent toujours d'être transcrites — permet de constater la part faite aux souvenirs et à l'effort d'objectiver des situations historiques vécues et étriquées. Plus d'une fois, SAYAD a répété que ce qu'il avait dit au Brésil à cette occasion ne serait dit ni en France ni en Algérie. Comme si le Brésil lui avait fourni l'occasion d'être proche et distant de l'Algérie et de la France, permettant à l'émigré et à l'immigré de tenter d'explicitier, à l'aide des modèles et des outils de pensée qu'il avait contribué à mettre sur pied, les fondements sociaux des choix qu'il a été amené à faire pour orienter son propre itinéraire.

D'une façon très concise, cet itinéraire a fait l'objet d'une publication dans la revue *Mana*, éditée au Museu Nacional, organisée par Federico Neiburg ; j'ai eu l'occasion d'y revenir, d'une façon encore plus sommaire, dans le texte introductif au sien pour la revue *Travessias*. Mais je ne désespère pas de trouver les moyens d'exploiter et d'éditer ce matériel, qui met en relation les résultats des enquêtes auxquelles SAYAD a participé ou qu'il a menées et la réflexion sur son rapport à l'objet examiné. Surtout qu'on peut constater comment la description ethnographique des situations sociales étudiées déclenchaient des souvenirs et réflexions permettant de rendre raison de la perspective adoptée pour la construire,

de préciser son caractère arbitraire et de la comparer avec d'autres récits contemporains. Cette révision de situations vécues dans l'urgence n'avait rien à voir avec la complaisance narcissique qu'on appelle souvent « mémoires » ; elle obligeait à visiter les contraintes sociales de l'univers de départ, comme celles de l'univers d'arrivée, même si elles ne furent pas saisies en tant que telles au moment de leur expérience subjective, et à assumer que l'analyse est toujours un troisième mouvement, qui peut se faire d'une façon approfondie quand on n'est plus « immergé » dans l'univers social qu'on objective : par exemple, devant un autre pays de « déracinés » comme le Brésil, même si les migrations ne mettaient pas en jeu et en question de frontières nationales. C'est que les migrations n'étaient pas seulement très longues ; elles forçaient aussi à confronter des univers sociaux bien différents, des catégories d'entendement opposées sur bien des aspects cruciaux pour l'existence quotidienne, même si la langue était la même partout, renforçant parfois la perception d'une fausse homogénéité de la culture nationale. Bref, la mobilité impliquait souvent une métamorphose sociale. Le migrant est un signe d'un monde en recomposition ; l'écoute de la parole du migrant est une source précieuse pour éclairer les contours des situations traversées et pour décrypter les conflits sociaux et les batailles sur le sens des objets perçus. Rien de plus éloigné de la posture sociologique exhibée , par SAYAD que la prétention de disposer de quelque chose comme un modèle prêt-à-porter du changement social, fut-il restreint au « Tiers Monde » ou aux «pays sous-développés». De là sa formidable disposition de compléter ses enseignements par la discussion des enquêtes en cours moyennant des allées sur le terrain en commun. Il a tenu à participer à des enquêtes sur les coupeurs de canne au Nordeste (coordonnées par Moacir PALMEIRA) et à visiter le foyer des mobilisations ouvrières des métallurgistes dans l'ABC (où LULA a débuté son militantisme) en 1990. Lors du deuxième voyage, les terrains se sont concentrés sur les quartiers périphériques et très pauvres de Rio de Janeiro (Nova Iguaçu) et sur la montée dans les bidonvilles (Rocinha/Morro Santa Marta). Chaque enquête de terrain a été précédée de discussions sur les acquis de la bibliographie disponible à leur propos et des séances ultérieures ont permis de préciser les points aveugles et de nouveaux objets d'enquête. Ses missions ont ainsi permis l'évolution des problématiques étudiées jusque-là au Museu Nacional. III-

### **III- LA CONSTITUTION DE NOUVEAUX OBJETS DE RECHERCHE**

Des séjours prolongés au Brésil ont permis à SAYAD de mesurer l'ampleur considérable des migrations au Brésil et que la vie quotidienne

en portait les traces d'une façon encore plus notoire qu'en France. Certes le Brésil a connu depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, notamment après 1870, une entrée d'immigrés d'origine européenne d'abord, suivie par des contingents japonais ou provenant du Moyen-Orient ou encore de l'Europe centrale. Cet appel à l'immigration fut d'autant plus important que les débats à propos de l'abolition de l'esclavage s'intensifiaient, que les pressions des grandes puissances européennes augmentaient et que les anciennes élites agraires ou d'exploitants de gisements d'or et des diamants voulaient se doter d'une nouvelle source de main-d'œuvre bon marché et promouvoir «le blanchiment de la race». Toutefois, cette nouvelle composante de la population brésilienne a représenté une part croissante du total jusqu'aux années 1920, chutant depuis les années 1930 à des pourcentages résiduels de la dynamique d'ensemble<sup>1</sup>.

A partir des années de 1930-1940 un nouveau mouvement migratoire se déclenchait, lié à l'essor du marché du travail industriel et à la modernisation des services, procurés par l'expansion et la centralisation de l'Etat fédéral au Brésil, notamment dans les domaines de la santé, de l'éducation et du marché culturel<sup>1 2</sup>. C'est ainsi que la morphologie sociale s'est trouvée inversée en moins de quatre décennies, comme nous avons déjà mentionné plus haut ; ce même mouvement a atteint toutes les régions du pays et a transformé la répartition de la population dans le territoire national, éliminant les déserts démographiques précédents, comme l'Amazonie. C'est surtout le dernier mouvement migratoire, lié aux bouleversements de la société brésilienne dans la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle, qui a retenu l'attention d'Abdelmalek SAYAD. Si le mouvement migratoire avait de telles proportions, il provoquait forcément aux points d'arrivée la coexistence d'individus issus de configurations sociales très diversifiées : comment alors des migrants | originaires d'horizons de départ si différents se reconstruisaient-ils des modes de sociabilité et des catégories de perception du monde social ? u

Ainsi, en 1994, ses observations et questions sur les quartiers périphériques et les bidonvilles de Rio de Janeiro montraient qu'ils constituaient de vrais laboratoires de reconstruction du monde social.

A. Sayad partait de questions très simples: si les bidonvilles et les quartiers périphériques connaissaient la plus forte proportion de

1. Pour les données démographiques complètes, voir les *Cahiers du Brésil contemporain*, n°40, 2000, consacré aux séries statistiques du XX<sup>e</sup> siècle, intitulé «Brésil, le siècle des grandes transformations».

2. A propos de l'expansion du marché culturel au début du XX<sup>e</sup> siècle, voir Sergio MICELI, *Intellectuels et pouvoir au Brésil*, 1981, Paris : MSH, et Vassili RIVRON, *Enracinement de la littérature et anoblissement de la musique populaire*, Paris, 2005, thèse de doctorat (3 vol.)

familles de migrants démunis, qu'est-ce qui permet à chaque nouvel arrivant de s'autoriser à s'installer sur une parcelle bien précise et quelles sont les réactions de ses voisins ? Comment des familles juxtaposées par des circonstances diverses et variées, forcées à coexister et à affronter des défis dépassant largement l'échelle domestique, comme l'approvisionnement d'eau, le destin des déchets, les voies de transport, les sources d'énergie, etc., pouvaient créer des liens de solidarité et fonder le sentiment d'appartenance à quelque chose de commun, comme la résidence dans une localité dotée d'un nom particulier ? Si, à l'évidence, ce n'est pas l'Etat qui contrôle l'expansion de l'habitat des couches les plus défavorisées, à la campagne, en ville, quels agents collectifs ou regroupements effectifs opèrent pour réguler chacune des questions urgentes référées ci-dessus (églises, clientèles politiques, bandes de trafiquants, affinités familiales ou géographiques, etc.) ?

Pour SAYAD comme pour Pierre BOURDIEU, tout collectif, voire toute collectivité, n'existe que par des individus en chair et en os qui reconnaissent son existence ; partager le même sort est une condition nécessaire mais pas suffisante pour faire exister un groupe. Une juxtaposition d'individus et de familles, démunis au niveau matériel et culturel, ne se transforme en collectivité ou en « communauté » que par un travail fait explicitement avec cette finalité. Les églises catholiques ou protestantes, se proposant à « défendre la communauté », étaient en effet en train de la constituer. Et ce travail n'affrontait pas seulement la concurrence religieuse, mais aussi celle de tous les autres agents sociaux ayant un intérêt précis à rendre l'ensemble des individus des clients potentiels de leurs services (comme les hommes politiques, les syndicalistes, les professionnels universitaires — avocats, médecins, artistes, etc.) L'étude sociologique de la multiplicité des actions collectives pour doter l'habitat des migrants installés depuis peu de conditions de vie associées à l'urbanité (demande de voiries, d'eau et égouts, de ramassage d'ordures, de système de transport, d'écoles, de postes de santé, etc.) devenait ainsi un objet incontournable pour comprendre la genèse et les modalités d'existence du sentiment de localité et de voisinage. SAYAD s'est évertué à objectiver la liste des questions à examiner pour rendre raison de l'existence de « patrimoines communs » ou de services collectifs en l'absence de l'action de l'Etat. L'entrée des populations démunies dans l'ordre étatique, supposant le respect des standards minima de conditions de vie (droit à la scolarité des enfants, à la protection contre les épidémies, etc.), constituait ainsi un objet sociologique de premier ordre ; l'extension de la citoyenneté à l'ensemble de la population,

enjeu s'il en fut du débat sur la démocratisation du Brésil à la fin du régime militaire (années 1980), signifiait examiner l'incorporation à l'urbanisme de contingents nouvellement dotés de ressources sociales et intellectuelles, abandonnant une existence soumise aux aléas de la survie dans l'urgence pour participer aux délibérations de la cité à propos de l'avenir collectif<sup>1</sup>.

Il est vrai que SAYAD a pu faire usage, en 1994, de sa monographie, rédigée avec la collaboration d'Eliane DUPUY, sur *Un Nanterre algérien, terre de bidonville*, particulièrement du questionnement sur le rapport [ nostalgique au passé de souffrances, perçu ultérieurement comme i marqué par une forte solidarité et par un sentiment de partage d'un | destin difficile. Un de ses commentaires devant un ancien bidonville | soumis à deux modalités d'urbanisation — reconstruction des maisons assortie de la reconstruction du cadre de vie ; construction d'immeubles du genre HLM pour relogement des résidents — a beaucoup frappé les esprits : il affirma détester les immeubles du genre HLM en contraste avec l'urbanisation lente et progressive du bidonville. Dans le premier cas — expliqua-t-il — des personnes qui n'ont jamais été socialisées d'après les styles de vie imposés par les nouveaux logements (salles de bains, ascenseurs, etc.) sont confrontées à des outils dont ils maîtrisent mal l'usage ; toute maladresse entraînant la dégradation du logement fonctionne comme un rappel supplémentaire qu'ils vivent dans un monde qui n'est pas le leur. Des frustrations peuvent causer des dégradations supplémentaires, augmentant les signes qu'elles ne sont pas faites pour ces symboles du confort. A l'inverse de cette spirale destructive et autodestructive, la construction progressive des symboles de l'urbanité — une place, une fontaine, un temple religieux — peut fonctionner comme une attestation d'acquis nouveaux, permettant de se les approprier subjectivement à la mesure que le patrimoine commun prend forme. La reconstruction de soi se produit dans ce cas dans un rythme qui fait écho à la construction des cadres de la vie collective. Les modes d'appropriation des symboles de la modernité sont bien différents dans les deux situations ; ils mettent en jeu des conditions de travail sur soi qui somment les individus de s'adapter dans l'urgence ou bien le laissent libre de ses mouvements. L'enracinement » des déracinés, un objet sociologique examiné au long du parcours de | savant d'Abdelmalek Sayad, exige qu'on examine la reconstruction du \ cadre objectif de la vie sociale — bâtiments, institutions, lois, appareil ^ judiciaire — mais également la reconstruction des mondes subjectifs

1. Tout ce raisonnement s'appliquait aussi aux populations vivant en milieu rural. L'enquête sur les « assentamentos rurais », à Rio de Janeiro et à São Paulo menée par le CRBC avec plusieurs partenaires brésiliens (CPDA/UFRRJ et FEAGRI-SP) s'est aussi inspirée de ces questionnements.

des nouveaux entrants. S'ils ne sont pas soustraits à la sensation d'être soumis à toutes les urgences, ils peuvent difficilement restructurer leur monde intérieur.

SAYAD a encore attiré l'attention sur la présence constante d'éléments dotés de ressources sociales et intellectuelles — militants politiques, prêtres, travailleurs sociaux, étudiants, etc. — et qui, souvent, n'étaient que des médiateurs et des guides collaborant à l'implantation des mouvements associatifs susceptibles d'améliorer le cadre de vie. La sociologie de ces bénévoles permet de comprendre les ressources dont ils disposent effectivement, mais aussi le lien entre l'offre de leurs services et les modalités de concurrence au sein des espaces professionnels dont ils sont issus où ils figurent comme prétendants. Souvent le bénévolat n'est qu'un investissement apparemment gratuit pour stabiliser des conditions de professionnalisation ultérieure<sup>1</sup>. Cette mise en perspective sociologique du travail d'extension de l'urbanité permet d'affronter la complexité de la constitution de nouvelles collectivités ; processus en tout cas infiniment moins simple que la «prise de conscience» des conditions objectives d'existence prônées par le langage enchanté de différentes sortes de discours prophétiques devant le besoin de se donner des bonnes raisons d'accepter l'ascétisme provisoire imposé par le bénévolat ou le militantisme. La visite des postes de santé maintenus par les ONGs, des écoles privées et des crèches créées par des mouvements associatifs, des bibliothèques, groupes de théâtre et cercles musicaux, a permis de nourrir ce point de vue. La discussion en profondeur des origines sociales, politiques et intellectuelles du nationalisme algérien autorisait SAYAD à inviter à regarder sans complaisance toutes les formes de militantisme intellectuel, comme le renforcement du sentiment de localité ou de régionalisme, y décelant toutes les stratégies déniées de réserve de marché. Devant une bibliothèque constituée seulement par des dons et entretenue par le travail bénévole, il demanda discrètement aux doctorants du Musée national : « Regardez bien les livres qui sont sur les étagères ; dites-moi après si ce sont les mêmes qui figurent dans les histoires de la littérature brésilienne et dans les concours scolaires. Y a-t-il des livres classiques qui vous semblent absents ? Y a-t-il des biais systématiques dans la présence de livres introuvables ailleurs ? » Tout ghetto de pratiques culturelles introuvables ailleurs ne ferait que redoubler la marginalité des résidents de la périphérie.

1. Pour une analyse très intéressante des conditions d'existence des ONGs et de l'investissement des bénévoles à l'origine d'innovations sociales, voir Albert O. HIRSCHMAN, *Getting Ahead Collectively ; Grassroots Experiences in Latin America*, New York : Pergamon Press, 1984.

Une variante du même sujet, ouvrant des pistes précieuses pour les nouvelles enquêtes sur l'univers culturel du Brésil, était l'association entre le retour des immigrés, après l'immersion dans la concurrence acharnée d'un grand centre culturel, et l'invention de projets politiques et intellectuels. L'enquête menée actuellement par le CRBC sur la «circulation internationale des universitaires et la recomposition de l'univers culturel au Brésil» plonge ses racines dans bien de conversations de cette époque, notamment à propos de tout ce qu'un investissement nationaliste devait à ces investissements cosmopolites précédents, non sanctionnés par des résultats conformes aux attentes<sup>1</sup>. Dans le même sens, SAYAD attirait l'attention sur l'œuvre de patrimonialisation de pratiques ou d'objets qui deviennent des symboles d'une «culture» définie par sa territorialité, culture locale, régionale, ethnique, nationale, voire le folklore, souvent le fait d'anciens émigrés qui ont ressenti le manque, dans la société d'accueil, de toutes ces pratiques qu'ils se proposent de fixer comme attributs d'un groupe social précis et de lutter pour leur valorisation (comme les plats ou la musique et les danses). Restituer l'espace international de la concurrence est aussi important que de comprendre les fondements sociaux du déni de la concurrence, car le projet n'est souvent présenté que sous la forme de la promotion d'une population condamnée, jusque-là, à la stigmatisation. SAYAD a stimulé encore, sans résultats probants jusqu'à présent, l'analyse sociologique des supporteurs des clubs de football, certainement au principe de bien d'oppositions refoulées de l'espace social en transformation rapide.

*Last but not least*, les deux séjours s'inscrivaient dans le combat constant contre la place inférieure qu'occupait l'immigration dans la hiérarchie sociale des objets de recherche. Les migrations tendent à connaître une place homologue, parmi les sujets dignes de mériter des études sociologiques, au mépris accordé aux migrants dans les sociétés d'accueil. Dans les mains et les paroles d'Abdelmalek SAYAD de thème mineur, traité par ceux qui s'adonnent à des «problèmes sociaux», les migrations devenaient un sujet porteur éclairant de façon privilégiée les enjeux de la construction des Etats nationaux et les disputes pour l'hégémonie dans l'espace international. Y a-t-il une caractérisation plus précise de l'actualité, depuis 1990, que l'intensité accrue de la circulation des capitaux financiers, suivie dans une moindre proportion par la circulation des savants, des intellectuels et des artistes, contrastant avec toutes les barrières imposées aux migrants démunis ? Le cosmopolitisme affiché

1. Cf. Letdicia CANEDO et Afrânio Garcia Jr., «Les boursiers brésiliens et l'accès aux formations d'excellence internationale», in : *Cahiers du Brésil contemporain*, n° 56/57 59/60, 2004-2005, p. 21-48.

n'a-t-il pas été renforcé dans son rang de symbole distinctif des « bien dotés », des désirés opposés aux indésirables<sup>1</sup> ? De la limitation croissante à la libre circulation des individus, SAYAD faisait un sujet de réflexion sur les limites de l'Etat-nation à incorporer de nouvelles couches sociales dans l'espace public ; l'Etat moderne, l'objet noble des sciences sociales, qui n'est surpassé à présent que par « l'économie de marché », trouve dans le mode de traitement du passage et de l'installation des migrants sur le territoire national un révélateur des conflits qui le traversent. Abdelmalek SAYAD a revalorisé les migrants en pratique — grâce à une écoute d'une sensibilité rare — et en théorie.

#### IV- L'INTERNATIONALISME SCIENTIFIQUE ET LA PROGRESSION DE L'UNIVERSEL

Encore plus improbable que leurs parcours de miraculés, la survenue d'une amitié solide et de liens de collaboration entre Pierre BOURDIEU et Abdelmalek SAYAD constituent une démonstration supplémentaire du caractère non déterministe de leur analyse sociologique. Objectiver les relations où tout sociologue est pris est un moyen d'explicitier les marges de liberté pour tout individu, à condition de ne pas sombrer dans la complaisance envers les proches, ni dans la soumission aux prétendants de tout poil à la puissance politique ou intellectuelle. Ce sujet sera certainement traité avec plus d'acuité et de pertinence par les autres intervenants à ce colloque. La dédicace de Pierre BOURDIEU dans *Esquisse d'une théorie de la pratique*, ou l'« Avant-propos » du *Sens Pratique*, témoignent de comment ce lien d'amitié et de partenariat dans les enquêtes fut fondamental pour ouvrir de nouvelles perspectives à la pensée sociologique, à l'exemple de l'incorporation des acquis du structuralisme et son dépassement proposés par les ouvrages cités.

La collaboration entre Pierre BOURDIEU et Abdelmalek SAYAD remet en cause également les lignes de partage entre l'ethnologie, qui serait vouée à l'étude des sociétés « exotiques » par Européens et Etats-Uniens, et la sociologie, cantonnée à l'étude de la société où le savant est né et a été socialisé. Collaboration initiée sur le sol algérien, elle s'approfondira en France à partir des années 60, inversant le sens des situations de familiarité avec la société et la culture mais permettant d'aiguiser le regard procuré par des questionnements originels (l'analyse en termes de champ du pouvoir est caractéristique de cette deuxième phase) et cumulant des instruments d'enquêtes

1. Anne-Catherine WAGNER étudie la recomposition des classes sociales en rapport avec les différentes modalités d'accès à l'international. Cf. A.-C. WAGNER, *Les classes sociales dans la mondialisation*, Paris : La Découverte, 2007.

plus puissants. Si Pierre BOURDIEU a convié Abdelmalek SAYAD à participer à l'enquête sur son village natal au Béarn, reprise dans le *Bal des célibataires*, c'est qu'il croyait que le regard sociologique serait plus aigu s'il pouvait compter sur la vision non complice de celui qui est issu d'un autre univers social, comme la Kabylie. La problématique et les méthodes forgées en Algérie pouvaient ainsi être soumises à l'épreuve de leur universalité, BOURDIEU mettant à distance une situation qui lui était familière, donnant l'occasion à SAYAD de se familiariser avec une situation pour lui « exotique ».

L'intégration de SAYAD au Centre de Sociologie européenne (CSE) lui a permis d'examiner les dilemmes de l'émigré algérien face à la société française, dont les transformations étaient examinées à la loupe par le reste de l'équipe, comme en témoigne la collection *\$ Actes de la recherche en sciences sociales*. La simple présence de SAYAD dans le CSE matérialise le pari de la pratique des sciences sociales non limitée aux frontières imposées politiquement. Toutes les limites deviennent susceptibles d'être interrogées, des barrières linguistiques aux modalités d'appartenance nationale, des frontières disciplinaires aux affinités politiques. La réflexion sur les liens entre le chercheur et l'objet qu'il se donne fait nécessairement partie de la construction de l'objet de la recherche sociologique. L'universalisation des connaissances et des théories acquises grâce à l'étude de l'Algérie en pleine mutation et de la France post-coloniale n'a pas été proposée comme un postulat ; elle est plutôt le fruit d'un travail spécifique visant à construire progressivement un cadre de références plus général, permettant de rendre raison des configurations sociales observées et cumulant les réflexions sur la pertinence des modèles explicatifs précédents. La différence irréductible des deux trajectoires sociales et itinéraires intellectuels n'a jamais empêché le dialogue ; elle a même été le moteur de l'universalisation des modèles explicatifs, même si toute connaissance scientifique est perçue comme provisoire. <sup>1</sup>

1. Le livre cité de l'anthropologue Eric WOLF ne fait pas référence aux principaux ouvrages publiés jusqu'en 1964 par Pierre BOURDIEU. Pourtant il retient d'un de ces premiers articles le passage suivant, assez intéressant comme témoignage de l'importance de la sociologie du pays d'origine des migrants pour mieux cerner les conflits dans la société d'accueil :

« Bourdieu remarque aussi que pour les Algériens, l'adhésion aux formes traditionnelles en vint à remplir « essentiellement une fonction symbolique ; elle joua le rôle, objectivement, d'un langage de refus » ; et il donne pour exemple le port du voile, coutume traditionnelle tout particulièrement critiquée par les Français : le voile porté par les femmes musulmanes » [...] est avant tout une défense de l'intimité et une protection contre l'intrusion. Et, confusément, les Européens l'ont toujours perçu comme tel. Par le port du voile, la femme algérienne crée une situation de non-réciprocité ; comme un joueur déloyal, elle voit sans être vue, sans se donner à voir. Et c'est toute la société dominée qui, par le voile, refuse la réciprocité, qui voit, qui regarde, qui pénètre, sans se laisser voir, regarder, pénétrer. (Pierre BOURDIEU, «Guerre et mutation sociale en Algérie» in : *Etudes méditerranéennes*> n°7,1960, p. 27) », cf. Eric WOLF, *op. cit.*, p. 235-236.

Les deux séjours du couple SAYAD au Brésil démontrent comment la réflexion sur les acquis des recherches précédentes peut être combinée avec la constitution de nouveaux objets de recherche, par la pratique d'un dialogue qui revient sur ses propres présupposés pour mieux écouter la pensée et les interrogations des auditeurs. L'universalisation des problématiques et des instruments d'enquête s'inscrit dans la pratique de l'internationalisme scientifique, qui commence par s'interroger sur les sources et les fondements de la libre circulation des idées et des penseurs, pour mieux soumettre à l'épreuve de ses observations et de l'écoute attentive les modèles de compréhension fabriqués pour comprendre des expériences humaines tout à fait différentes en apparence. Un migrant assumé sait pertinemment que tout obstacle à la communication et à la compréhension immédiates exige un travail sur soi, dont la contrepartie est l'élargissement de ses propres horizons et la construction de liens de proximité avec des personnes qui portent la trace de la différence d'origine géographique ou sociale. Le migrant paye de sa personne le rêve d'entamer un dialogue qui l'amène au-delà de ses propres limites ; avec Abdelmalek SAYAD on apprend que les voyages heureux existent.

# Première partie

*ZSém /grvr tion*



## UN LIGNAGE MINÉ

### UN SIÈCLE D'ÉMIGRATION DE TOUNEF (KABYLIE) À SAINT-ETIENNE (1902-2009)

*A<sup>^</sup>edine KINZI*

«Ainsi intimement pénétrée par l'émigration, il n'est pas étonnant que toute la vie du village soit, en définitive, étroitement dépendante de la vie des émigrés ; c'est toute la communauté locale qui vit comme « suspendue » à son émigration qu'elle appelle « la France » ; elle est constamment aux aguets et à l'écoute de cette partie d'elle-même qui est séparée d'elle ; elle a charge d'amplifier à sa manière les échos qui lui en parviennent ; elle en adopte les rythmes imposés par les nouvelles -lettres et mandats- qui lui en parviennent ainsi que par les retours qui ont lieu à dates périodiques. »

Abdelmalek Sayad : El Ghourba

Dans le texte qui suit nous allons tenter de comprendre une logique historique d'une émigration familiale de la région des At Yemmel vers la ville de Saint-Etienne, entre le village de Tounef et la ville de Saint-Etienne plus exactement. Cela nous conduit, d'abord, à faire l'histoire sociale de cette émigration/immigration ensuite, à exposer la nature des liens et des rapports qu'entretiennent les émigrés entre ici et là-bas. Enfin, comprendre le sens de cette double vie que mène le lignage des At Zayed qui est, de loin, le plus gros débiteur d'hommes candidats à l'émigration vers Saint-Etienne depuis près d'un siècle.

#### Les At Zayed : Un lignage miné

Du point de vue de l'organisation sociale, le lignage (*adrum*) des At Zayed est, dans toute la tribu des At Yemmel, le lignage le plus important et le plus ancien des lignages qui structurent le village de Tounef. Il se subdivise en trois fractions ou lignées principales : At Hamou, At Aissa et At Sliman (actuellement Iâdjiwen)\*<sup>1</sup>. Chacune

\* Université de Tizi-Ouzou, *Algérie*.

1. L'appellation (presque récente) donnée à cette lignée des At Zayed, habitant aujourd'hui Ahrik, renvoie, en effet, au nom de famille de la femme de Sliman, Fatima Uâjiw qui est originaire du village Amsiouen. Celle-ci, comme toutes les femmes du village (et même de quelques régions de Kabylie), est appelée par le nom de sa famille (comme dans le cas de cette femme « taâjjiwt » : d'où l'appellation iâjjiwen qui renvoie justement aux descendants de taâjjiwit qui était, donc, l'arrière-grand-mère.

de ces fractions se réclame de son fondateur, tels que Hamou pour At Hamou, Aissa pour At Aissa et Sliman pour At Sliman. Ces trois personnages auraient été frères et fils d'Ahmed. Par ailleurs, le lignage des At Zayed a toujours son poids dans les décisions collectives dans la vie publique du village, dans le cadre de l'assemblée villageoise, la *tajmâat*. Plusieurs membres de ce lignage ont été « élus », par le passé, comme « chef du village » et se sont succédé à la tête de l'assemblée durant tout le xx<sup>e</sup> siècle. Nous citons de mémoire l'exemple d'hommes comme : *Dda Mokrane* dans les années quarante, *Baba Taher* dans les années cinquante et au début des années soixante, *Y-hadjAli* depuis les années soixante jusqu'à la fin des années quatre-vingt, *Kachid* quelques années durant la décennie quatre-vingt-dix. Enfin, *Lhadj Mustapha* a dû succéder à ce dernier depuis le milieu des années quatre-vingt-dix jusqu'à 2005. En dépit de cette élection et de la légitimité symbolique qu'elle peut supposer et suggérer, le paradoxe du lignage des At Zayed demeure entier : En effet, comment se fait-il que le lignage le plus ancien, le plus important et le plus puissant reste foncièrement le plus démuné et de surcroît, le plus migrant ? Les At Zayed sont en effet les plus pauvres en terre du village de Tounef. Il faut savoir qu'un lignage sans terre en Kabylie est un lignage « maudit ». On ne peut aujourd'hui comprendre leur présence là-bas à Saint-Etienne et leur absence ici à Tounef sans cette « malédiction » originelle. Mais avant de devenir un lignage « expatrié » celui-ci a fait l'apprentissage de l'émigration sur place à la mine de Timezrit. C'est elle qui a inventé Saint-Etienne aux hommes de Tounef et surtout aux At Zayed<sup>1 2</sup>.

Le mouvement migratoire du village de Tounef en général, et du lignage des At Zayed en particulier, a dû remonter au début du siècle, à la période de la première guerre mondiale notamment<sup>3</sup>. Au moment où certains des hommes de ce même lignage étaient embauchés à la mine de Timezrit, d'autres, en revanche, se sont rendus sur les fermes

1. C'est ce que nous avons pu montrer dans notre étude de magister à propos des familles influentes dans l'assemblée villageoise, *tajmâat*, dans le village El Kelâa des At Yemmel : Azzedine Kinzi, *tajmâat du village El Kelâa des At Yemmel : études des structures et des fonctions*, Université de Tizi-Ouzou, 1998, pp235-291.

2. Cf. Azzedine Kinzi, « La mine de Timezrit : histoire sociale des hommes chez les At Yemmel en Kabylie : 1902-1976 », à paraître.

3. L'histoire de l'émigradon dans les villages de Kabylie vers la France peut remonter loin dans le temps, *Le* avant la première guerre mondiale. A ce propos voir Karima Direche-Slimani, *Histoire de l'émigration kabyle au xY siècle : réalités culturelles et politique et réappropriations identitaires*, Paris : L'Harmattan, 1997. Par ailleurs, le rapport de 1914 de la commission chargée d'étudier les conditions du travail des indigènes algériens dans la métropole atteste la présence d'une forte émigration kabyle dans les grandes villes françaises telles que Paris et Marseille : *Ees Kabyles en France (1914)*, Rapport de la commission chargée d'étudier les conditions du travail des indigènes algériens dans la métropole, Tizi-Ouzou : éditions Guraya, 2001, 54p.

de la Mitidja (dans l'algérois), d'Annaba et de Skikda (dans la région de l'est de l'Algérie). La première génération d'émigrés de ce lignage a commencé au début du siècle. La mémoire locale en a gardé le souvenir et les noms comme celui d'Aïssa, Mokrane, Chaâbane, Akli, Mohend Sghir, etc. A la veille de leurs départs, ils sont déjà jeunes pères d'un ou de deux enfants. Tous ont pris la même et unique destination : le Midi de la France, Marseille (les mines de Gardane, entre autres), et La Loire (essentiellement Saint Etienne). Si cette génération des premiers émigrés de cette famille choisissait leur point de chute principalement dans les mines (tels que La Loire et Saint-Etienne), c'est qu'il devait, certainement, y avoir un rapport très étroit entre la mine de Timezrit, qui était aussi une entreprise coloniale, et les mines établies sur le sol français<sup>1</sup>. Autrement dit, l'implantation de la mine dans la région des At Yemmel pouvait constituer, l'un des facteurs déterminant dans le choix des lieux d'immigration : tel qu'essentiellement le travail à la mine : il y avait eu, en quelque sorte, une espèce de transfert d'expérience (d'un savoir-faire) d'une main-d'œuvre villageoise.

Arezki Ben Mohand Said, Arezki Oumaôuche, Ammar, Moussa, Larbi, Mohand Taher etc. constituaient (probablement ?) la deuxième vague. Ils sont le plus souvent des hommes jeunes fraîchement mariés et parfois même, sont pères de plusieurs enfants. L'émigration des villageois, particulièrement des hommes du village des At Zayed devint un phénomène social d'une extrême importance. Elle devint, si nous nous permettons cette expression, un « rite de passage » pour tous les hommes du village. Désormais, l'exil, ou l'émigration, s'était introduit comme une norme dans l'économie familiale des villageois, notamment chez les familles des At Zayed. Du début du siècle jusqu'au lendemain de l'Indépendance, l'émigration des hommes vers la France a constitué une source de vie, surtout économique pour les familles du lignage des At Zayed. De surcroît, le père pouvait avoir émigré en même temps que son fils, et souvent vers les mêmes lieux. Ceci pouvait être également valable pour les frères et cousins. Désormais, beaucoup d'hommes ayant atteint l'âge autorisé pour travailler et présentant une aptitude au travail devenaient automatiquement des émigrés *Çighriben*. Dès leur mariage les hommes n'avaient plus que le choix de descendre dans la mine de Timezrit ou de monter à Saint-Etienne qui n'est plus qu'un prolongement de l'univers villageois. Quelquefois la première sert d'étrier à l'autre. Aller en France, sous-entend, dans l'esprit des

1. Dans son étude sur le douar d'El Akabia, tout en faisant référence à Tayeb Belloula, Mahfoud Bennoune écrit qu'une forte émigration en France avant la première guerre mondiale, 1905-1911, étaient des travailleurs dans les mines de charbon : Mahfoud Bennoune, *El Akabia : Un siècle d'histoire algérienne, 1857/1975*, Alger : OPU, 1986, p. 174.

gens, aller « tout simplement » à Saint-Etienne. Ainsi, beaucoup de membres des familles du village de Tounef ainsi que ceux d'autres villages des At Yemmel, s'installent à Saint-Etienne et travaillent dans les mines de la Loire (Saint-Chamea, Givorè..

ʔi^ dta iex

**- Les femmes ou la deuxième émigration  
des At Zayed à Saint-Etienne**

Nous entendons par « les générations d'émigration » les générations auxquelles appartiennent « individuellement » les émigrés. Autrement dit, il s'agit, en fait, de l'émigration des membres d'une famille dont parfois le système de l'indivision était amplement fonctionnel durant cette période. L'indivision familiale était une règle sociale et économique fortement déterminante dans la vie sociale des villageois. A cette forme d'émigration se joint une autre : celle d'une émigration familiale - ou plutôt conjugale -, composée principalement d'hommes accompagnés de leurs femmes et de leurs enfants. Elle a constitué, par conséquent, un autre niveau d'évolution de la forme de l'émigration au sein de ce lignage. Le premier qui « a pris » sa femme et son premier fils en France s'appelle Lakhder. A l'époque, pour Lakhder (fils d'Arezki) comme pour ses parents et pour l'ensemble des villageois, il s'agit d'un voyage « provisoire » plutôt que d'émigration, d'un couple plutôt que d'une famille. Le sens commun villageois considérait alors que Lakhder et sa femme qui n'étaient qu'un « couple-neuf » reviendraient dès qu'ils constitueraient une famille, c'est-à-dire à l'adolescence des enfants au plus tard. Car pour tous, à Tounef ou à Saint-Etienne, il est inconcevable de se marier ou de mourir en immigration. Face à Lakhder, le village, comme à son accoutumée quand il se trouve devant une situation neuve et surtout inédite, fait mine de ne rien voir et/ou de ne rien savoir. On cite quelques cas où le village a tenu séance et où l'assemblée s'est opposée à l'émigration des épouses. Mais il a essuyé un revers puisque les couples en question se sont finalement envolés pour la France. Mais une fois que le premier couple s'est installé en France et que leur foyer a commencé à devenir un lieu familial pour l'ensemble des proches du lignage qui viennent trouver les mots et les choses kabyles, une fois qu'il a été constaté que l'émigration en famille n'entachait en rien l'honneur de celle-ci, les hommes ont alors commencé « discrètement », l'un après l'autre, à « subtiliser » leurs épouses au lignage qui, lui aussi, avait tout intérêt à « fermer les yeux ». Chaque homme, chaque femme et chaque famille qui partait signifiait une place et un espace de plus et des dépenses en moins pour les frères, les brus, les belles-mères et les gendres, sans parler des parents directs (père et mère) pour qui ils étaient honneur et fierté. Quelles que soient les visions et les attitudes qui ont été développées

dans le village en général et chez les At Zayed en particulier, à l'égard de cette nouvelle forme d'émigration, elle constituait le point de départ d'une nouvelle catégorie d'émigrés et du coup, d'une nouvelle forme d'émigration. C'était le moment, en fait, où « rares étaient les hommes qui, enfreignant la coutume, parvenaient à emmener leur femme avec eux »<sup>1</sup>. Entre le premier départ de l'émigration familiale et le deuxième (ou les autres), il y a eu un intervalle de temps important. De ce fait, nous avons assisté, notamment avant et pendant la guerre de libération (1954-1962), à d'autres formes de ce mouvement migratoire familial et ce, pour des raisons multiples. La guerre a, en effet, non seulement accéléré l'émigration des hommes, mais elle a aussi doublé, voir triplé l'émigration des femmes et des familles. Pour le cas de Madjid, Lourds, Cherif, pour des raisons diverses, ils ont pris, quant à eux, leurs femmes et enfants, soit durant la guerre (c'est le cas de Lourds) et vers la fin de la guerre et au début de l'indépendance (pour ce qui est de Chérif et Madjid). Et les raisons n'étaient pas toujours les mêmes pour ces trois émigrés. Le cas de Madjid paraît ici plus complexe, du fait que son émigration lui avait été imposée par sa famille qui craignait les représailles des villageois, et ce, en raison de son implication aux côtés de l'armée coloniale pendant la guerre. Ensuite, vers la fin de la guerre, sa femme et sa fille l'ont rejoint par le biais de son frère, Mohand Akli, qui les avait accueillies à Saint-Etienne. Pour les deux autres, prendre leurs femmes, vers le fin de la guerre et au tout début de l'indépendance était une nécessité conjugale d'une part et d'autre part, ils sentaient cette nécessité sécuritaire du fait que la communauté villageoise à Saint-Etienne commençait à prendre forme, notamment avec une nouvelle forme d'installation avec des familles provenant des villages.

En outre, en même temps se faisait une émigration des jeunes (hommes, généralement mariés). Parmi eux, se trouvent ceux qui avaient été quelques années à l'école publique (établie au village Akabiou) : c'est le cas de Mustapha et de Rachid. Les autres ont déjà fait leur petite expérience dans le travail, comme ouvrier à la mine de Timezrit : nous citerons Mahfoud, Yekhlef, Hamou, Abdellah. Cette génération d'émigrés, étant pour la plupart constituée de jeunes dans les années cinquante, n'a fait que suivre la voie des parents, ou tout simplement se conformer à la tradition migratoire familiale : aller (travailler) à Saint-Etienne où il existe un et quelquefois plusieurs frères, pour certains des pères et pour d'autres des cousins et des oncles qui les recevaient et les conduisaient à la mine pour y être embauchés. Les émigrés en famille, présentent les profils suivants :

1. Jean Morizot, *Les Kabyles : Propos d'un témoin*, Paris : CHEAM, 1985, p. 170.

- Mustapha, né en 1941, fils d'Ali (émigré lui aussi) dont le grand-père maternel, Arezki, figure dans la première génération d'émigrés de la famille. Aîné de ses frères et soeurs, il a fait quelques années (environ deux) d'instruction à l'école publique du douar de Timezrit. A l'âge de 18 ans, il est embauché à la mine de Timezrit qu'il quitte très tôt pour aller travailler dans le même secteur minier à Saint-Etienne. Il se marie en pleine guerre avec une femme du village Akabiou. Après l'indépendance, sa femme et ses deux filles le rejoignent à Saint-Etienne ;

- Abdellah, né en 1939, est fils de Hacem. Il est l'aîné de la famille. Il a accompli son service militaire dans les rangs de l'armée française. Avant de partir, durant la guerre, en émigration, il se marie avec une femme du village Ighil N Temellelt et il est embauché pour un moment à la mine de Timezrit. Sa femme et son fils unique l'ont rejoint à Saint-Etienne au début des années soixante-dix ;

- Rachid, né en 1939, est le fils unique de Lakhder et le petit-fils d'Arezki, père et grand-père ayant déjà fait l'émigration. Il est issu du premier couple d'émigration de la famille des At Zayed. Il a bénéficié de quelques années d'instruction à l'école publique du village Akabiou. Il a connu l'émigration depuis qu'il était très jeune, et ce, grâce à l'émigration de ses parents (père et mère). Il s'est marié au village. Il est rentré définitivement de l'exil après la mort de son père, au début des années soixante-dix.

- Hamou, né en 1932, est le fils de Laârbi frère de Mahfbud, Yekhllef et Cherif Sa première expérience dans le travail avait commencé à la mine de Timezrit. Il est parti à Saint-Etienne, comme l'avaient fait son père et ses frères, il avait travaillé dans une petite fabrication d'armes. Au début de l'indépendance, il est rentré définitivement au pays pour être embauché de nouveau à la mine où il travailla en tant qu'ouvrier jusqu'à sa retraite ;

- Mahfoud, né en 1942, fils cadet de Laârbi et frère de Yekhllef, Hamou, Cherif et Lâid, partait en émigration très jeune, en pleine guerre de l'indépendance. A l'instar de ses frères, Mahfbud s'est installé à Saint-Etienne où il travaillait à la mine. Contrairement au reste des émigrés de la famille, Mahfoud prenait une femme de l'émigration ;

- Yekhllef, né en 1934, est le fils de Laârbi. Avant de rejoindre Saint-Etienne, il travaillait à la mine de Timezrit. Il est parti en émigration pendant la guerre ; après l'indépendance sa femme le rejoint.

L'époque où le reste des émigrés ont pris leurs femmes avec eux, se situe au lendemain de l'Indépendance : durant les années soixante et soixante-dix. C'était le cas de Yekhllef (en 1962), de Mustapha (1964),

d'Abdellah (1970), etc. Ces cas de figures diffèrent de ceux des hommes ayant pris leurs femmes vers la fin de la guerre. Ceci s'explique peut-être par deux raisons principales : la première consiste en le fait qu'ils étaient encore moins jeunes et la deuxième qu'ils n'avaient pas de contraintes liées soit aux conditions de la guerre soit à l'ordre familial. Us vivaient au village dans une famille élargie et leurs pères et frères étaient parfois en exil à Saint-Etienne.

A ceux-ci s'ajoutent également ceux qui ont pris une femme en émigration. Il y avait uniquement un seul cas : celui de Mahfoud. Tous ces émigrés, jeunes, toutefois mariés, étaient déjà partis seuls quelques années en émigration avant de prendre avec eux, par la suite, leurs femmes et leurs enfants. Désormais (à partir de 1980 environ) émigrer avec sa femme et ses enfants ne constituait plus l'objet d'une gêne (ou de honte) chez les villageois, ou alors une forme de positionnement nuisant d'une manière ou d'une autre à l'honneur ou à la cohésion familiale. Les émigrés « en famille » sont restés dans l'ensemble, très attachés à la famille étendue laissée au village, n'hésitant pas à apporter leur contribution à la vie économique familiale ; ceci a contribué à faire admettre comme normale, dans l'esprit des villageois, ce type d'émigration.

Les hommes qui, émigrant avec leur femme et leurs enfants, gardaient un attachement profond pour leur famille étendue restée au village, sont ceux qui, avant de partir, vivaient dans l'indivision avec leurs parents (avec un père retraité, ancien émigré) et leurs frères. Par contre, certaines de ces familles se constituent en cellule familiale qui vit en exil « indépendamment » de la famille d'origine établie au village et organisée autour des parents et des frères. A l'Indépendance, le mouvement de retour a été vraisemblablement intense, animé principalement par des émigrés ayant atteint l'âge de la retraite.

Le mouvement de l'émigration dans le lignage des At Zayed a ainsi connu, durant environ un demi-siècle, une dynamique de succession et de renouvellement continu de générations d'émigrés. C'est cette ville de Saint-Etienne qui, ayant arraché au village ses hommes (ou parfois l'a vidé de sa substance), le nourrit. En conséquence, elle lui donne une dynamique (bien qu'elle soit émaillée parfois par des douleurs et des souffrances par le fait des séparations et d'une vie à distance...) et une source de vie, notamment du point de vue économique. C'est tout le village ou « la communauté locale qui vit comme « suspendue » à son émigration qu'elle appelle « la France » »<sup>1</sup>, ou tout simplement

1. Abdelmalek Sayad, « « El Ghourba » : Le mécanisme de reproduction de rémigration », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* n°2, mars 1975, p. 58

Saint-Etienne. Ce mouvement d'émigration s'est quelque peu ralenti aux environs des années soixante-dix pour s'éteindre presque complètement après 1980. Depuis cette date, l'émigration familiale n'a pas connu en effet de renouvellement massif. Toutefois, vers la fin des années quatre-vingt jusqu'au début des années deux mille, nous avons pu noter trois cas d'émigration de jeunes hommes mariés avec des filles issues de familles de Tounef émigrées à Saint-Etienne (fille d'un cousin pour l'un et fille d'un oncle maternel pour l'autre). Ces départs ayant pour cause un mariage consanguin qui peut être regardé comme un mariage « arrangé » ont, en effet, créé une nouvelle façon d'émigrer d'une part et ont renouvelé et perpétué le mouvement migratoire ancien d'autre part.

Cette masse d'émigrés de Tounef à Saint-Etienne qu'on peut, à première vue, considérer comme homogène est pourtant composée d'hommes aux profils différents voire opposés. Aucune émigrée n'a sociologiquement quelque chose de commun et de comparable avec une autre, fussent-ils père et fils, femmes ou même hommes tous deux de même âge, de même famille et de même condition sociale, familiale et matrimoniale. De loin tous sont réunis sous le même terme (émigrés ici et immigrés là-bas) et dans le même lieu (Saint-Etienne) ; néanmoins quand on regarde de près, l'édifice présente des profils sociologiquement différents, riches en couleurs et des histoires dont les détails sont tragiques. On peut d'ores et déjà définir trois groupes d'hommes et de visages dans cette masse compacte.

#### I- *IGHRIBÉNES*: LES ÉMIGRÉS D'AUTREFOIS

Le départ de cette génération (ou plutôt de ces générations, puisqu'il y en a eu plusieurs), renvoie en quelque sorte au premier et au deuxième âge de l'émigration qu'a décrit Sayad<sup>1</sup>. Nous avons signalé plus haut que l'émigration, dans la société algérienne, est un phénomène qui a été engendré historiquement par le fait de la colonisation. Et ainsi, le lignage des At Zayed, cette petite communauté parentale (ou lignagère) du village des At Yemmel, l'a subi d'une manière conséquente. L'émigration au sein de ce lignage était sans doute motivée, (si on veut bien remonter dans le temps pour situer ses raisons historiques), par les conditions socio-économiques caractérisant leur vie villageoise depuis le début du siècle et qui s'est prolongée tout au long de la période coloniale. Cette émigration de « paysans empaysannés », pour reprendre l'expression de Sayad, a connu un processus de renouvellement

1. Cf « Les trois âges de l'émigration... », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 30, juin 1977, p. 59-79.

régulier de génération en génération et quelquefois même au sein de l'unité familiale (entre père et fils et/ou entre frères aînés et cadets par exemple). La destination principale de ces générations d'émigrés était principalement la ville de Saint-Etienne (ou le département de la Loire). Là-bas, les émigrés du lignage des At Zayed se regroupent avec des familles issues d'autres lignages, soit du même village ou des villages voisins, essentiellement des At Yemmel et des At Jilil. Emigrer à Saint-Etienne devait représenter pour les hommes des At Zayed « le seul moyen d'échapper à la faim ». Les retours des émigrés se faisaient périodiquement, souvent réglés par les événements familiaux (particulièrement les fêtes, décès, etc.) ou par les saisons et les travaux agricoles tels que les labours et la moisson ou le ramassage des olives. Si certains ne revenaient pas à l'occasion de ces grands événements de la vie paysanne villageoise, c'est parce qu'il y avait, en fait, toujours quelqu'un de la famille présent qui assurait « l'intérim ». Il pouvait s'agir du père ou du frère aîné ou du cadet encore jeune et de ce fait travaillant à la mine de Timezrit ou bien même d'un membre de la famille lui-même en situation d'immigration qui est délégué par l'autre frère ou le père pour « rentrer » afin d'accomplir les tâches familiales souvent liées au travail de la terre.

L'argent de Saint-Etienne ou de France ou des émigrés comme on disait était souvent placé sur des projets bien précis comme la (re) construction, l'agrandissement ou la modernisation de la demeure familiale. Puis viennent d'autres dépenses comme l'achat du bétail, le financement des fêtes familiales (comme le mariage et la circoncision principalement), l'acquittement des dettes, l'achat ou le rachat des terres, comme cela s'est souvent fait dans cette famille dont l'émigration des membres a permis l'achat de terres dans le village ; à tel point que ce lignage dépourvu de terre a fini, grâce à l'argent du « déracinement », par se constituer localement un capital foncier. Pour cette génération d'émigrés pionniers (début du siècle jusqu'à la veille du déclenchement de la lutte armée), le retour des émigrés n'est pas dicté par la logique sociale et économique du pays d'immigration (le travail en France) mais bien par celle du pays et de la société d'émigration (travaux et événements divers).

Quant aux retours définitifs qui ne furent ni rares ni fréquents, ils cachent souvent un départ : celui du fils, du frère cadet, du demi frère, du neveu etc. D'autres retours cependant obéissaient à des hasards et des accidents familiaux comme le décès d'une épouse, une invalidité, <sup>1</sup>

1. Mahfoud Bennoune, *op. tit.*, p. 178.

une infirmité ou le décès du père ou du frère aîné (chef de famille) chargé de représenter l'émigré absent. Des événements qui furent plus fréquents qu'on peut le supposer à notre époque où les conditions sanitaires se sont beaucoup améliorées et où la médecine a fait des progrès. Pour d'autres, l'achèvement ou l'accomplissement d'un projet à but lucratif ou non (construction d'une maison, achat de terre, une voiture) suffit à le décider du retour. On comprend ainsi comment et pourquoi pour cette première génération, le nombre de ceux qui ont fait « carrière » dans l'émigration et qui sont restés jusqu'à la retraite sont, *grosso modo*, peu nombreux.

Après l'Indépendance, le lignage a vu de nouveaux départs et des retours définitifs. Ainsi, certains sont partis avec leur femme, au moment où d'autres sont rentrés définitivement au village après la retraite. Pour illustrer ces cas, il est important de s'appuyer sur quelques exemples : Ali a pris sa retraite juste au lendemain de l'Indépendance ; c'est au même moment que son fils Mustapha a émigré accompagné de sa femme et de deux de ses filles. Laârbi rentre définitivement au village, avec une retraite ; déjà durant la guerre de libération, plusieurs de ses fils, dont Chérif, Yekhlif et Mahfoud sont partis avec leurs femmes.

Ainsi, plusieurs parmi ces émigrés, dont la majorité sont des retraités, rentrent définitivement au village : c'est le cas d'Ali, Mohand Arab, Akli, Hocine ainsi que d'autres. D'autres aînés comme Lâarbi, Arezki, Arezki Umâouch, Lhacen Umâouch, Mohand Taher, Moussa et d'autres ont été retraités une décennie plutôt. D'autres ont préféré, déjà avant la guerre, rentrer au village et travailler à la mine de Timezrit : c'est le cas de Hamou qui était parti à Saint-Etienne au début des années cinquante et qui, rentré au milieu de la guerre, période pendant laquelle beaucoup de ses frères vivant encore dans l'indivision familiale étaient partis en émigration, a été embauché à la mine de Timezrit. Au cas de Hamou s'ajoutent les cas de Ramadan, Nacir, Laid. Il y a eu aussi d'autres cas concernés par le retour au village et qui sont particuliers comme celui d'Amar Ben Akli qui est parti en émigration en pleine guerre, à l'instar de plusieurs hommes du village. La raison principale l'ayant contraint à agir de la sorte a été le fait qu'il participait aux « actes de sabotage » perpétrés contre les biens des Européens dans la région. Pour échapper aux arrestations entamées par les autorités militaires, Amar a pris, en quelque sorte, la fuite en émigrant, c'était sa seule voie échappatoire. Et après le recouvrement de l'indépendance, il rentre définitivement au village en travaillant comme maçon. D'autres émigrés enfin, sont précipitamment rentrés à cause de leur état de santé. Il s'agit des invalides (mentaux) : c'est le cas de deux frères, Ahcen et Slimane;

ces deux frères ont subi les difficultés des conditions de l'exil au point d'être déprimés. Leur mauvaise santé (dépression) les empêchait de reprendre leur travail. Ils sont restés un moment en congé de maladie, puis avec le consentement des membres de la famille en exil, ils sont rentrés définitivement au village. Leur père était lui aussi un ancien émigré de Saint-Etienne qui est revenu au village après la retraite, avant la guerre de 1954.

Parmi les autres catégories concernées par cette question, il y a lieu de citer le cas de Rachid, le fils de Lakhder. Ce dernier est décédé en 1968 à Saint-Etienne et son corps fut rapatrié dans son village où il a été enterré. Rachid revient après la mort de son père, marié puis remarié dans le village. Il a vécu à Saint-Etienne avec ses parents, Lakhder et Fatima (appelé *Tafethount*). Cette dernière devait quitter Saint-Etienne avant même la guerre (?), après son divorce d'avec son mari, Lekhdar. Rentrée au village, Fatima fut récupérée par ses frères, son fils, lui, était resté à Saint-Etienne. Elle avait, au village, la famille de son ex-époux avant la mort de celui-ci en exil. Ceci dit, ce couple de la famille des At Zayed a donc été le premier à avoir connu une émigration en famille, mais celle-ci s'est terminée par ailleurs par un échec de la vie conjugale en exil.

Les autres raisons des retours définitifs sont diverses, notamment avant la période de l'Indépendance, *Le* avant 1962. Parmi les raisons du retour, qui restent à confirmer des membres de ce lignage, on trouve, entre autres, l'instabilité du travail, les préoccupations et les soucis familiaux ainsi que le remplacement par quelqu'un d'autre de la famille (principalement le frère ou le fils). A toutes ces raisons d'ordre familial et de travail s'ajoutent, bien évidemment, les événements de la guerre (1954-1962), qui ont déstabilisé cet ordre migratoire. Cependant les retours définitifs de ces émigrés après l'Indépendance, notamment pendant les années soixante et soixante-dix, connaissent deux causes : la retraite (Ali, Mohand Arab, Hocine, etc.) et l'invalidité (Slimane et son frère Ahcen). En effet, ces deux derniers hommes n'ont pas atteint l'âge de la retraite. Pour Slimane, il était très jeune, il devait avoir la trentaine.

Durant les années quatre-vingts et quatre-vingt-dix, avant les décès successifs de ces anciens émigrés (de retour dans leur village), il n'y avait pas une seule famille du lignage des At Zayed qui ne touchait une pension de retraite provenant de l'émigration. En fait, tous les vieillards du lignage touchent une retraite acquise dans l'émigration.

## II- *IMAFÉNES* CEUX QUI NE SONT JAMAIS REVENUS DE LEUR ÉMIGRATION

j

La deuxième catégorie d'émigrés à Saint-Etienne de la famille des At Zayed concerne certains membres qui sont partis dès leur jeune âge, et qui ne sont jamais revenus ; on les désigne en kabyle par le terme *amjah*. Dans notre contexte, le terme *amjah* peut s'appliquer à un émigré qui a abandonné définitivement *tamurt* (le village) : ses parents, sa femme, ses enfants et tout l'héritage familial (la terre et la maison). Ce type d'émigré se donne pleinement à la vie d'exil en tournant le dos à sa société d'origine. C'est un « perdu : « Perdu » pour son groupe ^ social et pour lui-même. Pour lui-même parce que perdu pour son \ groupe », pour reprendre ici le sens qu'a donné Abdelmalek Sayad.

<sup>1</sup> L'émigré *amjah* peut traduire également sa non conformité à une émigration normée par la communauté villageoise ; les émergés *jayah*, écrit Sayad, « sont en rupture avec l'ordre commun de l'émigration »<sup>2</sup>.

Bien que leur nombre soit limité à deux ou trois, néanmoins leur souvenir et leur histoire demeurent vivaces et connus de tous. Deux cas illustrent ce profil connu partout en Kabylie : celui de Mhand et celui de Sâadi. Mhand est le fils de Salah et appartient à la lignée des At Hamou du lignage des At Zayed. Il émigre après 15 jours après son mariage : il a épousé Baya n At Saïd (du village Tasga des At Brahem). Depuis qu'il a quitté le village, et par-là sa femme, il n'est jamais revenu. C'est un *amjaff*, au sens plein du terme. Il a abandonné sa femme, ainsi que sa sœur Daouya (handicapée, qui ne s'est jamais mariée). Malgré de nombreuses tentatives qu'ont entamées les membres de la famille, émigrés à Saint-Etienne, de le convaincre de retourner au village et de prendre en charge son foyer, sa femme (nouvelle mariée) et sa sœur, Mhand préféra ne pas rentrer. Baya n'a pu partager la vie de son époux que les quinze premiers jours de son mariage. Elle restait dans sa demeure avec la sœur de son mari Mhand, Daouya. Sa belle-soeur Daouya (soeur de son mari Mhand) et elle, vivaient chez Ali, le cousin de Mhand. Dans l'attente du retour de son époux, Baya a mené une vie paradoxale : d'une part elle vivait cette séparation comme une souffrance psychologique et d'autre part, sur le plan social et familial, elle s'est harmonieusement intégrée dans la famille de ses beaux-parents. De ce fait, elle participait, <sup>1 2 3</sup>

1. Nous avons qualifié cette personne, Mhand, d'*amjah* du fait qu'il soit un exilé qui a abandonné définitivement *tamurt* (le village) et donc ses parents, sa femme et tout l'héritage familial : la terre, la maison particulièrement. De plus, il se donnait pleinement à la vie en, exil en rupture avec son village.

2. Abdelmalek Sayad, *Lui double absence : des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, préface de Pierre Bourdieu, Paris, Seuil, 1999, p. 152.

3. *Ibid*

comme toutes les femmes du village, aux travaux domestiques (le travail au champ, chercher de l'eau à la fontaine, etc.). Cette femme d'*amjah* a vécu la séparation d'avec son époux comme toutes les femmes de la famille des At Zayed, ou encore du village, mais ce qui la distinguait des autres est le fait qu'elle était reniée par son mari, un cas exceptionnel pour les femmes d'émigrés. Ainsi, Baya paraissait dans la vie familiale villageoise à la fois comme une femme d'émigré, situation partagée avec ses semblables, et comme une femme sans époux, celui-ci l'ayant reniée. Mhand menait sa vie en exil, essentiellement à Saint-Etienne où il vivait à l'écart du reste des émigrés que se soit ceux de sa famille, de son village ou de sa région, à tel point qu'il décida de changer de lieu de travail et, par là, de lieu de résidence. Il a non seulement coupé toute relation avec le village, mais aussi avec toute la communauté familiale vivant en émigration. Il ne participait plus aux «cotisations familiales » organisées généralement en milieu émigré<sup>1</sup>. Il mourra en exil au début des années quatre-vingt-dix, à l'âge de 80 ans environ, dans une maison de repos, après une longue maladie et dans le silence le plus total. Il est enterré là-bas. C'est le premier émigré de la famille à être enterré en exil, loin des regards et de la solidarité familiale. La nouvelle de sa mort n'a pu circuler dans son village natal, Tounef, qu'un mois plus tard. En effet, la majorité des membres du lignage des At Zayed du village ne le connaissaient que de nom, ou pas du tout chez la nouvelle génération (chez la plupart des jeunes). Ce type d'émigrés nous résume ici un cas exemplaire de ceux qui sont partis et ne sont jamais revenus. Toutes ces raisons confirment, n pour une émigration de ce type, une absence éternelle du le village, i,

“ L'abandon des biens familiaux, de la maison parentale, des terres et de sa femme, lui confère un type d'exil-*amjah* : une situation très mal vue par les villageois et très souvent redoutée par eux. Celle-ci est considérée comme une perte d'homme - souvent assimilée à une disparition ou à la mort<sup>2</sup>-, qui a toujours été vécue douloureusement par les proches, notamment par la femme. Ce sont aussi ces aspects qui font un malheur et une souffrance parmi les faits de l'émigration pour les villageois. Mourir et être enterré là-bas, en exil, loin des parents et de la famille est le lot de *Yamjab*. Ce type d'émigration est incarné par le cas de Mhand : au village qu'il a laissé depuis son jeune âge, il ne reste que son nom, attribué récemment au fils d'un parent à lui. \* 2

1 r Sur un aspect de ces « cotisations collectives » en émigration, voir le point que nous avons développé dans notre mémoire de magister sur la *tajmâat n Ighourba*, (la *tajmâat* de l'exil) Azzedine Kinzi : *tajmâat du village El Kelâa des At Yemmel: études des structures et des fonctions*, Université de Tizi Ouzou, 1998, p. 600-601

2. Dans les représentations chez les villageois, en Kabylie, on a souvent tendance à assimiler l'exil à la mort : on dit « *Igherba d wletmas n Imut* » (« l'exil est sœur de la mort »).

Un autre cas de ces *imjahénes* du village, qu'a engendrés l'émigration de la famille des At Zayed à Saint-Etienne, est celui de Saâdi. Ce dernier est le fils de Sliman et le frère de Lourds et d'Amar, de la lignée d'At Sliman : une lignée qui a connu une forte émigration de ses membres, notamment vers Saint-Etienne. La raison est très simple à expliquer: il s'agit de la lignée la plus pauvre, peut-être à l'échelle même du village. A l'instar de ses frères, Amar et Lounis, Saâdi prit le chemin de l'émigration dès son jeune âge. Il s'installa à Saint-Etienne, comme le voulait la tradition migratoire familiale. Il fut embauché, comme le reste des hommes de sa famille dans les mines de charbon. !

Le cas de l'émigration de Saâdi se présente, à cet effet, comme un cas unique dans la tradition migratoire familiale pour deux raisons principales.

La première consiste en le fait qu'il est parti célibataire ; bien qu'il ne figure pas dans la première génération d'émigrés, selon le schéma de Sayad, il figure dans la deuxième. Ainsi, partir jeune et de surcroît célibataire était un phénomène migratoire rarissime et (presque) inexistant dans cette famille. Ainsi, tous les émigrés de ce lignage sont déjà mariés avant qu'ils ne rejoignent la « communauté » à Saint-Etienne. Dans la logique ancienne du travail, celui qui est marié est apte au travail, donc à assumer une mission d'exil. En tout état de cause, sans pour autant aller dans les détails, le cas de Saâdi est à placer dans la deuxième génération que Sayad a décrite : « jeune et célibataire ». La deuxième raison se situe, en fait, dans son intégration dans la société d'accueil, française. Il se marie avec une Française d'origine espagnole, d'une part, et d'autre part il prend la nationalité française. Il est donc « naturalisé »<sup>1 2</sup>. Le choix de son mariage et son statut de citoyenneté (française) lui procurent une rupture définitive avec la famille et donc avec le village. Désormais, ses enfants - une fille et un garçon qui sont eux aussi mariés - ont été baptisés de prénoms français et n'ont jamais été connus par les gens de la famille des At Zayed établis au village. !

Depuis son départ en exil, comme Mhand, il abandonna son héritage familial : une maison parentale et un petit champ situé en plein centre

1. Abdelmalek Sayad, « Les trois âges de rémigration algérienne en France », *op. rit.*, p. 66.

2. La naturalisation et prendre la nationalité française est aussi l'un des sujets qu'a très bien analysé Abdelmalek Sayad comme effet de l'immigration et de l'émigration. Sur les processus et les conditions de la « naturalisation » des immigrés, voir quelques uns des travaux d'Abdelmalek Sayad: « La naturalisation », in *La Double absence, op. rit.*, p.319-371 ; « Les immigrés algériens et la nationalité française », in S. Laacher (sous la direction), *Question de nationalité : Histoire et enjeux d'un code*, Paris, l'Harmattan, 1987, p. 127-197 ; « Immigration et naturalisation », *Norvit*, 304, novembre-décembre 1987, p. 2-15.

du village. Il mourra très récemment, en 2003, à Saint-Chamond, dans la région de la Loire, pas très loin de la ville de Saint-Etienne, où il résidait avec sa femme après sa retraite. Lui aussi est enterré en exil, loin de la cérémonie familiale. Il s'agit donc de la deuxième personne qui est enterrée en exil. Ainsi, ce cas que nous avons présenté, confirme largement cette idée de l'absent éternel du village (ou du lignage) et, par-là, ce type de l'émigration sans retour. En résumé, ce qui a pu empêcher Saâdi de revenir au village, c'est le fait de n'avoir pas contracté un mariage conforme à la tradition, et sa naturalisation. Par ailleurs, et au contraire de Mhand, Saâdi entretenait des relations d'amitié ou de sympathie avec certains de ses cousins vivant à Saint-Etienne, bien que n'intégrant pas complètement la communauté familiale d'émigrés établie dans cette ville.

Ces deux cas illustrent une absence ressentie comme dramatique. À eux s'ajoute l'autre cas, celui de Yekhlef qui, parti avec sa femme, n'est jamais revenu. Bien que ses frères, notamment Cherif et Mahfoud, s'inscrivent dans le mouvement de va-et-vient, ou de retour irrégulier, lui a choisi de s'établir à Saint-Etienne définitivement. Il est en retraite depuis des années et n'a pas d'enfants. Yekhlef entretient des rapports avec d'autres membres de la famille à Saint-Etienne de même qu'avec l'un de ses frères qui vit au village. Apparemment rien ne peut inciter son retour au village : il n'a ni maison ni terre. Celles-ci restent encore un héritage soit non encore partagé soit confisqué par ses frères.

En somme, pour toutes ces générations, et ce, depuis 1950, les «femmes et l'exil» (ou l'émigration) pose problème: prendre sa femme avec soi, se marier avec une étrangère, laisser sa femme et ses enfants, aucune de ces trois possibilités ne satisfait personne : ni l'émigré ni sa famille, d'où tous les problèmes de l'émigration comme de l'immigration. Là aussi femme, amour et émigration ne font finalement pas bon ménage.

#### TU- LES IMMIGRÉS : ENTRE ICI ET LÀ-BAS

Ce qu'il faudrait signaler d'emblée, peut-être, est que la première catégorie d'émigrés, *ie*, ceux espérant un retour définitif au village, ont déjà exercé ce processus de va-et-vient. Quel que soit le rythme de ce mouvement et sa durée, ces émigrés - qui deviennent désormais des anciens émigrés, généralement des retraités (des pensionnaires de l'émigration) -, sont partis seuls, sans leur femme et leurs enfants, et sont revenus seuls, sans prendre de femme en exil. Ils ont tout simplement accompli leur mission d'émigration, comme cela devait être institué dans les valeurs villageoises et dans le projet économique familial.

Par ailleurs, la catégorie d'émigrés qui est concernée ici est celle de l'émigration familiale. Ce type d'émigration concerne aussi une autre génération. Ce sont ceux qui sont partis avec leurs femmes : certains ont tracé le chemin avant même l'Indépendance du pays et le reste s'est fait d'une manière progressive, après celle-ci. Cherif et Lourds, qui sont presque de la même génération, ont émigré au départ sans qu'ils soient accompagnés par leurs femmes. C'était après quelques années qu'ils ont pris avec eux leurs femmes, dont les enfants sont nés là-bas (à Saint-Etienne). D'autres, après l'Indépendance, ont suivi ; tels Yekhlef, Mahfoud, Mustapha, Abdellah... Les trois derniers sont presque de la même génération. Ils ne dépassaient pas 20 ans lorsqu'ils ont tenté l'émigration avant de prendre avec eux leurs femmes et leurs enfants dont certains sont nés au village.

Tous ces émigrés établis à Saint-Etienne en famille ont connu des retours au village à des occasions différentes. Tous ont des héritages familiaux : des terres indivises, la maison, etc. Ici au village (ou *tamun*), ils sont liés par des relations matrimoniales. De ce fait, ils ont laissé ; non seulement des frères, des parents, des sœurs mais aussi des beaux-parents et des gendres. Ainsi, le rapport étroit qu'ils entretiennent avec ; *tamurtzst* concrétisé notamment dans les relations matrimoniales. Et les retours périodiques de ces émigrés expriment d'une certaine manière un type de renouvellement de leur attachement aux familles établies dans les villages. C'est ainsi que ces émigrés ont pris, aux At Yemmel, des épouses pour leurs fils (c'est le cas, entre autres, du fils d'Abdellah (marié en 1987), du fils de Mustapha (en 1990) et du fils de Mahfoud (en 2004). Parmi eux, certains ont également des filles mariées dans les villages des At tYemmel : trois filles de Mustapha sont mariées dans les villages des At Yemmel où elles sont restées définitivement ; la fille de Mahfoud s'est mariée au village, avec un cousin, avant que celui-ci ne rejoigne la France et ne rompe le mariage.

Ces trois émigrés particulièrement, à qui s'ajoute Cherif, ont connu des retours irréguliers pour de courts séjours. Avant leurs retraites, ils revenaient en famille au village, d'une manière très irrégulière, pendant les vacances d'été. Les raisons principales de leurs retours étaient simples à situer et à comprendre<sup>1</sup>. Elles consistent principalement en l'attachement de certains émigrés à leurs familles indivises (*ie* parentales) : c'est le cas de Mustapha et de Abdellah qui ne sont séparés

1. C'est ce qu'a montré Henri Le Masne dans une enquête sociologique sur les raisons des retours des émigrés algériens dans leurs pays, *Le Retour des émigrés algériens*, Alger : OPU-CIEM, 1982, p. 48 ; par ailleurs, toujours concernant le phénomène des retours sporadiques ou définitifs des émigrés, voir Caillaux F., *Mythe ou réalité ? Notes sur les retours aujourd'hui en Algérie*, Paris, C.I.E.M.M., 1978 et Amar Boudra, *Retour au pays de l'émigration algérienne*, Université de Saint-Denis, Paris, 1981.

de leurs parents et de leurs frères que ces dernières années. Quant au cas des frères Mahfoud et Cherif, il est presque particulier, dans le sens où ils revenaient à un moment donné, chez leurs parents avant que ceux-ci ne meurent, vers la fin des années 70 (pour la mère) et début 80 (pour le père). Après leur séparation avec la famille étendue, les quatre émigrés ont construit, dans le village, des maisons individuelles. L'attachement familial, principalement avec les parents de *tamurt*, qu'il soit le fait de l'époux ou de l'épouse, et la construction d'une maison au village constituent, à notre avis, autant d'éléments importants motivant les retours instantanés et irréguliers de ces émigrés. Ils sont donc souvent absents dans le village, mais aussi présents dans des occasions particulières, tels que les événements importants dans la famille (fêtes ou deuils), et pendant les vacances d'été.

Les membres de la communauté des At Zayed émigrés à Saint-Etienne divergent dans leur rapport au village. Tous les hommes qui sont partis du village et qui vivent encore à Saint-Etienne sont en retraite. C'est dans ce sens que les allers-retours entre Saint-Etienne et Tounef sont remarquablement différents ; nous distinguons ce qui suit :

Ces derniers temps, le mouvement de va-et-vient de quelques émigrés est presque régulier chaque année. La retraite a pratiquement libéré certains de ces émigrés de faire le retour chaque année au village, chez eux dans les maisons qu'ils ont bâties, tout récemment, séparément de leurs frères. Cependant, ces hommes sont rarement accompagnés de leurs enfants dont la plupart sont mariés là-bas, tandis que les autres ne vivent plus avec leurs parents. Certains font de longs séjours au village. C'est le cas de Mustapha qui, surtout après sa retraite, revient pour de longues périodes chaque année. Il partage son temps, depuis plus d'une dizaine d'années, entre le village et Monceau-Les-Mines. Sa présence active dans le village, lui a permis de s'impliquer dans la gestion de la vie publique villageoise en étant désigné à la fois comme le représentant de la famille des At Zayed auprès de l'assemblée du village et comme le président du « comité de village » (1996-2005).

Ainsi, il y a eu souvent des retours quoique irréguliers, pendant l'été. Ceci est valable même pour Mahfoud qui revient passer quelques jours de vacances accompagné de ses fils et filles, généralement ceux ou celles qui ne sont pas encore mariés.

Parmi les retours, dans le mouvement de va-et-vient entre le village et Saint-Etienne, nous pouvons souligner deux cas importants : ceux de Lourds, et de la femme de Madjid. Les enfants de ce dernier ne

sont connus ni par les membres du lignage des At Zayed ni par les villageois. Ses enfants, qui sont actuellement des adultes, sont nés et mariés à Saint-Etienne. Ces deux cas de retours rares au village ont chacun une explication différente. Pour le cas de Lounis, un émigré) à ses yeux, rien ne peut justifier son retour, périodique ou définitif, dans son village. En effet, il ne possède ni terre ni maison, mis à part une vieille maison (toute délabrée) située au centre du village, mais qui reste encore un bien indivis. Ses fils et filles sont généralement nés là-bas et n'ont jamais connu le village de leur père, sauf une fois, en 2003, lorsqu'ils y ont accompagné, pour l'enterrement, la dépouille de leur père décédé à Saint-Etienne.

Lounis n'est jamais revenu depuis son départ en émigration qui remonte à avant 1962. Son premier retour, accompagné de sa femme, remonte à juillet 1988. Une année plus tard, il revient tout seul pour un séjour et a été très bien accueilli par ses cousins proches. La troisième fois qu'il vint, en juillet 1990, ce fut pour accompagner la dépouille mortelle de sa femme pour son enterrement au village. Ce cas, illustrant le troisième type du mouvement migratoire de la famille des At Zayed, présente la spécificité «d'être présent » dans le village à des moments précis et pour des raisons bien déterminées. L'attachement de Lounis au village exprimé à sa manière, certainement différente des autres, se confirme dans le choix que sa femme et lui soient enterrés au cimetière du village. Lounis n'a pourtant rien investi dans le village. Il ne possède pas de bien. En revanche, son absence du village, depuis qu'il l'a quitté pour aller en émigration, lui a valu, en conséquence, une perte de contact et un relâchement du lien avec *tamurt*, notamment avec la famille et les cousins du village. La situation de cet émigré a donc favorisé une présence permanente à Saint-Etienne et une absence presque totale du village. De ce fait, ses enfants (Chaâbane, Mouloud et Malika) ne sont venus au village, qu'ils ont pu découvrir, du moins pour certains d'entre eux<sup>1</sup>, pour la première fois, que lors de l'enterrement de leur père au cimetière du village.

Des raisons historiques constituent également un facteur important des retours rares de certains émigrés. Le cas de Madjid est édifiant. Celui-ci qui avait dû travailler au profit de l'armée française pendant la guerre de libération en qualité de rappelé, lui a valu un exil presque forcé, accompagné de sa femme et de sa fille née ici, au lendemain

1. Mouloud, fils aîné de Lounis, a déjà été au village en 1990, après le décès de sa mère. Par ailleurs, il est venu en Algérie, pour effectuer son service national au sud du pays, au début des années quatre-vingts. Or, durant les années qu'il a passées au service, il n'est jamais venu dans le village de son père, qu'il n'avait jamais connu jusque-là.

de l'Indépendance. Pour son cas, le retour s'est fait une fois dans sa vie, c'était en 1967. Il est revenu en raison de son état de santé : il était gravement malade et son médecin lui avait recommandé de rentrer au pays se reposer, jusqu'à la mort. Il meurt donc au village. Sa femme, en revanche, y revint une fois. C'était lors de l'été 1989<sup>1</sup>. Son fils (Farid) et l'une de ses filles, la cadette (Zahra), sont déjà venus au village, pour de très courts séjours. Ceux-ci leur ont permis de découvrir, pour la première fois, le village de leurs parents et leur grande famille At Zayed. Quant à la fille aînée, elle est revenue plusieurs fois, mais d'une manière beaucoup plus irrégulière, avec son mari, lui aussi émigré originaire de l'un des villages des At Yemmel. Ces va-et-vient sont, à vrai dire, exceptionnels. Sauf que ce cas de retour est motivé selon nous, par des intérêts de famille : cet émigré - ou encore sa femme et son fils - a encore un héritage familial, comme les terres et la maison, qu'il n'a pas encore partagé avec son frère Akli qui est lui aussi, rappelons-le, un ancien émigré revenu définitivement. En outre, ce qui pourrait motiver le retour de la femme de cet émigré (décédé), en plus des raisons que nous avons déjà évoquées, est son attachement à (la famille de) ses parents. Par ailleurs, cette famille d'émigré, bien que son retour se fasse d'une manière assez rare, n'oublie pas les biens qui lui reviennent de droit par héritage familial et dont le partage a été suspendu en raison d'un litige l'opposant au frère du défunt émigré (Madjid).

Nous avons vu que parmi les raisons qui permettent à certains émigrés de s'inscrire dans cette option de <sup>4</sup>émigration de va-et-vie<sup>ilt</sup>, entre le village et Saint-Etienne, l'on trouve un certain attachement au village, tel que l'attachement familial ou la possession de biens comme maison et terres, au village. Ainsi, le type d'émigrés inscrit dans cette logique du mouvement migratoire, sont des émigrés en famille. Leurs filles et fils qui sont généralement mariés là où ils sont nés, vivent là-bas, à Saint-Etienne dans la plupart des cas. Il est rare parmi leurs enfants de trouver des cas ayant un intérêt pour le village. Ils sont parfois inconnus des cousins du village. Bien que les parents soient | retraits, ils optent pour vivre en à Saint-Etienne, avec leurs fils et filles (mariés ou pas) ou proches d'eux. En outre, la vie de ces émigrés est , plus importante et intense là-bas qu'ici dans le sens où les retours, ou leur présence au village, ne se font qu'occasionnellement par exemple, certains préfèrent célébrer leurs fête - telles que le mariage de leurs enfants - au village. Pour certains, la vie est plus intense en exil qu'au village. Cela est valable pour certains émigrés qui ont été en pèlerinage

1. La femme de Madjid, Laâldja Ouseâli, est du village Akabiou (Takhlicht Oufella) qui était de la famille (au sens lignage) Iseâliwen. Elle est venue au village, lors de l'été 1989, accompagnée par une vieille femme française (qui était sa voisine à Saint-Etienne). Elle a séjourné chez le frère de son mari.

à La Mecque. Ils ont préféré accomplir le pèlerinage à partir du pays où ils vivent. C'est le cas de deux émigrés retraités de Monceau-les-Mines : Mustapha et Abdellah<sup>1</sup>.

Pour ce qui est des émigrés récents, nous en avons noté essentiellement trois : ils sont revenus au moins une fois chacun, accompagnés de leurs femmes. Parmi ces derniers, deux sont mariés à Saint-Etienne, l'un avec une Française et l'autre avec une fille d'émigrés d'origine sétifienne (algérienne). Quant au troisième, il s'est marié au village avec la fille de son oncle maternel émigré à Saint-Etienne. Ce qui pousse également cette génération d'émigrés à revenir pendant les vacances d'été, ce sont particulièrement les raisons familiales. Il s'agit des cas où l'attachement familial est très fort pour les parents lorsqu'ils sont encore en vie. Ainsi, les fêtes familiales, entre autres, constituent les raisons principales qui permettent à ces derniers de revenir à certains moments au village. En somme, cette nouvelle génération d'émigrés en famille à Saint-Etienne s'inscrit clairement dans le troisième mouvement. Par ailleurs, entre *tamurt* (le village) et *Ighourba* (Saint-Etienne), entre ceux qui sont ici et ceux qui sont là-bas, il y a toujours eu une forme de communication permanente.

### **Les At Zayed à Saint-Etienne et les At Zayed de Saint-Etienne**

Des générations nées à Saint-Etienne, mariées là-bas et y ayant vécu, se trouvent des membres qui ne sont pas connus par la communauté d'origine de leurs parents.

Les mariages endogames sont moins fréquents voire même totalement absents. Selon nos observations et quelques données qui nous ont été fournies par quelques émigrés, la génération ascendante des émigrés à Saint-Etienne entretient moins de relations matrimoniales avec des cousins et cousines établis là-bas. Très peu de mariages endogames sont contractés dans la famille des At Zayed de Saint-Etienne. Les préférences de conjoints vont généralement avec une fille d'émigrés d'autres villages ou d'autres communautés d'émigrés de la région d'un autre pays (le Maroc par exemple). Les nouvelles alliances matrimoniales avec les personnes de pays arabes et africains « effraient » les Kabyles, notamment le lignage resté au village. Les différentes formes de solidarité du groupe sont également moins fréquentes. Elles surgissent de manière exceptionnelle et très occasionnelle : le cas des décès dont le corps doit être rapatrié dans le village, des fêtes familiales, comme le

1. Abdellah a organisé au village, en août 2007 la fête de son retour de La Mecque.

mariage, où ils s'invitent mutuellement. En tout état de cause, il est très difficile d'affirmer notre hypothèse ici, faute de données empiriques, que les familles des At Zayed de Saint-Etienne se structurent ou se reproduisent en lignage, où chaque membre jouit des droits et des devoirs en tant que groupe lignager cohérent, semblables à celui du village (actuellement). Dans le sens contraire, selon quelques données dont nous disposons et qui sont le fruit de notre contact de terrain à Saint-Etienne, beaucoup de ces familles vivent en agrégats de familles et parfois isolées les unes des autres. Par exemple, lors d'une fête de mariage en juin 2004, le mariage du petit-fils de Cherif, fils de Saâd, beaucoup des membres de la famille de At Zayed n'étaient pas présent. Pour tout dire, ces formes de solidarité pouvant définir l'intégrité et la « mécanique sociale » de ce groupe lignager vivant en émigration ne fonctionnent pas très souvent comme la logique du village. Si les pionniers de cette émigration, *Le* les parents, maintiennent encore quelques aspects des formes de solidarité du groupe avec les familles proches (à Saint-Etienne, familles au village) comme la participation aux cotisations collectives<sup>1</sup>, en revanche leurs enfants qui se constituent en foyers conjugaux, souvent séparés des parents, s'intègrent moins à ces formes d'organisation authentique. Pour le moment, certains émigrés de Saint-Etienne affirment leur appartenance au lignage des At Zayed du village en participant aux cotisations collectives organisées par l'assemblée du village et du lignage. Le devoir de participation, surtout aux cotisations collectives du lignage, leur donne droit à une prise en charge familiale à l'occasion de l'enterrement de chacun d'eux au village. Nous avons des cas d'émigrés qui sont décédés en exil (à Saint-Etienne) et dont l'enterrement a eu lieu au village : citons Lourds (2003) et sa femme (1990), Cherif (2006), Lakhder (1968) quant à Madjid, il est décédé au village en 1967.

La vie du groupe à Saint-Etienne, vivant beaucoup plus en agrégat de familles, se caractérise, du point de vue du lien social, tantôt par des formes de solidarité et tantôt par des formes de tension (ou de conflit) ou par l'isolement les uns des autres. S'établir et se reproduire en exil à Saint-Etienne traduit, en effet, tout un mode de vie d'une

1. Ces formes de solidarités s'affirment dans la *tajmâat* de l'exil (*tajmâat n Ighourbâ*). Parmi les raisons d'être de cette forme d'organisation en exil, se trouvent les cotisations collectives (ou comme les qualifient certains émigrés de « la caisse noire »). Ces cotisations ne se font pas seulement par affinité (ou selon l'appartenance) familiale, mais aussi selon les affinités parfois tribales. Ainsi, comme j'ai écrit en 1998 : « Les émigrés appartenant au village Akabiou, At Brahem, Tounef, El Kelâa, Ighzer, Amsiouen et Imezouagh qui résident dans le département de Saint-Etienne se sont organisés autour de la même caisse collective ; chaque groupement est doté d'un représentant qui se charge des cotisations. », Azzedine Kinzi, *op. rit.*, p. 601, voir par exemple pour d'autres régions de Kabylie, Mohand Khellil, At Flig *L'Exil kabyle : essai d'analyse du vécu des migrants*, L'Harmattan, Paris, 1980, p.121-122.

communauté familiale en émigration. La famille des At Zayed en exil est très loin d'être conçue comme un lignage authentique dans ces formes de lien social et d'organisation. Les conditions d'existence de cette communauté en immigration, depuis les pionniers, doivent être aussi comprises dans leur rapport avec les institutions françaises ; car tout comme d'ailleurs « le phénomène migratoire en sa totalité, écrit Sayad, émigration et immigration, ne peut être pensé, ne peut être décrit et interprété qu'à travers les catégories de la pensée d'Etat »\*. C'est ce qui nous permet ici de dire que la majorité de ces émigrés préparent plus leurs enfants à être des « citoyens français », *ie* à appartenir à une forme de société où ils sont socialisés, qu'à la société villageoise (société de leurs parents et de leurs ancêtres). Ceci est démontré surtout pour le cas de certaines familles qui reviennent occasionnellement, pour des vacances ou pour des cérémonies familiales (fête ou deuil). Dans ce cas, rares sont les émigrés qui sont accompagnés de leurs enfants dépassant l'âge de l'adolescence.

Ainsi, le phénomène de l'émigration a engendré avec le temps une division du lignage des At Zayed en deux communautés : celle d'ici (Tounef) et celle de là-bas (Saint-Etienne) où les liens entre les deux n'est pas souvent facile à saisir.<sup>1</sup>

1. Abdelmalek Sayad, « Immigration et « pensée d'Etat » », *ctes de la Recherche en Sciences Sociales*, n°29, septembre 1999, p. 5.

## Eléments bibliographiques

- Bennoune Mahfoud, *ElAkabia : Un siècle d'histoire algérienne, 1857/1975*, Alger : OPU, 1986.
- Boudra Amar, *Retour au pays de l'émigration algérienne*, Université de Saint-Denis, Paris, 1981.
- Caillaux François., *Mythe ou réalité ? Notes sur les retours aujourd'hui en Algérie*, Paris : C.I.E.M.M., 1978.
- Dakhliya Jocelyne, *L'Oublie de la cité : la mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jérid tunisien*, Paris : La Découverte, 1990.
- Direche—Slimani Karima, *Histoire de l'émigration kabyle au XX<sup>e</sup> siècle : réalités culturelles et politique et réappropriations identitaires* Paris : L'Harmattan, 1997.
- Khallil Mohand, *L'Exil kabyle : essai d'analyse du vécu des migrants*, Paris: L'Harmattan, 1980.
- Kinzi Azzedine, *Tajmâat du village El Kelâa des At Yemmel : études des structures et des fonctions* Université de Tizi Ouzou, 1998.
- Le Masne Henri, *Le Retour des émigrés algériens*, Alger : OPU-CIEM, 1982.
- *Les Kabyles en France (1914)*, Rapport de la commission chargée d'étudier les conditions du travail des indigènes algériens dans la métropole, Tizi-Ouzou : éditions Guraya 2001.
- Morizot Jean, *Les Kabyles: Propos d'un témoin*, Paris : CHEAM, 1985.
- Sayad Abdelmalek, « « El Ghourba » : Le mécanisme de reproduction de l'émigration », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* n°2, mars 1975, p. 50-60.
- Sayad Abdelmalek, « Les trois âges de l'émigration algérienne en France », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* n°30, juin 1977, p. 59-79.
- Sayad Abdelmalek, « Les enfants illégitimes », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, janvier et avril 1979, p61-81, (1<sup>ere</sup> partie) ; mars — avril 1979, p. 117-132, (2<sup>e</sup> partie).
- Sayad Abdelmalek, « Du message oral au message sur cassette, la communication avec l'absent », *Actes de la Recherches en Sciences Sociales*, n° 59, septembre 1985, p. 61-72.
- Sayad Abdelmalek, « Les immigrés algériens et la nationalité française », in S. Laacher (sous la direction), *Question de nationalité : Histoire et enjeux d'un code*, Paris: l'Harmattan, 1987, p. 127-197.
- Sayad Abdelmalek, « Immigration et naturalisation », *Norvît*, 304, novembre-décembre 1987, p. 2-15.
- Sayad Abdelmalek, « Aux origines de l'émigration kabyle ou montagnarde », Les Kabyles, de l'Algérie à la France, *Hommes et Migrations*, 1179, septembre 1994, p. 6-11.
- Sayad Abdelmalek, « Anthropologie de l'exil », *Le Courrier de l'Unesco*, novembre 1996, p. 10-12.

- Sayad Abdelmaiek, « Immigration et « pensée d'Etat » », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* n°29, septembre 1999, p. 5-14.
- Sayad Abdelmaiek, *La Double absence : des illusions de l'émigré aux souffrances de*
- Sayad Abdelmaiek, *Histoire/terre/berberce identitaire, suivi d'un entretien avec Hassan Arfaoui*, Paris : Bouchene, 2002.
- Sayad Abdelmaiek, *L'Immigration ou les paradoxes de l'altérité:1 - L'illusion du provisoire*, Paris : Raison d'agir éditions, 2006.
- Zehraoui A., *Les travailleurs algériens en France. Etude sociologique de quelques aspects de la vie familiale*, Paris : Maspero, 1976.

## LA COMMUNAUTÉ KABYLE DE SAINT-AUBAN :

### UN CAS EXCEPTIONNEL ET EXEMPLAIRE

#### DE L'IMMIGRATION-ÉMIGRATION ALGÉRIENNE EN FRANCE

A/IMEKKI

#### 1. L'ÉMIGRATION DANS LA SOCIOLOGIE

#### DE L'IMMIGRATION À UNE PRÉSENCE ABSENTE

Abdelmalek Sayad a toujours insisté, à juste raison selon nous, sur le fait qu'on ne peut comprendre l'immigré qu'en reconstituant sa trajectoire complète ici et là-bas<sup>1</sup>. Force est de constater que les travaux menés sur l'immigration ici et là-bas ne donnent pas toujours la place que ces deux scènes occupent concrètement dans la vie et le vécu réel des hommes et des femmes pris dans le mouvement de l'émigration-immigration. Il faut préciser que de telles recherches sont extraordinairement difficiles à mener et que les terrains ne s'y prêtent pas, tant rémigration-immigration s'est généralisée géographiquement et étendue aux deux sexes et à toutes les générations. Ainsi, la sociologie de l'immigration en France, avant, et même après la seconde guerre mondiale, ne s'est que très peu préoccupée des phénomènes liés à l'arrivée de nombreux travailleurs étrangers alors qu'aux Etats-Unis, les recherches sur cette question étaient nombreuses, comme l'illustrent les enquêtes de Thomas W. L. et F. Zaniecki<sup>1 2</sup> sur l'immigration polonaise, ou bien les travaux des membres de l'école de Chicago<sup>3</sup> sur les relations entretenues entre les étrangers et les phénomènes urbains.

L'approche de rémigration-immigration aux débuts du siècle dernier se résume le plus souvent aux aspects juridique et démographique. Une thèse qui fera date est publiée en 1932 sous le titre « Les étrangers en France, leurs rôles dans l'activité économique. »<sup>4</sup>. Il établit dans

1. Les trois âges de l'émigration algérienne en France. *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 15, n° 1, 1977.

2. *The Polish Peasant in Europe and America*». W. L. Thomas et F. Zaniecki. New York Dorer Publié en 1958.

3. *L'école de Chicago : Naissance de l'écologie urbaine*. Y. Grafmeyer et I. Joseph (eds), Paris, Aubier 1994.

4. Georges Mauco, *Tes étrangers en France, leur rôle dans l'activité économique*, Paris : A. Colin 1932. L'idnéraire de Georges Mauco est décrypté par Patrick Weil dans un article dépourvu d'ambiguïté: Georges Mauco, expert en immigration : ethnoracisme pratique et antisémitisme fielleux, in *T'antisémitisme de plume 1940-1944, études et documents*, dirigé par P. A. Taguieff, Paris : Berg International, 1999, p. 267-276.

cet ouvrage un classement des étrangers en France par leur degré « d'assimilabilité » et selon leur origine, chiffres à l'appui (ainsi si l'ouvrier français obtient la note de 10 ; les ouvriers belges ont 9 ; les Suisses 8.5 ; les Italiens 7.3 ; les Espagnols 6.5 ; suivis des Polonais avec 6.4 et des Arméniens avec 6.3 ; puis des Grecs 5.2 ; et enfin des Arabes qui n'obtiennent que 2.9). Cette thèse est soutenue par Georges Mauco, géographe et démographe ; il étudie l'évolution des flux d'immigration en France, leur répartition territoriale, nationale et professionnelle. Il inscrit le phénomène migratoire dans l'évolution de la population française et veut évaluer les « problèmes de l'immigration ». Son ouvrage est salué par une critique élogieuse venant d'horizons politiques opposés. Cette reconnaissance devient vite institutionnelle puisqu'il devient secrétaire général du Haut Comité consultatif de la Famille et de la Population. Il sera chargé notamment de la rédaction de l'ordonnance du 2 novembre 1945 qui restera en vigueur malgré d'innombrables modifications, jusqu'en mai 2005. Cette ordonnance, selon G. Mauco, subordonne l'entrée des immigrés en France aux intérêts généraux de la nation sur le plan « ethnique, sanitaire, démographique et géographique ». Sur le plan éthique et théorique, ses thèses furent controversées.

Aux lendemains de la deuxième guerre mondiale s'esquissent des travaux sociodémographiques, juridiques, axés sur les « problèmes » liés au travail, à l'hébergement, à l'assimilation, aux réfugiés politiques, à la sécurité sociale etc.

Cependant durant cette période, plusieurs thèses très différentes ont retenu notre attention : celle de M<sup>me</sup> Andrée Michel<sup>1</sup> en France, une des toutes premières en sociologie consacrée aux travailleurs algériens, et celles de J.-J. Rager<sup>1 2</sup>, en lettres, et de Luc Muracciole, en droit, consacrées au départ des émigrés algériens vu d'Algérie.

Dans la première, Andrée Michel s'intéresse aux conditions de vie et de travail des travailleurs Algériens. Elle constate que 50 pour cent de ceux qui travaillent dans les grandes entreprises sidérurgiques de France ne savent ni lire, ni écrire ; plus de 40 pour cent ne parlent pas le français. Elle décrit les camps d'Algériens installés sur les chantiers éloignés des cités ouvrières européennes ou isolées en pleine campagne, parfois entourés de fils de fer barbelés. De véritables petits villages de cinq cents à mille Algériens sont ainsi concentrés sur des espaces de relégation, surveillés jour et nuit. Les autres, décrit-elle, vivent dans

1. Andrée Michel, *Les travailleurs algériens en France* : Paris, Ed. du CNRS, 1956.

2. J.-J. Rager, *Les musulmans algériens en France et dans les pays islamiques*, Alger, 1950.

des garnis, des meublés surpeuplés, souvent insalubres. Beaucoup sont parqués dans les premiers bidonvilles qui se forment entre 1950 et 1955. Lors du fameux hiver 1954, qui fit la célébrité de l'abbé Pierre, elle constate que sur 1677 sans abris, 67 pour cent sont des Algériens. Elle ajoute que sur dix accidents du travail dans la sidérurgie de l'Est, la moitié des victimes sont des émigrants d'Afrique du Nord, alors qu'ils ne forment que 20 pour cent de la main-d'œuvre. Faisant suite à des études statistiques, notamment publiées par l'INED, la thèse d'Andrée Michel est une réaction contre une sociologie trop souvent portée à ne voir que les « problèmes » d'adaptation individuelle et collective et à n'en faire qu'une question de comportement personnel ou ethnique. Son originalité réside dans l'effort pour aborder la question dans une perspective sociologique. En décrivant les conditions de vie (logement, travail), Andrée Michel fait ressortir, chiffres à l'appui, la discrimination existante entre travailleurs européens et algériens. Pour elle, cette discrimination résulte de la « situation coloniale » existant en Algérie, et qui a été transposée en France.

En Algérie les thèses de J.-J. Rager et de L. Muracciole traitent de l'immigration algérienne en France d'un point de vue algérien. Publiée en 1950, celle de J.-J. Rager analyse les départs des Algériens à partir de l'autre rive de la Méditerranée, point de vue original pour l'époque. Il nous livre avec exactitude le nombre de départ précis, ainsi que les dates. Il souligne l'importance du fait psychologique dans les motivations de départ aux côtés des causes économiques. Il remercie en ces termes « les musulmans d'Algérie, émigrés en France qui au hasard de nos rencontres, sur les terrains d'aviation et dans les gares, dans les usines et sur les chantiers, dans les bureaux d'embauche et de chômage, nous ont fait connaître les difficultés qu'ils rencontraient, nous ont confié leurs peines et leurs espoirs. Auteurs anonymes de plus d'une de ces pages, puissent ces dernières contribuer à faciliter leur insertion dans la vie française en leur ouvrant plus largement, non seulement les portes de nos entreprises, mais aussi celles de nos cœurs ». Fondés sur une large documentation administrative, ses travaux forment une étude complète des questions posées à l'époque, puisque après avoir fait l'historique de l'émigration et exposé ses conséquences pour l'Algérie, il examine les aspects métropolitains de la question. Les dernières pages sont même consacrées à l'émigration algérienne dans les autres pays musulmans.

Le deuxième travail s'en tient aussi au point de vue algérien:

L. Muracciole discute et approfondit les causes et les conséquences de cette émigration particulière puisqu'à l'époque elle se veut

essentiellement temporaire, que les hommes partent seuls, dans la force de l'âge avec l'intention de gagner au plus vite le plus d'argent possible. Ces deux travaux permettent de repenser la question sous son aspect algérien, de préciser et de nuancer plus encore les causes et les conséquences de cet important mouvement d'hommes.

Ces deux thèses sont aux avant-gardes d'un mouvement plus ample qui se prépare, notamment avec l'anticolonialisme. En effet, la guerre d'Algérie va provoquer l'exacerbation à la fois du racisme et de l'antiracisme. Dans les années 50, les militants du Parti communiste sont débordés sur leur gauche par la mouvance anticolonialiste avec F. Janson et J.-P. Sartre. En mai 68 et dans les années qui suivent, les militants d'extrême gauche multiplient les actions en faveur des travailleurs immigrés<sup>1</sup>, soutiennent les nombreuses grèves dans l'automobile, les grèves des loyers dans les foyers SONACOTRA. De nombreux intellectuels prestigieux comme J.-P. Sartre, Gilles Deleuze, M. Leiris, J. Genet, M. Foucault, se sont mobilisés.

Avec la crise économique et sa persistance dans les années 70, la production sociologique sur l'émigration-immigration se concentre plus encore sur les aspects sociaux de l'immigration, selon diverses thématiques. On ne citera que les auteurs les plus connus. La thématique des conditions de travail et de vie des immigrés (travail, logement, usine, formation) sont analysés dans les travaux de M. Tripier, G. Noiriel, S. Beaud, Ginesy-Galano, R. Galissot, pour ne citer que les plus connus.

Pour Maryse Tripier, les destins des immigrés s'inscrivent dans ceux de la classe ouvrière. C'est donc comme composante de cette classe que les immigrés seront étudiés, tant du point de vue de leur inscription territoriale que de leur mode d'habitat, de leur style de vie ou de leur rapport à l'école.

Mme Ginesy-Galano<sup>1 2</sup> analyse longuement l'historique, le mode de financement et de gestion des foyers de travailleurs immigrés à travers la grève des loyers menée par les travailleurs immigrés, « lutte unique par son ampleur, par sa durée, ses revendications et surtout dans l'organisation strictement autonome des immigrés ».

Les travaux de Stéphane Beaud<sup>3</sup> portent principalement sur les transformations des milieux populaires dans la France contemporaine.

1. M. Tripier, *L'immigration dans la classe ouvrière en France*, Paris, CIEMI, L'Harmattan, 1990.

2. Mireille Ginesy-Galano, *Les immigrés hors la cité: Le système d'encadrement dans les foyers (1973-1982)* Paris : CIEMI / L'Harmattan, 1984.

3. S. Beaud et Michel Pialoux, *Violences urbaines, violence sociale*, Paris : Fayard, 2003.

Une des lignes directrices de son travail consiste à s'intéresser à des groupes sociaux dont la parole n'accède que rarement à la sphère publique et parmi eux les immigrés et les jeunes issus de l'immigration.

G. Noiriel analyse l'histoire de l'immigration en France et insiste sur la longue durée qui lui permet de mettre en perspective les différentes immigrations nationales<sup>1</sup>. Ses travaux sur l'immigration rapprochent ou réconcilient histoire et sociologie de l'immigration en soulignant les principes communs aux deux disciplines<sup>1 2</sup>. « Ce qui fait l'importance de l'immigration dans l'histoire récente, c'est aussi qu'elle soulève des questions d'ordre épistémologiques qui engagent toute la réflexion sur la France contemporaine. Dans cette perspective, ce ne sont pas les immigrés eux-mêmes qui font l'intérêt du problème, mais plutôt les *principes d'explication* qu'il faut mobiliser pour rendre compte des impensés de l'histoire républicaine. Quels sont les rapports des individus réels aux institutions (Etat, Parti, Nation) ? Quel rôle joue le déracinement dans la formation et la consolidation d'une société ? Quelle place faire à la « question des origines » aux « sentiments d'appartenance » dans la fameuse « histoire des mentalités » ? Comment se combinent les critères de classe, de nationalité, de sexe..., dans la définition des individus et des groupes auxquels ils appartiennent ? »

R. Gallissot insiste sur la combinaison des critères de classe et de nation dans ses travaux sur l'immigration algérienne dans un contexte très marqué à la fois par la Guerre d'Algérie et par une croissance économique importante.

L'immigration maghrébine et algérienne notamment va mobiliser le plus les chercheurs et la production sociologique se cloisonnera à l'actualité, aux conditions de vie et de travail, et surtout au territoire français. Mon propos n'est pas d'analyser, ni de citer l'apport de tous ces travaux où l'on trouve aussi bien les questions liées aux « travailleurs immigrés » au sein de la classe ouvrière dans l'usine, dans les foyers, dans les luttes de libertés nationales, que les questions relatives aux conséquences de l'immigration, l'arrivée des familles (scolarité, logement, quartiers, formation, relations interculturelles, l'exil, le déracinement etc.)

L'œuvre de Sayad occupe cependant une place particulière dont le travail, l'exil, le déracinement, les relations entre l'immigration et les

1. G. Noiriel, *Le creuset français : histoire de l'immigration XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, Paris : Seuil, 1988.

2. G. Noiriel, *Introduction à la socio-histoire*, Paris : La Découverte, 2008.

situations coloniales, les souffrances de l'émigré-immigré et sa famille constitue le pilier.

Ces productions ont en commun qu'elles n'observent ni n'analysent l'émigré-immigré dans sa famille biologique, son groupe social, son pays natal, comme si le pléonasme « travailleur immigré » s'imposait à nous avec une force telle que nous occultions la famille de l'immigré, son village d'origine, les relations qu'il entretenait avec lui et son groupe ainsi que la manière dont il évoluait chez les siens et, ce faisant, les éventuelles influences réciproques. Étaient ainsi occultées les influences de la religion musulmane, les allers et retours de l'immigré au pays, l'utilisation au pays de l'argent gagné en France etc. Pourtant Sayad disait toujours : « L'immigré, lorsqu'il est en France, sa tête est là-bas et lorsqu'il est là-bas, sa tête est ici. » Il nous invitait à travailler sur ces immigrés à deux têtes, sa formulation de l'émigré-immigré traduisait cette condition bicéphale. Cependant cette condition bicéphale ne fut pas étudiée.

Les conditions de vie et de travail ont été médiatisées, les femmes ont été étudiées séparément, ainsi que les enfants d'immigrés. Ceci a conduit à une approche souvent misérabiliste, imposant une figure du travailleur immigré pauvre, sans famille, ou avec une famille vivant pauvrement dans des quartiers pauvres et dont les enfants évoluent dans l'échec scolaire, la délinquance ou ses risques, dans des banlieues dites défavorisées. Cette médiatisation participe de l'occultation de ce qui se joue sur l'autre scène sociale, à savoir comment le même travailleur immigré vit et se comporte au pays, avec son groupe, et comment ont évolué les relations sociales avec ceux qu'il a quittés pour venir travailler en France.

Tout se passe comme si l'immigré était orphelin, sans famille, sans village, et comme s'il n'était destiné qu'à nourrir éternellement une fantomatique famille restée rivée au pays, sans existence propre et sans influence aucune sur le cours de la vie du travailleur immigré, jusqu'au jour où lui, et lui seul, décide de la faire venir en France auprès de lui, à l'instar et en opposition avec beaucoup d'autres de ses compatriotes.

L'observation de l'évolution de plusieurs cycles migratoires entre Sidi-Aïch et Saint-Auban, à travers quatre-vingt-dix années, est riche d'enseignements, riche d'allers et de retours.

La question du pays d'origine, de ce qu'il est pour l'immigré qu'il soit travailleur ou non, de ce qui s'y joue pour lui et sa famille, que cette dernière y soit restée ou qu'elle ait suivi le travailleur en émigration, va

interroger sous d'autres angles et sans doute froisser des certitudes ou des visions traditionnelles.

Son appartenance, par exemple, à la classe ouvrière et son inscription dans les luttes ouvrières sont sans doute plus complexes qu'il n'y paraît, où se mêlent sentiments nationaux, pudeurs, peurs, politesses et dominations de toutes sortes, beaucoup plus prétendues que réelles. Il n'est pas dans mon propos de dire que les travailleurs immigrés ne sont pas partie prenante de certains conflits sociaux, ni qu'ils n'aient jamais été acteurs de ces conflits ou d'autres mouvements sociaux. Il est plutôt d'élucider la complexité des rapports sociaux qui les lient au monde ouvrier français, de connaître et d'analyser les relations et les rapports de force à l'œuvre dans les ateliers, dans les chantiers, dans les qualifications et leurs évolutions, ainsi qu'au bas des fiches de paye. Il est aussi de montrer que le pays d'origine reste actif dans la vie quotidienne des immigrés au-delà des simples sentiments de nostalgie, de danger, d'honneur. Ce quotidien, là-bas et ici, est aussi fait de calculs, de stratégies, d'intérêts, de concurrences et d'affaires. L'émigré-immigré bicéphale tient compte de sa condition ici et là-bas pour prendre des décisions sur sa vie quotidienne ici ou là-bas.

La marque spécifique du travailleur immigré, c'est d'être tout d'abord un OS à vie, empreint des pieds à la tête de la définition qu'en donne Sayad<sup>1</sup>.

*Qu'est-ce donc un immigré ? Un immigré c'est essentiellement me force de travail, et une force de travail provisoire, temporaire, en transit. En vertu de ce principe, un travailleur immigré (travailleur et immigré étant, ici, presque un pléonasme), même s'il naît à la vie (et à l'immigration) dans l'immigration, même s'il est appelé à travailler (en tant qu'immigré) sa vie durant dans le pays, même s'il est destiné à mourir (dans l'immigration) et en tant qu'immigré, reste toujours un travailleur qu'on définit et qu'on traite comme provisoire, donc révocable à tout moment. Le séjour qu'on autorise à l'immigré est entièrement assujéti au travail, la seule raison d'être qu'on lui reconnaisse, d'être en tant qu'immigré, d'abord, mais aussi et très vite, en tant qu'homme — sa qualité d'homme étant subordonnée à sa condition d'immigré. C'est le travail qui fait « naître » l'immigré, qui le fait être ; c'est lui aussi, quand il vient à cesser, qui fait « mourir » l'immigré, prononce sa négation ou le rfoule dans le non-être (...).<sup>2</sup>*

Cependant au pays, cette définition n'est plus valable : l'émigré est devenu un autre homme. Il n'est plus celui qui devait quitter son village la nuit et qui à son retour reprenait, comme si de rien n'était, ses activités agricoles traditionnelles. Au pays il est dépositaire de la marque « *elmigni* », dont la réussite ou l'expatriation peuvent être arrogante, ostensible et dont l'activité principale réside précisément

1. A. Sayad, Qu'est ce qu'un travailleur immigré, in : *Uimmigration ou les paradoxes de l'altérité*, Bruxelles : De Boeck, 1991.

2. A. Sayad, L'immigré OS à vie, *LM double absence*, Paris : Seuil, 1999.

dans l'inactivité, l'oisiveté, bref la vacance, sauf celle qui consiste à régler ses affaires ou à les faire fructifier.

## 2. DES PAYSANS SANS TRAVAIL, UNE USINE SANS TRAVAILLEURS

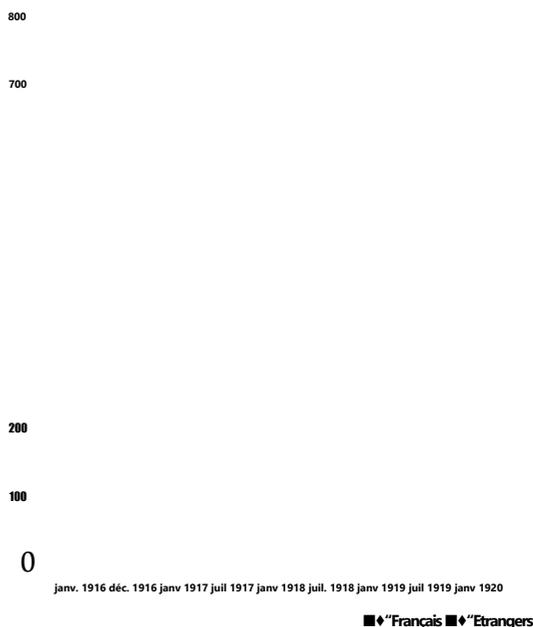
L'usine de Saint-Auban représente le premier pôle industriel et ouvrier du département des Alpes-de-Haute-Provence en Région Provence-Alpes-Côte d'Azur (PACA), qui compte six départements : les Alpes-de-Haute-Provence (04), Les Hautes-Alpes (05), les Alpes-Maritimes (06), les Bouches-du-Rhône (13), le Var (83) et le Vaucluse (84).

Saint-Auban est situé au confluent de la Durance et de la Bléone et au croisement des routes de Grenoble-Marseille et Grenoble-Nice, sur la commune de Château-Arnoux-Saint-Auban. Ce site industriel ouvert en 1915, voué initialement à la production d'aluminium, voit ses projets industriels et économiques se transformer et s'accélérer avec le déclenchement et le déroulement de la première guerre mondiale. En effet l'utilisation de gaz de combat par les Allemands va faire de Saint-Auban une usine de guerre où l'on produit des gaz à base de chlore.

Les Français sont mobilisés au front, aussi, une majorité d'étrangers et de travailleurs coloniaux forment dès le départ l'essentiel du personnel

de l'usine et ils resteront majoritaires pendant toute la première guerre et une partie de l'entre-deux-guerres, pour se maintenir à une moyenne de 40 pour cent jusqu'en 1946. Jamais une ville ni une usine dans ce département rural n'a concentré autour d'elle une telle proportion d'étrangers.

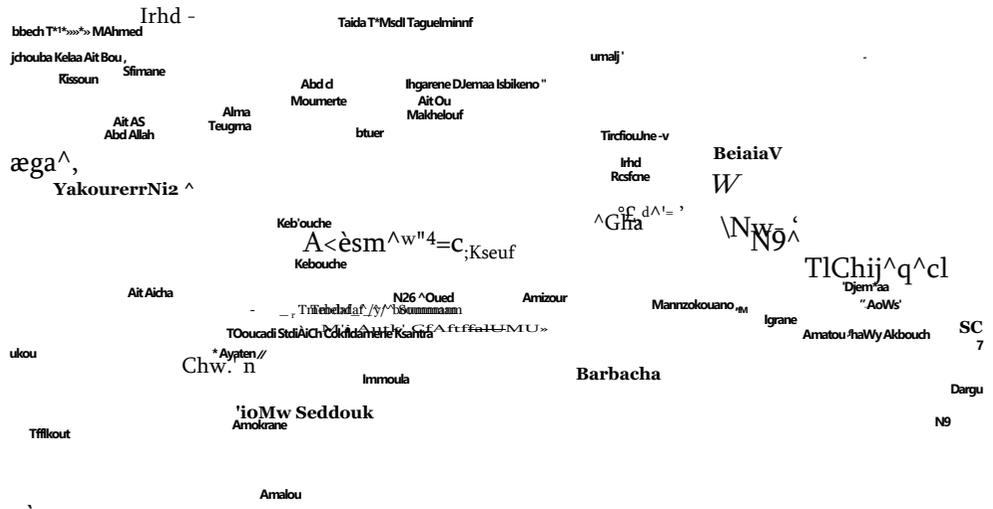
Saint-Auban s'est bâti sur l'émigration étrangère depuis un siècle : Algériens, Italiens, Espagnols, Indochinois, Chinois, Djiboutis, Portugais, Russes, Grecs, Polonais, Arméniens, Autrichiens, Albanais, Tchèques, Hongrois, Yougoslaves, etc. Plus de trente nationalités<sup>1</sup> se côtoient à Saint-Auban, et si l'on comptabilise la main-d'œuvre coloniale avec les étrangers, ces derniers resteront même, majoritaires jusqu'en 1931.



Depuis un siècle, quatre-vingt-dix ans plus exactement, deux communautés étrangères se sont maintenues au fil du temps, qui présentent des caractéristiques similaires. Les immigrés espagnols viennent d'un même village en Andalousie méridionale, un petit port de pêche appelé Carbonéras. Les premiers travailleurs immigrés espagnols sont venus dès 1915 à Saint-Auban ; les familles, elles, sont arrivées après la fin de la première guerre mondiale. Nous consacrerons dans cet article tout notre intérêt autour de la communauté kabyle.

1. Jean-Bernard Lacroix, directeur des archives départementales. «Saint-Auban, un grand centre industriel issu de la guerre chimique ». *Annales de Haute-Provence*, n° 303.

Les immigrants kabyles algériens viennent également d'un même village : Sidi-Aïch et plus particulièrement de Chemini. Les premiers hommes sont également venus en 1915 — 1916, par contre les familles composées de femmes et d'enfants ne sont venues qu'après la deuxième guerre mondiale.



La commune de Chemini est une commune et une sous-préfecture (*daïra*) du département (*wilaya*) de Bougie (Bejaïa), située à une soixantaine de kilomètres du chef-lieu de la wilaya et perchée à 800m d'altitude. La population s'élève à plus de 17 000 habitants (GRPH de janvier 1999) répartie à travers vingt-trois villages. L'histoire de la commune remonte au moins à l'époque de la colonisation. Avant 1947, elle était encore rattachée à la commune mixte.

A la fin de la guerre, l'usine perd la main-d'œuvre mobilisée et diversifie sa production. Elle a non seulement besoin de main-d'œuvre, mais de main-d'œuvre spécialisée. Elle va donc diversifier et amplifier son champ de recrutement en puisant notamment dans la main-d'œuvre coloniale. L'appel à la main-d'œuvre coloniale va devenir systématique. L'emploi de travailleurs coloniaux est une forme de recrutement qui a pris une extension considérable à Saint-Auban comme ailleurs. Le port proche de Marseille va jouer un rôle important en tant que centre d'accueil et centre de tri. La très grande majorité de cette main-d'œuvre, ainsi d'ailleurs que les troupes coloniales vont y séjourner à plusieurs reprises. Ce fut le cas pour la quasi-totalité des Algériens, des Tunisiens, des Africains ou des Annamites.

Certes, tous les immigrés d'origine coloniale ne sont pas soumis à l'autorité militaire ; ceux qui entrent, alors, sont des travailleurs kabyles qui rejoignent ceux arrivés à Marseille avant la première guerre mondiale. Mais à partir de janvier 1916, on met en place progressivement un service des travailleurs coloniaux chargé de la mobilisation, du transport et de l'installation, en fonction des nécessités de l'économie de guerre, des militaires travailleurs coloniaux réquisitionnés. Tout dépend de l'administration militaire. Ce service est placé sous le contrôle de la direction des troupes coloniales. Il est responsable devant elle de la sélection des travailleurs et de leur acheminement jusqu'au lieu de travail. En effet, c'est le décret du 14 septembre 1916 qui va obliger les employeurs à passer par le service de l'organisation des travailleurs coloniaux pour obtenir de la main-d'œuvre.

Comme tous les travailleurs embrigadés militairement, les travailleurs coloniaux ne peuvent en principe quitter le lieu de résidence qui leur a été assigné, sans autorisation. Ils doivent être munis, outre leur carte d'identité, d'une carte de circulation de couleur, jaune pour les travailleurs agricoles, verte pour ceux de l'industrie.

Les travailleurs coloniaux qui travaillent pour l'État dans les usines de guerre dépendent totalement de lui pour le logement et la nourriture : cela a été le cas des ouvriers kabyles en 1916. Par la suite, les coloniaux seront pris en charge directement par l'usine, où ils devaient jouir d'une plus grande liberté.

Marseille sera pour les coloniaux un centre de tri où on trouve des Vietnamiens, les Algériens, des Chinois. Les employeurs et les militaires n'avaient qu'à faire leur choix.<sup>1</sup> Ce service était chargé d'organiser le recrutement de la main-d'œuvre indigène en Indochine, en Chine et en Afrique du Nord. Il permit « la venue en France de 225 000 travailleurs coloniaux dont 132 000 Nord-Africains, 49 000 Indochinois et 37 000 Chinois. A cet apport colonial, s'ajouta l'émigration d'environ 225 000 Européens »<sup>1 2</sup>.

Ainsi, pour son compte ou pour celui d'entreprises privées, l'État devint à la fois recruteur, importateur, placeur et contrôleur de main-d'œuvre coloniale.

La structure des nationalités s'est aussi modifiée : le nombre des nationalités présentes à Saint-Auban durant cette période a doublé

1. Emile Temime, *Migrance : Histoire des migrations à Marseille*, Tome II, Edisud, 1990.

2. *Idem*.

par rapport à la période de guerre et les Portugais sont beaucoup plus nombreux tandis que les effectifs des Espagnols baissent.

Une mosaïque européenne et coloniale - qui stabilisera la population locale - se dessine à St-Auban, son implantation multinationale est tributaire des sursauts de l'histoire européenne.

C'est ainsi que Serbes, Tchèques, Polonais, Russes, Hongrois, Arméniens, Grecs, Yougoslaves, se retrouvent à St-Auban, mais aussi Belges, Maltais, Hollandais, Roumains, Turcs, Bulgares, Suédois, Egyptiens, Syriens, Argentins et Danois.

Nous reproduisons un tableau des effectifs étrangers et coloniaux selon le maximum atteint par chaque nationalité dans l'histoire de l'usine.

**Effectifs maximums atteints par chaque nationalité pendant l'entre-deux-guerres<sup>1</sup>**

Italiens	171	Janvier 1930
Portugais	145	Janvier 1930
Espagnols	121	Juin 1917
Arméniens	58	Juillet 1927
Tchèques	26	Janvier 1925
Russes	130	Novembre 1926
Hongrois	24	Juin 1925
Grecs	37	Février 1930
Polonais	81	Juin 1929
Autrichiens	18 1	Septembre 1926
Albanais	56	Janvier 1929
Allemands	21	Octobre 1927
Serbes	43	Juillet 1930

1. Nous avons également trouvé ce tableau dans les archives départementales AD 4 M 25.

Nord-africains	204	Février 1928
Chinois	164	Juin 1917
Djiboutis	118	Septembre 1929
Sénégalais	18	Juillet 1928
Indochinois	225	Août 194.1

Outre la diversification des nationalités présentes sur le site et leur augmentation, un autre changement s'est opéré en ce qui concerne la répartition entre les Français et les coloniaux. Ils représentaient respectivement 49 et 13 pour cent du total des embauchés en 1917, contre 26,7 et 24,6 pour cent en 1920. La part des coloniaux embauchés a plus que doublé. Ils sont principalement originaires de l'Algérie (350 sur 390).

### 3. LA COMMUNAUTÉ KABYLE DE SAINT-AUBAN ET DE CHEMINI, UN CAS EXCEPTIONNEL ET EXEMPLAIRE

La réflexion autour de rémigration-immigration kabyle de Chemini vers St-Auban peut être étendue à l'ensemble du mouvement migratoire algérien en France. En parlant « d'immigration exemplaire », disait Abdelmalek Sayad, *on ne veut pas suggérer que l'immigration algérienne serait comme un « exemple » à toutes les autres immigrations, passées, présentes et à venir ; un modèle par lequel passeraient nécessairement toutes les immigrations. Tout au contraire, il faut entendre qu'il s'agit d'une immigration à nulle autre pareille : une immigration exceptionnelle à tous les regards, tant globalement par toute son histoire que par chacune de ses caractéristiques détaillées, - ces deux aspects n'étant pas sans lien l'un avec l'autre -, une immigration qui, parce qu'elle sort de l'ordinaire, semble contenir la vérité de toutes les autres immigrations et de l'immigration en général, semble porter au plus haut point et à leur plus haut degré d'« exemplarité » les attributs qu'on retrouve dispersés et dilués dans les autres immigrations.<sup>1</sup>*

L'émigration-immigration kabyle de Saint-Auban présente évidemment les caractéristiques générales de l'immigration algérienne en France, à savoir son origine coloniale particulière, sa double composition faite de travailleurs et de militaires dans un premier temps que suivront des familles entières qui s'installeront par la suite.

1. Abdelmalek Sayad «L'immigration algérienne en France, une immigration «exemplaire». In : Jackelin Costa-Lascoux et Emile Temime (dir.), *Les Algériens en France : Genèse et devenir d'une migration*. Paris : Publisud, 1985.»

Aux côtés de ces caractéristiques « anciennes et présentes » de l'immigration algérienne, on trouve aussi, en faisant l'ethnographie du mouvement migratoire particulier entre Chemini et Saint-Auban, des caractéristiques locales exceptionnelles. Cette « exception saint-aubannaise » nous permettra de débattre avec Abdelmalek Sayad de certains aspects théoriques relatifs à la sociologie de l'immigration.

### **3.1. Une émigration-immigration au long cours**

On repère sa présence dès 1916 à Saint-Auban. C'est d'abord une immigration de travailleurs coloniaux appelés pour les besoins de la première guerre mondiale de 1914-1918. C'est par conséquent une émigration-immigration qui fut ordonnée, composée de travailleurs requis dépendant de l'armée.

Ces travailleurs coloniaux étaient rendus disponibles dans leur région d'origine, la Petite Kabylie, par les conséquences économiques, sociales, politiques et militaires de la colonisation.

Abdelmalek Sayad fixait trois moments, trois âges dans le processus migratoire algérien vers la France, trois âges aux caractéristiques spécifiques qu'on retrouve à St-Auban à la fois de façon plus précoce et de manière superposée.

Le premier âge fixait à la paysannerie « l'objectif ultime de se perpétuer en tant que telle » lorsqu'elle mandatait l'un des siens pour émigrer en France et « pourvoir ainsi en argent liquide aux besoins du groupe ». Jusqu'à la veille de la seconde guerre mondiale, l'émigré de cet âge reste un fellah. Son mandat et sa mission, qu'il détenait du groupe, étaient limités dans le temps et dans ses objectifs. Il retrouvait, à son retour, sa place intacte au sein du groupe, puisque son absence n'était que physique et provisoire et que le projet d'émigrer était porté par l'ensemble de la communauté paysanne. Se retrouvent à Saint-Auban aujourd'hui des générations différentes d'immigrés produites par des « âges », des « modes » de générations différentes.

Les immigrés du « premier âge », venus sur « ordre du groupe pour un mandat déterminé dans le temps et dans ses objectifs » ne sont plus à Saint-Auban. Ils sont pour la plupart décédés ; nous en avons cependant rencontré deux à Chemini, âgés respectivement de quatre-vingt-dix-neuf et cent ans.

Cependant une même famille, la famille Chemini, dont l'ancêtre a donné son nom au village, est symptomatique d'une situation exceptionnelle où différents âges et les générations qui en sont les

produits cohabitent dans une fausse contemporanéité et une réelle simultanéité.

Les âges et par conséquent les générations qui en sont le produit ne se réalisent pas de la même manière avec la même intensité et surtout aux mêmes dates dans toutes les régions.

Ainsi que le dit A. Sayad : « Une même classe de facteurs, une même série de causes auront produit à des décennies d'intervalle et en des lieux séparés une même génération d'émigrés qu'on peut considérer comme contemporaine sous ce rapport malgré le décalage qu'il y a entre les délais. »

Viennent ensuite les immigrés du deuxième âge. Les plus anciens, encore vivants aujourd'hui (2005), sont arrivés entre 1942 et 1962, travailleurs coloniaux au départ, puis travailleurs libres après la guerre d'Algérie. Certains ont fait venir leur famille (épouse et enfants). Ces émigrés sont censés appartenir au deuxième âge tel que le définissait Sayad. Cependant on trouvait dès les années 20 à Saint-Auban des émigrés du premier âge en train de basculer dans le second. Principalement à cause du fait que leur séjour à Saint-Auban pouvait dépasser et pour certains dépassait une année.

Certains de ces émigrés du 2<sup>e</sup> âge ont fait venir leur famille, épouse et enfants, avant, pendant et après la guerre d'Algérie, ce qui ne revêt pas la même signification. Les départs des familles vers Saint-Auban ont débuté dès 1948. Faire venir sa famille lorsqu'on est un immigré du 2<sup>e</sup> âge est un acte risqué. Tous ne s'y sont pas résolus, car c'est un acte aux conséquences irréversibles. C'est un acte où se mesure de manière éminente la question des générations et des âges. Pourquoi ? Parce que faire venir sa famille constitue une rupture par rapport à la représentation idéale de la trajectoire de l'émigré-immigré qui se comporte comme il se doit. C'est celle où le retour est la suite logique de l'émigration-immigration, période pendant laquelle l'émigré-immigré s'est efforcé de ne pas altérer ses comportements pour rester le même à l'arrivée qu'au départ. L'émigré-immigré du 2<sup>e</sup> âge bascule vers le 3<sup>e</sup> âge mais n'a pas adopté cette attitude du jour au lendemain. Il fallait que les conditions de ce basculement soient réunies ou que les intéressés les provoquent. Faire venir sa famille c'est objectivement renvoyer la question du retour au pays à une date indéterminée. Cette attitude questionne donc toute la condition de l'émigré face au retour donc face au pays, et donc face à toute la communauté d'origine.

Mais beaucoup d'entre eux ne s'y sont pas résolus, et la question de savoir pourquoi des émigrés de la même région, produits par le même âge, les mêmes conditions diffèrent en tous points sur cette question. Ces différences d'itinéraires ne peuvent s'expliquer que par des considérations familiales et sociales au pays.

L'émigré du troisième âge ne se retrouvera pas dans la même configuration car l'émigration familiale après la guerre est collectivement admise voire encouragée, ce qui n'était pas le cas dans les années 50.

Cette génération issue du troisième âge est présente à Saint-Auban ; venus après 1962, ces émigrés-immigrés accèdent aujourd'hui à la retraite. Elle comporte également des épouses et des enfants nés au village ou dans le département. Elle compte aussi des petits-enfants.

Arrivent enfin, et encore aujourd'hui, les conjoints de ces enfants ou petits-enfants lorsque le choix du conjoint s'opère encore au pays pour d'innombrables raisons et dont le mariage est récent.

Les derniers arrivés sont constitués par « les sans-papiers » et éventuellement les conjoints et leurs enfants, avant ou après leur régularisation. On assiste aussi au retour à Saint-Auban de certaines familles ou d'individus partis soit se marier au pays et y fonder une famille, soit qui ont effectué un retour définitif qui s'est soldé par un échec.

En effet c'est à partir de la fin des années 80 que l'on peut faire débiter un « quatrième âge » dont les principales caractéristiques résideraient dans l'avènement d'une autre génération de regroupements familiaux. Si l'on peut dire que le troisième âge est l'âge du regroupement familial, c'est-à-dire une période où les immigrés, remettant le retour au pays aux calendes grecques, estimant que leur vie, professionnelle d'abord, ainsi que les droits sociaux qui y sont rattachés, est ici décident dans des circonstances propres à l'histoire de chacun ici et là-bas, de faire venir auprès d'eux l'épouse et les enfants. Aujourd'hui ce sont les enfants de ces émigrés et leurs petits-enfants nés en France, devenus français qui, à leur tour, prennent époux(es) au pays d'origine et qu'ils (elles) font venir auprès d'eux (d'elles) par la suite. Ce mouvement migratoire familial, c'est la double absence. <sup>1</sup>

## **1. 2. Un même village. Une même famille,**

### **a- Des liens communs très forts**

La communauté kabyle algérienne se caractérise aussi par le fait qu'elle est issue d'un même village en Petite Kabylie sur les hauteurs de la vallée de la Soummam près de Sidi Aïch, le village de Chemini.

Cette émigration a concerné un groupe généalogique homogène du village de Chemini. En effet, quasiment tous les émigrés sont non seulement issus d'un même ancêtre, mais les diverses alliances ont fait de cette tribu une seule et immense famille. Dans le cas particulier de Saint-Auban, le groupe constituant l'immigration familiale kabyle de Chemini est aussi une même et immense famille. Même si à ses débuts, l'émigration-immigration est le fait d'hommes seuls, ceux-ci retrouvent à Saint-Auban un frère, un cousin, bref de la famille puisque tous sont apparentés.

C'est d'abord sur ces solidarités tribales, villageoises, familiales que se fondent les liens qui unissent cette communauté. La tribu se nomme les Béni Oughlis. Le territoire est un vaste espace en forme de croissant tourné vers le fond de la vallée de la Soummam. Des contreforts naturels le démarquent des aires limitrophes : chaîne de montagnes au nord-est, cours d'eau au sud-ouest et au nord-est et la Soummam au sud-est. Ce territoire est nommé Petite Kabylie, limitrophe de la Grande Kabylie à l'est. Le territoire des Ath Oughlis se définit par son unité ethnique et sociologique dont la raison est fondée par la conscience qu'ont les habitants de descendre d'un même aïeul, même si celui-ci est souvent relaté par la mémoire collective comme un personnage légendaire. Le territoire des Ath Oughlis se distingue aussi par son unité linguistique. Les habitants des Ath Oughlis repèrent un Kabyle étranger à la tribu par son parler et son accent.

A Saint-Auban nous l'avions vu, la communauté espagnole vient aussi d'un même endroit, de Carboneras, petite ville portuaire d'Andalousie méridionale près d'Almeria. L'armée est au centre de ce mouvement migratoire qui a démarré dès 1916. Les femmes et les enfants ont suivi aussitôt les travailleurs immigrés espagnols.

Deux autres situations pourraient être comparées avec Saint-Auban : la première est celle des Algériens Chaouis de Digne-les-Bains, chef-lieu du département, qui viennent d'Ain Fakrou dans les Aurès, au sud-est de Constantine, venus travailler dans les années 50 dans le BTP (construction des différents barrages sur la Durance et le Verdon, mise en service de nombreuses stations de ski ;...).

La seconde est celle des Italiens de Saint-Maime près de Manosque qui viennent presque tous de la commune de Fontanigorda situé dans la région de Ligurie. Ce mouvement migratoire italien vers la mine Saint-Maime sera régulier jusqu'en 1946, date qui marque la fin de l'exploitation de cette mine par Pechiney.

Sans considérer pleinement que l'on assiste à la reconstitution du village kabyle dans les Alpes-de-Haute-Provence, ces caractéristiques de l'émigration kabyle algérienne à Saint-Auban lui confèrent une certaine originalité, des aspects exceptionnels, tant sont rassemblés en un même lieu tous les attributs de l'émigration algérienne que l'on retrouve dispersés et diffus dans toute la France. Cette originalité réside dans le fait que cette émigration-immigration peut s'observer et s'analyser sur un siècle et sur deux scènes sociales, celle de Saint-Auban et de Chemini qui forment à eux deux un cas rare et exceptionnel.

### **a- Une identité Pechiney**

Le mode de recrutement principal à l'usine fut le suivant : un agent recruteur originaire de Chemini, qui s'était engagé dans l'armée française en août 1914, médaillé, blessé au front, qui fut hospitalisé à Aix-en-Provence, fut chargé par ses supérieurs d'encadrer, pour le 1<sup>er</sup> régiment de Zouaves, une centaine de travailleurs coloniaux qui œuvrèrent au démarrage de l'usine ; à la demande de l'usine, il parcourait les campagnes de la tribu pour recruter les travailleurs. D'autres venaient seuls directement ; d'autres débarquaient de Marseille pour se faire embaucher à Saint-Auban. Dans l'entre-deux-guerres, ce sont plus de deux mille personnes qui viendront travailler dans l'usine et feront vivre autant de ménages, même si plusieurs ménages pouvaient vivre sous le même toit familial.

Tous ont vécu les baraquements par origine, au bord de la Durance, jusque dans les années 60, les dortoirs de soixante personnes, les conflits entre *villageois*, l'alcool, les descentes à Marseille, les rudes conditions de travail dans les diverses fabriques, le manque d'hygiène et de sécurité, « la popote algérienne », la cantine ouvrière algérienne un temps tenu par cet agent recruteur devenu au fil du temps un interlocuteur respecté et respectable pour tous les « soucis » de la vie quotidienne, notamment entre cette main-d'œuvre non *francophone* et toute autorité.

Les familles habitaient les hameaux aux alentours ou les villages voisins : l'Escalé, Les Méés, Peyruis et Montfort.

A partir de la fin des années 50, les familles furent autorisées à « monter » sur le plateau, c'est-à-dire à venir loger dans les mêmes maisons que les familles françaises, ou étrangères autres que coloniales. Seuls les ressortissants des colonies ne logeaient pas dans la cité ouvrière, dans les maisons mitoyennes de deux, quatre ou huit appartements, toutes agrémentées d'un jardin, du chauffage et de la fourniture de l'eau, gratuits. Cette véritable promotion sociale au début des années 60, accompagnée des progrès de l'hygiène,

de la sécurité, des salaires qui augmentent après 1968, vont fonder une sorte d'identité Pechiney chez l'ensemble des ouvriers, mais aussi chez ces travailleurs coloniaux devenus travailleurs immigrés.

Ces nouvelles conditions sociales vont cimenter de profondes distinctions à l'égard des autres Algériens ne travaillant pas pour Pechiney mais pour ses entreprises sous-traitantes : les premiers ont des salaires plus élevés, des logements avec jardins, commodités et fournitures énergétiques gratuites, alors que les seconds logent en dehors de Saint-Auban, s'acquittent de toutes les charges locatives et disposent de salaires moins élevés. De plus, l'usine a installé les meilleurs équipements sportifs du département, la première piscine du département (construite en 1947), un arbre de Noël, des vacances, à la neige ou à la mer, prises en charge par Pechiney, un dispensaire, un hôpital.

Ces bonnes conditions de vie et de travail ont poussé tous les Kabyles à construire une maison à Chemini, maison parfois à quatre, voire cinq étages, ce qui a dopé le marché local du bâtiment et animé durablement et régulièrement le marché économique local.

Paradoxalement, ou de manière attendue, ce n'est pas le fait religieux qui marquera la communauté, c'est plutôt son absence qui la caractériserait le mieux. En effet, le lieu de culte, autorisé par la municipalité il y a deux ans, est fréquenté par tous les musulmans des villages alentours et de quelques alliés de ces deux personnages, à l'exclusion de l'immense majorité des Kabyles de Saint-Auban.

### **3. 3. Saint-Auban, espace d'une approche comparative des migrations**

Les chassés-croisés de populations peuvent suggérer des comparaisons à plusieurs niveaux : l'immigrant ou son groupe au croisement du passé et du présent (cultures et traditions importées, transformées, délaissées) ; les immigrés et l'Etat (l'histoire comparée des politiques d'immigration) ; les immigrés devant la société (où « l'intégration » veut dire au fond comparer le nouvel arrivant avec la société d'accueil) ; enfin les immigrés entre eux (la mobilité sociale comparée dans toutes ses variables).<sup>1</sup>

Les populations de Saint-Auban se sont constituées dès la guerre de 1914-1918 par la main-d'œuvre étrangère amenée par l'usine chimique.

Algériens, Albanais, Arméniens, Autrichiens, Chinois, Djiboutis, Espagnols, Grecs, Hongrois, Indochinois, Italiens, Polonais, Portugais,

1. Nancy Green, *Repenser les migrations*, p. 23.

Tchèques, Yougoslaves etc. se sont plus ou moins intensément côtoyés. Il serait très intéressant de comparer les trajectoires, d'expliquer l'existence et la disparition, de certaines communautés. Aujourd'hui, inconsciemment des comparaisons sont tentées, qu'elles aient trait à la distance plus ou moins grande de telle ou telle communauté par rapport à la société française ou par rapport à la société d'origine, ou aux spécificités sociales, culturelles, économiques réelles ou supposées des uns et des autres, ou des unes par rapport aux autres. Ce réflexe comparatif, s'il relève parfois du bon sens populaire chez les personnes qui, à Saint-Auban, côtoient ces communautés étrangères ou d'origine étrangère, n'est que rarement esquissé dans la production sociologique relative à l'immigration en France.

A Saint-Auban il serait très intéressant, même si ce n'est pas là notre propos, de « penser » l'immigration locale en prenant en compte l'histoire de toutes les communautés étrangères venues y travailler puis y vivre.

Certaines communautés (algériennes, indochinoises, djibouties) viennent de pays colonisés par la France, d'autres non. Les rapports entre colonisation et immigration sont-ils si importants et à quels niveaux ? Comment peut-on comparer les trajectoires de migrants venus de pays colonisés avec celles des autres (Espagne, Italie, Pologne, Russie etc.) ? Ceci nous placerait dans une perspective plus globale, plus universelle, et alimenterait l'idée de sortir du misérabilisme de l'immigration et en particulier de l'immigration algérienne.

Cette démarche aurait aussi pour avantage d'isoler les caractéristiques et les variables propres à telle ou telle communauté nationale, et ce qui relève des processus généraux de l'immigration.

Certaines expériences sont communes, d'autres spécifiques. La dynamique de ces deux niveaux d'analyse et la comparaison des différentes dynamiques au sein de chaque communauté seront sans doute riches d'enseignements. Cela expliquerait à la fois les différences et les ressemblances.

« La comparaison nous semble essentielle comme démarche, afin de pouvoir évaluer ce qui relève du général et ce appartient au spécifique. [...] Mais, si nous ne posons pas la question comparative, nos réponses ne peuvent que rester partielles. »<sup>1</sup>

### **3. 4. Pour ne pas conclure**

Pour récapituler, je proposerai d'écrire qu'une relecture d'Abdelmalek Sayad est possible à l'aune de la question du pays et de la société d'origine,<sup>1</sup>

1. Nancy Green, *Repenser les migrations*, p. 35.

qui a fondamentalement créé les conditions de l'émigration ; elle a créé aussi celle de l'immigration familiale qui s'est à maintes fois renouvelée.

La question du pays d'origine impose une double scène de rémigration-immigration, une double absence, une double présence, une double expérience. Cette double présence et absence imposent une pluralité de logique et de système d'action.

L'expérience des émigrés-immigrés est une combinaison de logiques différentes qu'ils sont tenus d'articuler.

Si l'immigré s'est imposé une vie difficile d'un côté de la Méditerranée, sur l'autre il y trouve un gain apaisant.

Abdelmalek Sayad, du coup, nous met sur la voie d'instituer le pays d'origine, ce qui s'y déroule, pouvant intéresser et/ou affecter l'émigré-immigré, en élément primordial pour la compréhension de la condition de celui-ci, mais le cantonne aux conditions de départ. Si être attentif aux conditions de départ, c'est faire droit à l'histoire collective et individuelle de l'émigré-immigré, au niveau économique, social, politique, il est essentiel d'être tout aussi attentif aux évolutions, aux crises qui se produisent dans la société algérienne durant tout le temps que dure rémigration-immigration des individus. Car même si l'émigré-immigré n'est pas dans son intégralité le contemporain de ces évolutions, de ces crises, il est toujours, d'une manière ou d'une autre, par ricochet, affecté, intéressé par tout ce qui s'y déroule, surtout si sa propre famille (conjoint, enfants) réside au pays.

La seule étude des conditions de départ n'est pas suffisante pour rendre compte à la fois des raisons de l'émigration et des décisions de se maintenir en émigration, surtout lorsque ces raisons ont cessé d'exister.

L'émigré vit dans deux scènes sociales où il est tour à tour présent et absent, c'est-à-dire où il est doublement présent et absent. Cette situation dépasse l'étude des seuls modes d'engendrement de l'émigration pour s'attacher aussi aux influences réciproques, concurrentes que ces deux scènes ont sur l'émigré-immigré et qu'il gère de manière élastique au mieux de ses intérêts.

Ce n'est pas tant le point de départ et le point d'arrivée qu'il faut tenir bout à bout, mais également les évolutions et les transformations qui ont lieu dans chacun des lieux où l'émigré-immigré et sa famille vivent. L'émigré-immigré tente de réaliser la prouesse d'être le contemporain des évolutions de chaque société, alors qu'il ne peut être que dans un constant décalage dans les deux sociétés.



**SUR LE PROCESSUS DE POLITISATION DE L'IMMIGRATION  
ALGÉRIENNE DANS LE DÉPARTEMENT  
DU NORD (1946-1954)  
LA SITUATION DANS LE DOUAISIS**

*Jean-René GENTY*

« Des hommes d'acier, forgés par tant de  
batailles, qui rêvaient comme des enfants »

Juan Marsé, *Adieu la vie, adieu l'amour*,  
Paris : Bourgois, 1996, p. 401.

Cette contribution se propose de décrire et d'éclairer l'émergence du mouvement nationaliste algérien dans l'immigration, à partir de l'évolution visible de l'adhésion des migrants à l'idée nationale dans une région géographique relativement circonscrite, le Douaisis, située au cœur du bassin minier du Nord. Dans ce secteur, les premiers migrants arrivèrent vers 1913, recrutés par la Compagnie d'Anzin qui exploitait les concessions situées à l'ouest du bassin minier, dans le Valenciennois essentiellement. Mais ce fut surtout à partir des années suivant la seconde guerre mondiale que le flux migratoire atteignit un niveau très important. Assez naturellement, compte tenu de l'évolution de la situation algérienne, l'implantation et l'influence du mouvement nationaliste se développèrent et se renforcèrent rapidement dans les milieux de l'immigration.

L'approche adoptée se veut résolument monographique. Il nous semble en effet qu'à ce stade de la connaissance de l'histoire politique de l'immigration algérienne, il est primordial d'apporter des éléments d'information nouveaux permettant de préciser, de nuancer, voire peut-être de renouveler l'interprétation d'un certain nombre de moments clés de l'immigration. Cette approche semble désormais plus aisée avec l'ouverture -même contrôlée- des archives administratives françaises. Cette communication s'appuie donc sur des sources qui se diversifient. Outre les témoignages et les documents privés ou publiés dans des recueils, elle utilise les résultats du dépouillement systématique des archives du cabinet du préfet du Nord. Bien entendu, ces nouvelles informations sont à traiter avec prudence en recourant aux outils de la critique historique. Il n'en demeure pas moins que l'accès à ces sources apporte de nombreuses informations nouvelles qui ont été croisées avec les témoignages recueillies auprès de vieux

migrants<sup>1</sup>. Ce texte doit en particulier beaucoup à celui d'Ahmed Krouchi, responsable du P.P.A.-M.T.L.D. qui fut l'un des artisans de la construction du parti dans le bassin minier du Nord- Pas-de-Calais entre 1947 et 1952<sup>2</sup>.

Le texte s'efforce de présenter dans un premier temps les cadres géographique et économique régionaux dans lesquels s'organisèrent les flux migratoires rythmés par l'économie. Il évoque ensuite les différentes étapes de la construction du mouvement nationaliste et s'achève sur un ensemble d'éléments et d'hypothèses susceptibles d'éclairer ce processus de politisation rapide et massive.

### **LE CADRE MIGRATOIRE**

Le mouvement migratoire met en relation le pays d'origine et celui d'arrivée. Dans le cas de l'immigration algérienne, des correspondances s'établirent assez tôt entre régions géographiques voire entre microterritoires.

### **LA STRUCTURE ÉCONOMIQUE ET SOCIALE DE LA RÉGION D'ACCUEIL**

Le territoire dont il est ici question se situe au cœur du bassin minier du nord, à la frontière des départements du Nord et du Pas-de-Calais, entre Hénin-Liétard (actuellement Hénin-Beaumont) à l'ouest et Somain à l'est avec Douai au centre. Administrativement, il juxtapose l'arrondissement de Douai, une partie sud de celui de Lille ainsi que quelques bourgs miniers du Pas-de-Calais.

1. Les rapports des services locaux des Renseignements généraux sont souvent rédigés de manière purement factuelle. On trouve peu d'analyse politique ou idéologique à ce niveau de rédaction. Ces aspects sont réintroduits ultérieurement dans les rapports de synthèse rédigés pour le préfet par le directeur départemental des RG ou le directeur des services de police du Nord. Le discours se fait plus politique avec les notes de synthèse du S.C.I.N.A. (Service de Coordination et d'information Nord-Africaine). Il faut ajouter que, très souvent, les rapports de police comportent en annexe des copies de documents internes des organisations nationalistes.

2. Ahmed Krouchi (1929-2005), né à Marnia, arrive en métropole en mars 1949. Il travaille d'abord aux Houillères nationales et réside à Méricourt dans le Pas-de-Calais. Très tôt, il joue un rôle important dans l'organisation du parti dans le bassin minier. Il participe à l'organisation de la grève de protestation contre la mise en résidence surveillée de Messali. A l'instar de nombreux cadres du M.T.L.D., il tient successivement des cafés à Lille et à Tourcoing. Il se rallie rapidement au comité de salut public et participe au congrès d'Hornu. Il restera indéfectiblement fidèle jusqu'à sa mort au Zaïm et au combat incarné par ce dernier.

Carte du bassin minier du Nord-Pas-de-Calais<sup>1</sup>

En 1952, cinq grandes entreprises employaient des contingents importants de travailleurs originaires d'Algérie. Il s'agissait des installations des Houillères nationales, des usines des Engrais d'Auby et de la Compagnie Royale Asturienne des Mines (CRAM), de la sucrerie Béghin à Thumeries et de l'usine Pennaroya à Courcelles-Lès-Lens, dans le Pas-de-Calais. A côté de ces grandes unités de production qui faisaient travailler entre plusieurs dizaines et plusieurs centaines d'Algériens, le tissu industriel comptait de nombreuses entreprises ou ateliers de taille plus modeste qui employaient chacun quelques migrants. Quoi qu'il en soit, ces structures appartenaient à des branches industrielles bien spécifiques, la mine, la sidérurgie, la chimie et le BTP principalement.

Ces établissements, qui recouraient à la main-d'œuvre d'origine algérienne, présentaient des caractéristiques communes quant aux tâches confiées aux ouvriers. Ils étaient spécialisés dans des productions qui comportaient de nombreux aspects pénibles voire dangereux et qui nécessitaient le recours à une main-d'œuvre abondante sans spécialité pour assurer des tâches de manutention pénibles.<sup>1</sup>

1. Marcel Gillet, Histoire sociale du Nord et de l'Europe du Nord-Ouest, Lille : Presses universitaires de Lille, 1984, p. 181.

## Des régions de départ bien identifiées

La Kabylie et l'Oranie alimentèrent l'immigration en direction du Douaisis. Jusqu'à la fin des années vingt, il semble que le recrutement des migrants se faisait essentiellement dans la première de ces deux régions. Les résultats de l'enquête réalisée au cours de l'été 1923 indiquaient que la très grande majorité des migrants recensés dans les communes de l'arrondissement de Douai étaient originaires de l'arrondissement de Tizi-Ouzou<sup>1</sup>. La commune d'Auby faisait exception dans ce tableau général. Dans celle-ci, les migrants provenaient de l'arrondissement de Tlemcen. A partir des années 30, il semble qu'une évolution s'est produite. La part des migrants originaires d'Oranie devint désormais plus importante même si elle variait selon les communes. Un sondage réalisé dans les registres du recensement de Douai montre une évolution très nette pour le hameau de Dorignies, lieu d'habitation des ouvriers employés par la Compagnie minière de l'Escarpelle. En 1926, 3,33 pour cent des Algériens recensés étaient originaires d'Oranie. Dix ans plus tard, ils étaient 58,33 pour cent<sup>1 2</sup>.

Cette spécificité a été soulignée en 1973 par Ali Salah, alors consul général d'Algérie à Lille :

1. L'enquête de l'été 1923 fut réalisée par les services de police sur instruction du ministère de l'Intérieur. Elle avait pour objet de recenser intégralement les Nord-Africains présents en métropole. Réalisée sous la pression du grand colonat algérien, elle préluda à des mesures restrictives opposées à la circulation entre les deux rives de la Méditerranée.

2. Archives municipales de Douai, registres des recensements.

*«Les Houillères du Nord-Pas-de-Calais, la Rojale Astrienne des Minés ont de tout temps fait travailler et presque en exclusivité les habitants originaires des communes mixtes de Nedroma et Marnia (département de Tlemcen) et des tribus de MSirda Thata et MSirda Fouaga»!*

L'émigration en direction du Douaisis fut surtout le fait d'habitants des douars ruraux de la commune mixte de Nedroma. Elle démarra en 1928, progressa jusqu'en 1938 puis reprit de manière très importante en 1947. En 1953, un cinquième des hommes adultes des Saouhlia, des Béni Menir et des Béni Mishel et un quart de ceux des Djebala étaient installés en France<sup>1 2</sup>. Dans son enquête de 1954, Robert Montagne indiquait que quatre mille migrants originaires de la commune mixte de Nedroma se trouvaient en France et que 22,5 pour cent d'entre eux résidaient dans le Nord-Pas-de-Calais.

## Carte de la Zone géographique de départ

Le déclenchement du flux migratoire de ces ruraux résidant dans une zone frontalière résultait de la conjonction de la pression démographique et de la crise de l'économie agricole. Robert Montagne souligne la nature ingrate de la nature mais il faut tenir compte également de la diminution des terroirs plus riches résultant de la progression de la colonisation. Le mécanisme qui se déclencha au cours des années trente allait durer jusqu'au début des années cinquante. Les migrants

1. Ali Salah, *La communauté algérienne dans le département du Nord*, Lille : Presses universitaires de Lille, 1973.

2. M.A. Thumelin-Prenant, D. Sari, A. Bendjelid, A. Prenant, A. Serdoun, *Nedroma (Algérie) 1954-1984*, Université d'Oran, 1983, Actes de la table ronde organisée par le CRIDSSH, p. 63.

étaient des hommes jeunes qui partaient pour quelques années, au nom du groupe familial élargi, pour envoyer du numéraire dans une économie dominée par la pauvreté agraire.

Deux autres éléments caractérisaient ces migrants du point de vue de l'approche qui est la nôtre. Ils provenaient d'une région où les structures de l'islam maghrébin traditionnel étaient très fortes, se traduisant notamment par la grande présence des « saints » et l'importance du mouvement confrérique. Par ailleurs, la tension était vive dans le territoire d'origine entre citadins résidant à Nedroma et ruraux que les premiers désignaient sous le terme de « Kabyles »\*. Ces éléments jouèrent un rôle important dans le processus de politisation de la population en général et de la population immigrée en particulier.

### L'ÉVOLUTION DU MOUVEMENT MIGRATOIRE

Historiquement, la venue de migrants d'Algérie dans la région du Nord avait été impulsée par l'activité minière. Ce fut en 1909 que la Compagnie de Courrières recruta plusieurs centaines de Kabyles pour travailler dans certaines de ses exploitations. Depuis la catastrophe minière de 1906 qui avait causé la mort d'un millier de mineurs, cette entreprise se trouvait en difficulté pour recruter de la main-d'œuvre. Elle fit appel dans un premier temps à des migrants originaires de Bretagne qui éprouvèrent beaucoup de difficultés à s'adapter au travail minier. En 1913, la Compagnie d'Anzin imita la démarche, de façon prudente, en faisant descendre des Kabyles dans certaines fosses, notamment celles d'Aniche et de Somain. Le père de l'écrivain Mouloud Feraoun fit partie de ce premier contingent de travailleurs et son expérience inspira directement les premiers chapitres du roman intitulé *La terre et le sang*. Après 1920 les différentes compagnies minières eurent recours à des migrants algériens de manière fort mesurée.

Parallèlement, d'autres entreprises recrutèrent des migrants originaires d'Algérie. La Compagnie Royale Asturienne des Mines employa dès le début des années vingt de nombreux migrants. En 1925, les travailleurs originaires d'Algérie représentaient 25 pour cent des effectifs de cette usine. A la fin des années vingt, l'entreprise modifia son recrutement et se tourna vers l'Oranie, plus précisément la région de Nedroma. Les <sup>1 2</sup>

1. Cette analyse est développée par Gilbert Grandguillaume dans son ouvrage intitulé *Nedroma, révolution d'une médina* : Houilles, Mémoire de La Méditerranée, 2003, p. 146, « *Les campagnards sont couramment appelés par les citoyens kbayl, ou gens des tribus, terme péjoratif à leur sens. Lorsqu'ils parlent en français, le terme devient « kabyle », qui ne comporte par conséquent aucune référence aux habitants de la Kabylie (qui eux sont appelés SQvaiva).* »

2. Mouloud Feraoun, *La terre et le sang*, Paris : Le Seuil, 1993.

raisons de cette évolution apparaissent au premier chef politiques. Il semble que cette modification du recrutement résulta de la décision de la direction de se détourner du recrutement kabyle, considéré comme trop réceptif à l'influence communiste, pour embaucher des migrants originaires d'une société rurale imprégnée de religiosité. Cette décision semble avoir été prise à la suite de mouvements déclenchés par la C.G.T.U. parmi les travailleurs nord-africains de la CRAM au cours de l'été 1926<sup>1</sup>. Dans un rapport daté de 1948, Stéphane David, chargé de mission aux affaires nord-africaines auprès du préfet du Nord, donnait l'explication suivante :

*<r Dans les années qui ont suivi l'entrée des premiers travailleurs nord-africains dans l'usine, la Direction a embauché des éléments venant de diverses régions d'Algérie sans se préoccuper de leur origine. Elle a ainsi employé un petit contingent de Marocains, des immigrants venus de l'arrondissement de Tlemcen, des Kabyles de Grande et Petite Kabylie. Très satisfaite des Marocains, elle a trouvé une main-d'œuvre convenable et répondant à ses besoins parmi les « Arabes » de Nedroma-Marnia ; par contre, tout en reconnaissant l'intelligence plus vive, les capacités plus grandes des Kabyles, la Direction a cessé de les employer, ces éléments se montrent entêtés, et formant souvent un bloc difficile à manier. »*

On reviendra ultérieurement sur ce que l'on peut comprendre derrière la phraséologie teintée de colonialisme employée par le chargé de mission qui appartenait au corps des administrateurs-adjoints des services civils d'Algérie.

La politique de cette entreprise, non formalisée dans des documents, semble avoir été relativement complexe. Ce recrutement de travailleurs apparaît lié à des intérêts pris dans des exploitations minières situées de part et d'autre de la frontière algéro-marocaine. A cette volonté d'intégration économique se superposait l'instrumentalisation du fait religieux mis en œuvre par la direction qui élargissait ainsi aux musulmans les pratiques qu'elle avait élaborées en faveur des travailleurs catholiques d'origine belge ou polonaise. Cette utilisation du fait religieux mise en œuvre dès les années trente a été décrite par Stéphane David :

*« ...A leur intention, l'Asturienne des Mines avait fait construire au centre de la cité nord-africaine, une petite mosquée. Tous les ans, deux marabouts<sup>12</sup>*

1. En août 1926, le sous-préfet de Douai suggéra au directeur de l'usine des Asturies de nommer de suite « un prêtre musulman », de « faire construire une mosquée » et d'utiliser la religion pour contrer l'activisme communiste. Archives départementales du Nord, sous-préfecture de Douai, dossier M 208 133.

2. Stéphane David, *Une communauté musulmane dans le Nord de la France*, 1948, archives départementales du Nord, p. 12.

*venaient de Nédroma encourager le icèle religieux de leurs adeptes, et faire la sjara. U usine, bonne fille, mettait même une auto à la disposition de ces chioukh pour leur permettre de se déplacer dans la région.»<sup>1</sup>*

Il est probable que le fonctionnement de cette main-d'œuvre convenait parfaitement à la direction de l'entreprise. Même le *turn-over* constant ne semble pas l'avoir rebutée dans la mesure où il permettait d'éviter toute réflexion sur la notion même de parcours professionnel du migrant. La fluidité de la main-d'œuvre et le caractère familial du recrutement facilitaient licenciement et embauche, faisant de ces travailleurs la principale variable d'ajustement. Affectés à des travaux de manutention pénibles et souvent dangereux pour la santé et l'intégrité physique, les travailleurs algériens faisaient preuve d'une robustesse et d'une sobriété qui les rendaient précieux dans le travail de la fonderie de zinc. Tout naturellement, les autres usines du secteur : Pennaroya (production de plomb), Les Engrais d'Auby (sulfates), recrutèrent également des migrants originaires du même secteur géographique.

Quoi qu'il en soit, il semble qu'en 1936, la très grande majorité des migrants résidant dans les communes du nord-Douaisis étaient originaires des communes mixtes de Marnia et de Nedroma. C'est ce qui ressort du rapport d'un officier de la compagnie de gendarmerie de Douai rédigé en novembre à la suite de l'arrivée à Auby de trente Algériens en quête d'embauche.

*«1 UA. Algérien parlant le mieux le français a déclaré que la plupart de ses camarades venaient de la commune mixte de Marnia, qu'ils s'étaient déjà présentés dans différentes usines pour demander du travail... Celui considéré comme interprète, interrogé peu après, a déclaré être arrivé en France ainsi que 25 de ses compatriotes depuis une quinzaine de jours et s'être dirigé vers la région du Nord pare que beaucoup de ses compatriotes y travaillaient.»*

Le rapport évaluait à plus de six cents les migrants, tous originaires de ce secteur d'Algérie, résidant à Auby<sup>1 2</sup>.

### **L'IMPLANTATION DU MOUVEMENT NATIONAL ET LES SIGNES DE RADICALISATION DES PRÉMICES MODESTES**

Ce n'est qu'à partir des années trente que l'Etoile nord-africaine, mouvement jusque-là essentiellement parisien, se tourna vers la province. Ainsi repère-t-on, à partir de 1933, la venue de responsables

1. Stéphane David, *op. cit.*, p. 17.

2. Rapport du capitaine Dubois, 24/11/1936, 4 Z59, Archives départementales du Nord, sous-préfecture de Douai,

de l'organisation dans la région du Nord. Belkacem Radjeff vint à Lille au cours de cette année pour tenter de trouver des correspondants parmi les cafetiers algériens acceptant d'être les dépositaires du journal de l'organisation<sup>1</sup>. Un an plus tard, à l'automne 1934, Messali Hadj mena un périple qui, commencé à Lille, le mena à Auby et Flers-en-Escrebieux, puis se poursuivit dans le Valenciennois et dans le Borinage jusqu'à Charleroi<sup>1 2</sup>. Il consacra quelques lignes à ce périple, que l'on peut consulter dans la version publiée en 1982.

Sur le moment, les services de police considéraient que cette tournée n'avait guère eu d'effets. Certes, ces rencontres dans des cafés avec de petits groupes ne se traduisirent pas dans l'immédiat par la création de cellules de l'organisation mais elles laissèrent des traces importantes dans l'imaginaire des migrants et la légende allait s'en emparer.

Le Parti du Peuple Algérien créa l'une de ses premières sections dans le Douaisis-nord. La police signala en avril 1938 la présence de deux envoyés de la direction dont le trésorier, Si Djilani, à Auby<sup>3</sup>. Les deux responsables avaient réussi à recruter cinquante adhérents et à constituer un bureau de trois membres choisis parmi les commerçants. Comme à cette époque les migrants étaient pour l'essentiel originaires du secteur de Nedroma, il est logique de conclure à une réceptivité certaine au discours politique nationaliste manifestée par les intéressés<sup>4</sup>.

Cette première organisation dans le Douaisis n'était pas négligeable puisque le noyau militant représentait, selon la police, 3 pour cent des Algériens résidant alors dans les communes limitrophes d'Auby et de Flers-en-Escrebieux. En tout cas, elle contribuait à créer une tradition politique locale véhiculée ultérieurement par la culture orale des migrants.

1. Rapport du commissaire divisionnaire de la police spéciale de Lille, 14 novembre 1934, dossier M 208 133, archives départementales du Nord.

2. Messali Hadj, *Les mémoires de Messa/i Hadj*, Paris : JC Lattès, 1982, p. 181 : « *Hprès un premier contact à U/e, je partis avec un camarade, Yahyaoui, à Roubaix, Douai, Le Pont de La Deule et dans beaucoup de petits hameaux du nord de la France.* »

3. Mohamed Si Djilani (1886-1953), originaire de Fort-National, arrive en métropole avant la première guerre mondiale. Il adhère au P.C.F. et à la C.G.T.U et apparaît comme représentatif des communistes musulmans. Membre de la commission coloniale du P.C.F., il participe à la naissance de l'Etoile nord-africaine. Vieux militant de l'immigration, formé aux principes du socialisme révolutionnaire, il joue un rôle important dans la propagande du mouvement. Membre fondateur du Parti du Peuple Algérien, il assure la direction de la fédération de France avec B. Radjeff et A. Khider.

4. Rapport du commissaire spécial, 26/04/1938, M 208 133, archives départementales du Nord, sous-préfecture de Douai.

## L'EXPLOSION MIGRATOIRE DE 1947

A partir de 1947, les émigrés arrivèrent en grand nombre en métropole et donc dans la région du Nord. L'attraction de cette région était étroitement liée à l'exploitation minière même si, au total, les Houillères nationales pratiquaient un certain malthusianisme à l'égard des travailleurs nord-africains. Mais la présence des grandes unités de production métallurgiques et chimiques évoquées précédemment nécessitait l'emploi d'une main-d'œuvre robuste et peu qualifiée. Les données quantitatives illustrent de manière éloquente ce mouvement de population.

### Evolution des effectifs nord-africains (dont très majoritairement algériens) dans le département du Nord<sup>1</sup>

	1er trimestre 1947	31 décembre 1947	31 décembre 1948	31 décembre 1949	31 décembre 1950	31 décembre 1951
Nord-Africains titulaires d'un contrat de travail	3 888	7 104	9 596	12 205	15 069	22 900
Total estimé des Nord Africains présents		14 000	17 000	18 000	19 000	29 000

Le Douaisis n'échappait pas à cette évolution et l'arrondissement vit affluer de nombreux migrants notamment ceux qui arrivaient sans contrat de travail. La peur sociale du Nord-Africain se construisit aussi devant le spectacle de nombreux migrants réduits au vagabondage, allant de ville en ville pour trouver quelques jours de travail. Une enquête du commissaire de police, chef de district de police de Douai, retrace les mouvements entre la fin de l'année 1950 et le 3<sup>e</sup> trimestre de 1951.

	4 <sup>e</sup> trimestre 1950	1 <sup>CT</sup> trimestre 1951	2 <sup>e</sup> trimestre 1951	3 <sup>e</sup> trimestre 1951
Algériens arrivés dans la commune	216	223	230	320

1. Michel Chastant, *Aspects professionnels et humains de l'immigration nord-africaine dans le Nord*, thèse pour le doctorat en droit, Université de Lille, 1952.

Algériens quittant la commune	170	190	193	•269
Solde	+ 46	+ 33	+ 37	+ 51

	20 septembre 1950	20 décembre 1950	20 juin 1951	20 septembre 19R1
Nord-Africains employés dans l'arrondissement de Douai	1 749	2 218	2 282	2 446

Cet afflux massif était composé d'hommes jeunes voire très jeunes et assez naturellement la très grande majorité d'entre eux adhéraient à l'idée nationaliste.

### L'IMPLANTATION DU PARTI DU PEUPLE ALGÉRIEN

L'implantation du mouvement national accompagna l'arrivée des migrants. Dès juin 1945, l'organisation du P.P.A. en métropole avait été structurée en quatre fédérations dont l'une avait son siège à Valenciennes<sup>1</sup>. Si les Renseignements généraux éprouvaient de grandes difficultés à cerner de manière précise l'activité nationaliste entre 1945 et 1948, ils étaient cependant parfaitement conscients de la popularité de Messali Hadj auprès des migrants<sup>1 2</sup>.

En fait, l'implantation et l'activité du P.P.A.-M.T.L.D. dans la région du Nord apparurent au grand jour à partir de 1951. Les centaines d'Algériens qui participaient aux défilés du 1<sup>er</sup> Mai, encadrés par le service d'ordre du parti, ont impressionné les observateurs. Des affrontements violents avec la police se produisirent à Sous-le-Bois près de Maubeuge et se terminèrent par des arrestations et des condamnations en correctionnelle<sup>3</sup>. L'activité nationaliste progressa tout au long de l'année 1952 dans le Douaisis mais aussi dans l'ensemble du département comme le montrent les éléments réunis et présentés par le directeur départemental des services de police du Nord en décembre 1952<sup>4</sup>.

1. J.-C. Jauffret (sous la direction de), *La guerre d'Algérie par les documents, P avertissement 1943-1946*, tome 1, Service Historique de l'Armée de Terre, 1990, p. 469. Le centre d'information de la Kabylie est mis en place pour surveiller les liens entre la Kabylie et la métropole.

2. Note RG du 21/10/1946, archives départementales du Nord.

3. *Nord-Eclair*, 2/05/1951.

4. Lettre du directeur départemental des services de police du Nord au préfet, 16/12/1952, dossier 459W 142 187, archives départementales du Nord, archives du cabinet du préfet.

Arrondissement	Algériens	Adhérents du PPA/ MTLD	% des migrants organisés	Part de chaque arrondissement dans l'organisation
Lille	6044	650	10,75%	15,27%
Dunkerque	705	85	12,05%	1,99%
Cambrai	101	20	19,80%	0,47%
Douai	3382	1000	29,50%	23,50
Valenciennes	5270	1000	18,91%	3,50%
Avesnes	5090	1500	29,46%	32,25%
Total	20592	4255	20,66%	100%

Ces éléments, bien que de source policière, apparaissent assez fondés. Ils montrent clairement que les bastions de l'organisation se situaient dans les secteurs industriels qui réunissaient deux critères interdépendants, l'ancienneté des flux et le nombre important de migrants résidents.

Sur un plan général, la situation se dégrada avec le renforcement de la répression de l'activité nationaliste dont, en particulier, la mise en résidence surveillée de Messali Hadj en mai 1952. Localement, la surprise vint surtout du départ en grève sans préavis le 25 avril 1952 des travailleurs algériens de l'usine des Asturies à Aubry. Lancée par la section locale du M.T.L.D., la grève fut massivement suivie et les participants avancèrent de nombreuses revendications liées à leurs conditions de vie et de travail. Le M.T.L.D. se tourna vers la C.G.T. et celle-ci mobilisa toutes ses forces avec notamment l'intervention du secrétaire de l'Union départementale, Louis Manguines. La grève s'acheva sur un succès qui trompa quelque peu la C.G.T. sur les enjeux en cause<sup>1</sup>.

Les événements qui suivirent témoignèrent de l'enracinement du parti nationaliste au sein de l'immigration. Le 1<sup>er</sup> mai 1952 fut marqué par une forte participation des Algériens et s'acheva par des incidents violents entre policiers et manifestants à Douai. La police tira à balles et blessa deux participants de la manifestation. Au cours des mois qui suivirent, l'activité nationaliste dans le Douaisis se maintint.

1. La grève de Fusine des Asturies mériterait à elle seule une monographie. Elle signale l'entrée en politique des migrants. Les acteurs métropolitains, obnubilés par les enjeux de la guerre froide, se trompent lourdement sur la signification de l'entrée en lutte des travailleurs algériens. C'est notamment le cas de la C.G.T. qui tente sans succès de faire partir en grève les Algériens employés par les Houillères nationales.

Au cours de l'été 1953, la situation devint de plus en plus tendue avec une série d'événements d'importance variable. Le 14 juillet 1953, des affrontements éclatent à Paris au cours desquels la police tue six Algériens qui participent au défilé<sup>1</sup>. Au cours des semaines qui suivirent, la France connut un important conflit social auquel le M.T.L.D. prit part de manière active. Au mois d'août, le gouvernement déposait le sultan du Maroc. Ce fut sans doute l'événement le plus lourd de conséquence. L'effervescence s'empara immédiatement des structures locales de l'organisation. Les effets de cette tension ne furent pas longs à se faire sentir. Dès septembre 1953, des rapports parallèles des différentes forces de maintien de l'ordre signalaient la mise sur pied d'une structure militaire clandestine dans les camps des Houillères du secteur Libercourt/Ostricourt/Oignies. Tant la gendarmerie que les Renseignements généraux indiquaient que des groupes de quelques dizaines d'hommes s'entraînaient à opérer ensemble et à combattre au corps à corps<sup>2</sup>. Il semblait, d'après d'autres rapports de police, que cette démarche ne demeurait pas isolée et qu'elle correspondait à une décision de la direction.

La fin de l'année 1953 et les premiers mois de 1954 furent dominés par la mise en place de la structure fidèle à Messali. Dès janvier, le Comité de Salut Public prenait contact avec la *mlaya* du Nord. L'appareil local se ralliait quasiment dans sa totalité au Zaïm et prenait en charge l'organisation du congrès d'Hornu. La structure régionale jouait un rôle déterminant dans l'organisation du congrès des partisans de Messali. Le témoignage apporté par Ahmed Krouchi, qui fut l'un des organisateurs du P.P.A.-M.T.L.D. dans le bassin minier, est particulièrement éclairant : *« C'est en décembre 1953, lors de la réunion de la fédération de France du M. T.C.D. qu'Abdallah Filali lit un message de Messali Had/ qui alerte les militants sur la situation. Ces représentants de la direction du parti ne voulaient pas que le texte soit lu. C'est la salle qui l'a imposé. Messali appelait les cadres du parti à trancher le conflit. Au retour, les délégués de Roubaix-Tourcoing sont venus me voir. Nous sommes allés voir Messali à Niort à cinq. Des délégations venaient de partout consulter le chef national. Il nous a dit : «Tout ce que Filali vous a dit, c'est vrai. Maintenant, prenez vos responsabilités si vous êtes des hommes. Il faut relever le défi et chasser ces gens-là.» C'est à ce moment-là qu'on a commencé à organiser un congrès. Le congrès s'est déroulé pendant deux jours et demi, les 14, 15 et 16 juillet dans*

1. Les tirs de la police font sept morts, six Algériens et un Français.

2. Note RG n°2399 du 12/09/1953, dossier 459 W 142 187, archives départementales du Nord, cabinet du préfet : *« A. Ostricourt, au camp Raboussart, on a aperçu à de nombreuses reprises un groupe de Nord-Africains, fort de 60 à 70 hommes, soit presque l'effectif du camp, se livrer dans les dépendances dudit camp aux exercices prévus par l'école du soldat sans armes. »* Le dossier 459 W 142 197 comporte un rapport du colonel, commandant la 2<sup>e</sup> légion de gendarmerie, qui établit une synthèse sur cette question. Le document fait le point sur la préparation de l'action armée (instruction et formation de commandos nord-africains en métropole, fournitures d'armes).

*une ville industrielle, proche de la frontière française, Hornu.* »<sup>1</sup> Hornu est située à une vingtaine de kilomètres de Valenciennes et les *kasmat* d'Hornu et de Charleroi étaient intégrées à la *maya* du Nord. Celle-ci comptait dans ses rangs les *kasmat* les plus importantes de la fédération de France.

C'est dans ce climat de mobilisation intense centré sur la préparation de la lutte armée qu'éclatèrent les opérations du 1<sup>er</sup> Novembre. Prise de court par la démarche des membres de l'ex-C.R.U.A., l'organisation subit le choc de l'interdiction du parti et des arrestations. Néanmoins, mettant en application la consigne de la direction, des centaines de militants quittent la région entre novembre 1954 et janvier 1955 pour participer sur le sol natal au combat pour l'indépendance.

L'évocation de ces différentes étapes montre de manière évidente l'adhésion massive des migrants à l'idée nationale et surtout l'engagement physique dans le militantisme radical d'une proportion de plus en plus importante d'entre eux.

## HYPOTHÈSES POUR ECLAIRER UN ENGAGEMENT

### Une jeunesse radicalisée

Pour comprendre l'adhésion rapide et massive des migrants au combat national, il faut se référer à la fois à l'évolution de la situation algérienne depuis 1939 et à la notion de génération. Le premier de ces éléments renvoie aux événements et aux tensions successives qui se produisirent en Algérie. Cette évolution culmina avec les événements de mai 1945 dans le Constantinois. La terrible répression qui s'ensuivit marqua durablement les esprits de toute une génération de jeunes Algériens. Même si on tient compte de la reconstruction des souvenirs, il faut souligner combien ces événements de mai 1945 demeurent constamment présents dans les témoignages, dans les « récits de vie » recueillis auprès des vieux migrants.

La notion de génération apparaît assez pertinente pour caractériser cet engagement. On peut évoquer à cet égard les lignes rédigées par Albert Memmi dans son *Portrait du colonisé...* Cette génération, qui vient en France après 1945, adhère fortement à l'idée de libération nationale<sup>2</sup>. Parmi elle,

1. Ahmed Krouchi, 15 mai 1998, témoignage prononcé lors de la journée d'étude consacrée à Messali Hadj, archives privées J.-R. Genty

2. Albert Memmi, *Portrait du colonisé, portrait du colonisateur*, Paris : Gallimard, 2002, p. 117 : « La société colonisée est une société malsaine où la dynamique interne n'arrive plus à déboucher en structures nouvelles. Son visage durci par l'histoire n'est plus qu'un masque, sous lequel elle étouffe et agonise lentement. Une telle société ne peut résorber les conflits de générations, car elle ne se laisse pas transformer. La révolte de l'adolescent colonisé, loin de se résoudre en mouvement, en progrès social, ne peut que s'enliser dans les marécages de la société colonisée (A moins qu'elle ne soit une révolte absolue, mais cela nous y reviendrons.) »

nombreux sont les cadres et les militants confirmés du mouvement qui gagnent la France pour échapper à la société coloniale, clivée, bloquée, sans avenir et pour reprendre ce combat<sup>1</sup>. A cet égard, l'articulation entre l'immigration et le pays d'origine fonctionne plus que jamais. Le modèle empirique forgé dans la lutte par les pionniers des années vingt retrouve alors toute sa pertinence et son efficacité comme le montrent les résultats des arrestations de septembre 1955. La police procéda à une opération dirigée contre le mouvement nationaliste, cinquante-cinq responsables furent arrêtés dans le département. Les fiches anthropométriques permettent de voir qu'il s'agit d'hommes jeunes puisque 60,34 pour cent ont entre 26 et 35 ans et 27 pour cent ont 25 ans et moins. Les deux plus jeunes étaient âgés de 23 ans et le plus âgé de 42 ans. Pour leur très grande majorité, ils étaient arrivés en métropole à partir de 1948<sup>1 2</sup>.

Deux ans auparavant, le fichier des responsables du M.T.L.D. établi par le service des Renseignements généraux de Douai indiquait déjà la grande jeunesse de ces militants nationalistes.

#### **DES LIENS TRADITIONNELS FORTS**

Il s'agit d'évoquer le rôle des relations familiales et villageoises dans le processus de mobilisation politique. Comme il a été évoqué précédemment, la très grande majorité des migrants présents dans le Douaisis étaient originaires des communes mixtes de Nedroma et de Marnia, plus précisément des secteurs ruraux de ces territoires. Cette origine univoque se retrouve dans le milieu militant local du P.P.A.-M.T.L.D. En décembre 1953, le service des Renseignements généraux dresse une liste de vingt-huit cadres et activistes de la *kasma* de Douai. La totalité d'entre eux sont originaires d'une région relativement restreinte qui correspond aux territoires des communes mixtes de Nedroma et de Marnia. Dix-neuf d'entre eux proviennent de deux douars faisant partie de la première, M'Sirda Fouaga et M'Sirda Thata. On retrouve ce caractère endogène dans l'encadrement de la structure nationaliste à Ostricourt, à quelques kilomètres au nord-ouest de Douai. Les cadres qui prennent en charge l'entraînement paramilitaire à partir de septembre 1953 sont tous originaires des communes mixtes de Marnia et de Nedroma<sup>3</sup>. Le milieu des migrants installé

1. Parcours suivi par Amar Ladlani, responsable de la fédération de France du F.L.N., militant du P.P.A. Il émigre à la fin des années quarante d'abord en Belgique puis à Liévin où il est employé dans les mines. Il devient responsable régional du M.T.L.D. (Source : B. Stora, *Dictionnaire biographique des militants nationalistes algériens*, Paris : L'Harmattan, 1985, p. 112).

2. Dossier 459 W 142 212, archives départementales du Nord, cabinet du préfet.

3. Rapport de l'officier de police judiciaire, chef de la circonscription d'Ostricourt, 14/12/1953, Dossier 459 W 142 187, archives départementales du Nord, cabinet du préfet.

dans le Douaisis nord, à cheval sur les deux départements, apparaît donc comme singulièrement homogène par sa condition, par son organisation et par son origine géographique.

Or, la région en question manifeste une grande sensibilité à l'idée nationale. Comme l'a montré Gilbert Grandguillaume, cette zone située à la frontière algéro-marocaine s'est montrée très réceptive aux attitudes d'opposition passives ou actives à la colonisation. La région, dans ses composantes rurales, a rallié dès le début les troupes de l'Emir Abd-el-Khader, et le souvenir de ce combat politique et militaire a manifestement nourri une tradition d'opposition et d'hostilité. Gilbert Grandguillaume souligne la différenciation politique qui s'instaure dès les débuts de la colonisation entre la ville de Nedroma et les campagnes. La cité, haut lieu de l'islam maghrébin, incarne certes une certaine résistance spirituelle mais se positionne en situation de domination par rapport aux campagnes environnantes. Après 1945, cette différenciation se traduit par le développement de l'U.D.M.A. et des Ulémas au sein du noyau urbain, et un ralliement significatif des ruraux au M.T.L.D. Il est probable que les jeunes migrants originaires de cette région entrent dans le processus migratoire en apportant cette histoire et ces valeurs.

## **LA QUESTION DU RELIGIEUX**

Dans un article éclairant et stimulant intitulé « Observance religieuse et sentiment politique chez les Nord-Africains en métropole, 1952-1958 », Michel Renard a montré l'importance de la dimension religieuse de l'action des organisations nationalistes dans l'immigration<sup>1</sup>. L'auteur a travaillé à partir des notes et rapports des Renseignements de Douai<sup>2</sup>. Le parti s'appuie sur le calendrier religieux et organise des festivités à l'occasion des fêtes principales. Elles sont l'occasion de discours où les références religieuses apparaissent particulièrement présentes. Cette démarche s'inscrit à la fois dans un raidissement autour des valeurs religieuses et dans une volonté de contrer la prise en main de ce calendrier par les autorités publiques et par d'autres organismes associatifs. Dans la région du Nord, l'affrontement est directement ouvert avec l'Union Sociale Nord-Africaine (U.S.N.A.) de l'entrepreneur Djelloul Yagoubi qui tente de prendre en charge ces aspects de la vie collective des migrants.

1. M. Renard, « Observance religieuse et sentiment religieux chez les Nord-Africains en métropole, 1952-1958 » in : *Des hommes et des femmes en guerre d'Algérie*. Sous la direction de Jean-Charles Jauffret, Paris Autrement, 2003,.

2. Les rapports des RG de Douai pour la période 1952-1954 sont à la fois nombreux et bien renseignés. Le service disposait, semble-t-il, d'un informateur au sein de la direction de la *kasma*.

Cependant, on observe une évolution interne, indépendante de ce combat avec l'Etat. Les valeurs et les commandements inspirés plus ou moins directement du religieux deviennent très présents. Le 13 septembre 1953, la direction de la *kasma* de Douai se réunit rue de Gabès à Pont-de-la-Deûle. Le contrôleur de la *kasma*, Mostepha Mostefaoui « a rappelé à tous que les principes religieux du Coran doivent être très strictement observés. Lui aussi a insisté longuement sur le fait que les « mouchards » seront punis tôt ou tard : « Si ce n'est par les hommes, ils le seront par Dieu, car Dieu les voit trahir leurs frères ».

Ce poids du religieux devient de plus en plus présent (pesant ?) au fur et à mesure que la révolution se prépare. La structure messaliste met l'accent sur les différents interdits, interdiction de vendre et de consommer des boissons alcoolisées, de fréquenter des cafés français et d'avoir des relations avec des métropolitaines. Ainsi, peu à peu, se dessine une culture militante nouvelle faite d'interdits et de brutalisation des comportements. La plupart de ces mesures visent à constituer l'immigration en communauté fermée, repliée sur des valeurs traditionnelles, affirmant ainsi sa présence, et à fédérer les membres — les frères — dans l'apprentissage de l'action collective. Les groupes de choc interviennent de plus en plus fréquemment à l'encontre de ceux qui se montrent rétifs aux consignes. La pression s'accroît au cours de l'année 1955.

## LE RÔLE DES CONFRÉRIES

À la croisée des liens traditionnels et des pratiques religieuses les confréries semblent avoir joué un rôle important dans la diffusion de l'idée nationale et dans le processus d'organisation. Ce sujet est jusqu'à présent peu abordé pour de nombreuses raisons dont l'absence de sources et la réticence des acteurs à témoigner<sup>1</sup>. Dans le cas du Douaisis, il semble bien que ce rôle fut relativement important. Parmi les Nedromis nombreux dans le Douaisis, l'influence des membres de la zaouïa des Ouled Sidi Bennamar, village-zaouïa situé au cœur du massif des Traras à quarante kilomètres au nord de Tlemcen, semble avoir été importante. On connaît l'histoire de cette confrérie grâce à un ouvrage publié en 1948 par Yahia Boutemene<sup>1 2</sup>. Selon la tradition, la famille fondatrice remonterait à Daoud, l'un des fils du

1. La force et le rôle des confréries dans l'immigration sont abordés de manière détaillée par Sadek Sellam dans l'ouvrage publié récemment sous le titre *Ta France et ses musulmans. Un siècle de politique musulmane, 1895-2005*, Paris : Fayard, 2006. Malheureusement, le chapitre en question est consacré à la première guerre mondiale et à la période qui a suivi.

2. Yahia Boutemene, *La zaouïa des ouled sidi benamar, près de Nedroma, Tlemcen*, Tlemcen : La Koutoubia, 1950.

grand souverain marocain, Idriss II<sup>1</sup>. A sa mort, ce dernier partagea son royaume entre ses nombreux fils. Daoud hérita, entre autres, du secteur géographique de Nedroma/Marnia. L'intéressé renonça rapidement au pouvoir temporel pour se consacrer à la méditation et à la contemplation. La famille actuelle des Ouled Sidi Benamar assura la continuité. La population locale participa aux différents épisodes de la lutte qui ponctuèrent la colonisation. Ainsi en 1912, elle se dressa contre l'établissement de la conscription par le pouvoir colonial. Dans ces situations, la confrérie semble s'être au fond cantonnée souvent dans un rôle d'intercesseur entre les autorités et la population<sup>1 2</sup>.

i

Se limitant souvent à son rôle traditionnel, la confrérie évita de prendre politiquement position jusqu'en 1955. Ce fut chose faite au début de 1956 lorsqu'elle s'engagea en faveur du F.L.N., si l'on en croit les rapports de police qui s'appuyaient sur des courriers saisis et des informations recueillies. Cette évolution qui correspondait à une rupture dans le positionnement de la confrérie résultait d'une pression très forte du F.L.N. sur les milieux dirigeants. Quoi qu'il en soit, le basculement d'une partie des milieux activistes du M.N.A. dans le Douaisis vers le F.L.N. fut parallèle à l'apparition du Front dans la région du Nord<sup>3</sup>. Cette évolution des acteurs locaux doit être replacée dans les événements survenus localement. A la fin de l'année 1955, le F.L.N. éliminait physiquement l'encadrement messaliste et au début de 1956, les groupes armés M.N.A. implantés dans la région de Nedroma-Marnia passaient sous le contrôle du F.L.N. Cette évolution se traduisait immédiatement par des changements parallèles dans l'immigration<sup>4</sup>.

En mai-juin 1956, l'officier de police responsable du poste d'Auby, rédigeait un rapport, dans lequel il résumait la nouvelle situation en utilisant des documents datés du mois de février précédent :

*« Il existe à Nedroma (Oran) une confrérie religieuse musulmane dite « Zaouïa de Sidi Ben A.mar » dont le Chef actuel est Ben A.mar Mustapha Ben El Arahî.*

1. Idriss II descendait par son père d'Hasan fils d'Ali. Il régna entre 803 et 829 sur une partie nord du Maroc. On lui attribue le développement de Fès fondée par son père.

2. Cette constante du positionnement de la confrérie à l'égard des autorités politiques permet à l'auteur de la brochure de vanter « l'attachement de celle-ci à la France ». On peut penser que la réalité était autrement complexe.

3. Rapport non daté des RG de Douai, vraisemblablement de mai-juin 1956. Dossier 459 W 144 222, archives départementales du Nord, cabinet du préfet. Le rapport indique notamment : « *l'a confrérie serait maintenant gagnée à la cause des rebelles algériens, leur procurerait aide et assistance, subsides et hébergement.* »

4. Mohammed Harbi, *III F.L.N., mirage et réalité. Des origines à la prise du pouvoir (1945-1962)*, Paris : Jeune Afrique, 1980, p. 150.

*Il s'agit d'une sorte d'université arabe enseignant le droit coranique à de nombreux étudiants. Les membres de cette confrérie ont eu, de tout temps, une grosse influence sur les populations musulmanes de cette région, et cette influence se fait sentir jusqu'en métropole, dans les colonies nord-africaines originaires de l'oranaïs.*

*Il semble que jusqu'ici les dirigeants de la Zaouïa aient fait preuve envers la France d'un loyalisme à toute épreuve qui leur a valu la pleine confiance des autorités locales.*

*Cependant, il résulte d'informations concordantes qui sont parvenues à ma connaissance et qui émanent de Nord-Africains originaires de Nedroma, que l'attitude des chefs de la Zaouïa aurait brusquement changé depuis le début de l'année 1956. La confrérie serait maintenant gagnée à la cause des rebelles algériens, leur procurerait aide et assistance, subsides et hébergement. »'*

## **DES MODES D'HÉBERGEMENT QUI FACILITENT LA POLITISATION**

Les Houillères nationales pratiquaient une politique du logement de leurs employés étrangers ou coloniaux. Les camps des Houillères étaient gérés par un service spécialisé appelé « service des colonies ». La politique adoptée consistait à opérer des regroupements par nationalité. On trouvait des colonies italiennes, allemandes, marocaines et algériennes<sup>1 2</sup>. Cette volonté délibérée de répartir les travailleurs par nationalité reposait sur des considérations ethno-pragmatiques sans que ce choix soit formalisé ou réellement explicité. Elle s'inscrivait d'ailleurs dans la continuité puisque les compagnies minières pratiquaient ainsi avant 1939. Cette politique permettait de s'appuyer sur des individus plus ou moins reconnus pour gérer la « colonie ». Ce modèle fut d'ailleurs repris et copié par d'autres entreprises comme la Compagnie Royale Asturienne des Mines à Auby. Cette caractéristique autarcique des « colonies » algériennes mises en place par certaines directions d'entreprises allait en fait constituer un sérieux atout pour le mouvement nationaliste. Dès 1952, le M.T.L.D. engagea une action militante très soutenue contre les interlocuteurs habituels des autorités qui appartenaient souvent à l'U.S.N.A. Le parti prit le contrôle total de ces structures d'autant plus aisément que s'y retrouvaient des gens originaires du même secteur géographique. La prise en main fut complète et l'inquiétude des services de police se manifesta.

## **CONCLUSION**

Ainsi, à partir de 1947, la progression du nombre des migrants présents dans la région du Nord s'accompagna d'une radicalisation

1. Dossier 459W 144 222, Archives départementales du Nord, cabinet du préfet.

2. Les camps « allemands » hébergent d'anciens prisonniers de guerre qui ont choisi de rester travailler dans les mines du Nord-Pas-de-Calais.

politique. On peut considérer à cet égard qu'une grande partie des Algériens présents en France à cette époque adhéraient à la revendication nationale. Utilisant les liens traditionnels et familiaux, l'organisation politique recruta de nombreux militants et s'organisa solidement. Car les migrants qui arrivaient désormais en grand nombre apparaissaient assez différents de leurs prédécesseurs de l'avant-guerre. Originaires dans leur très grande majorité du monde rural, les nouveaux arrivants apportaient avec eux leurs valeurs traditionnelles. Cette modification sociologique se traduisit par une évolution politique du parti qui consacrait la rupture avec le « communisme militant » de la protohistoire du nationalisme algérien des années vingt. Le repliement autour des références à dominante religieuse fut évidemment plus ou moins accentué selon les régions, mais il fut incontestablement pris en charge par l'organisation politique. Le mouvement messaliste, à travers le P.P.A.-M.T.L.D. d'abord, puis le Mouvement National Algérien (M.N.A.) à partir de décembre 1954 exerça une totale hégémonie sur les groupes de migrants installés dans la région du Nord. Cette emprise incontestée jusqu'en septembre 1955 reposait sur la mise en œuvre de pratiques qui relevaient d'abord d'un strict contrôle social. Il est d'ailleurs remarquable que celui-ci s'acheva sous les coups portés par la police française en septembre 1955. Cette opération fragilisa la mouvance messaliste et autorisa l'émergence du F.L.N. qui, à son tour, s'appuya sur les ressorts traditionnels pour s'implanter dans la région. A partir de là, la perspective de l'affrontement interne se précisait.

**Annexe 1 : Composition de la direction de la *kasma* de Douai du PPA-MTL D en décembre 1953\***

Nom	Prénom	Age	Douar	Commune	Département	Résidence dans l'immigration	Mode de logement
Charef	Ahmed	26 ans	Béni Ouassine	Marnia	Oran	Auby	Collectif privé
Zouhri	Ghaouli Ould Cherif	20 ans	M'Sirda Fouaga	Marnia	Oran	Flers-en-Escrebieux	Collectif privé
Felouki	Amar	37 ans	Non précisé	Marnia	Oran	Douai	Collectif privé
Yagoubi	Mohamed	19 ans	Non précisé	Marnia	Oran	Roost-Warendin	cantonnement Houillères
Chaoucha	AU	29 ans	Non précisé	Marnia	Fouaga Oran	Flers-en-Escrebieux	Non précisé

1. Rapport de synthèse, 14/12/1953, dossier 142 187, archives départementales du Nord, cabinet du préfet.

Oukas	Larbi	35 ans	M'Sirda Fouaga	Marnia	Oran	Flers-en-Escrebieux	Non précisé
Oukas	Miloud	36 ans	M'Sirda Fouaga	Marnia	Oran	Flers-en-Escrebieux	Propriété personnelle
Oukas	Naïmi	34 ans	M'Sirda Fouaga	Marnia	Oran	Flers-en-Escrebieux	Propriété personnelle
Brahimi	Mohamed	33 ans	Douar Djebala	Nedroma	Oran	Douai	Collectif privé
Meftah	Mohamed	33 ans	Béni Menir	Nedroma	Oran	Douai	Collectif privé
Guetdb	Mohamed	24 ans	Non précisé	Marnia	Oran	Montigny-en-Ostrevent	Cantonnement Houillères
Zaoui	Mostepha	25 ans	Non précisé	Nedroma	Oran	Douai	Collectif privé
Belletchine	Abdelhamed	30 ans	M'Sirda Thata	Marnia	Oran	Roost-Warendin	Cantonnement Houillères
Mcirdi	Mohamed	24 ans	Douar Djebala	Nedroma	Oran	Roost-Warendin	Cantonnement Houillères
Dib	Bachir	23 ans	M'Sirda Thata	Marnia	Oran	Roost-warendin	Cantonnement Houillères
Layati	Abdenabi	23 ans	M'Sirda Thata	Marnia	Oran	Roost-Warendin	Cantonnement Houillères
Harmoun	Mohamed	24 ans	M'Sirda Fouaga	Marnia	Oran	Flers-en-Escrebieux	Collectif privé
Kertoubi	Abdelkader	29 ans	M'Sirda Thata	Marnia	Oran	Flers-en-Escrebieux	Collectif privé
Baye	Abderrahmane	25 ans	M'Sirda Fouaga	Marnia	Oran	Mons (Belgique)	Collectif privé
Nor	Driss Hassan	24 ans	M'Sirda Fouaga	Marnia	Oran	Mons (Belgique)	Collectif privé
Terbèche	Chéri f	28 ans	M'Sirda Fouaga	Marnia	Oran	Mons (Belgique)	Non précisé
Belbachir	Abdeljebar	17 ans	M'Sirda Fouaga	Marnia	Oran	Mons (Belgique)	Non précisé
Tounsi	Mohamed	30 ans	M'Sirda Fouaga	Marnia	Oran	Boussu (Belgique)	Non précisé
Mestabi	Mohamed	23 ans	Non identifié	Marnia	Oran	Pâturages (Belgique)	Non précisé
Necer	Soltane	24 ans	Béni Menir	Nedroma	Oran	Denain	Collectif privé

Cette liste conservée dans les archives du cabinet du préfet du Nord montre de manière évidente l'importance des facteurs générationnel et local dans le processus de politisation des r~::~~nts. On repère même une fratrie qui joua un rôle local important, les frères Oukas. En

*l'un d'entre eux se rendait* fréquemment à Nedroma. Il aurait

*xii < ^v ^x ^rixirice7ri-t assisid'y'p > nrri < rijp \* < ^ à 1 \vécrfaati \* < ècr d < ? l > 8. \2tomri€i 1 953.*

## **Annexe 2 : Cadre géographique des activités militaires de l'automne 1953**

# DE LA NORIA A L'EMIGRATION DES FEMMES

ALGÉRIENNES VERS LA FRANCE :

## LE CAS DE FEMMES D'ORIGINE RURALE

Fatiha LOVITCHI-DAHMANI

Ce papier est la première étape d'une recherche en cours et qui cerne la *migration des femmes algériennes arrivées en France*, et plus particulièrement dans le département du Nord<sup>1</sup>, entre 1954 et 1962<sup>1 2</sup>, pour rejoindre leurs époux, travailleurs temporaires. Ces femmes étaient au nombre de 5000 en 1954 et 30 000<sup>3</sup> en 1962.

Une telle évolution quantitative révèle leur présence et introduit une donnée nouvelle : la migration des femmes et plus largement des *familles*. L'émergence de ce mouvement, au cours de la décennie 50, marque une évolution **irréversible** dans l'immigration algérienne. Ce phénomène nouveau, caractérisé par une continuité et des ruptures, reste totalement inexploré dans sa dimension sociale et historique.

En effet, depuis plus d'un demi-siècle, l'émigration algérienne se définissait par une *émigration temporaire de travail, d'hommes seuls*, laissant femmes et enfants au pays ; aujourd'hui que connaissons-nous de la trajectoire migratoire de ces femmes, différente de celle des hommes ? Que connaissons-nous de la diversité des causes et des raisons qui ont présidé à leurs départs ?

Force est de constater que cette génération de femmes pour la majorité d'entre elles de la société rurale, n'a pas fait l'objet de travaux de recherches significatifs et de ce fait, la problématique de la migration de ces femmes est inéluctablement réduite au simple constat du regroupement *familial*.

1. Le terrain d'enquête concerne plus particulièrement les communes de Roubaix et de Tourcoing.

2. Le choix de la période étudiée a été déterminé à partir de critères majeurs : premier critère : le contexte social, historique et politique -deuxième critère : les premiers départs significatifs des femmes et plus largement des familles vers la métropole. Le processus d'émigration des femmes n'est pas homogène et n'est pas soumis aux mêmes causes. Autrement dit, les vagues migratoires renvoient à des contextes socio-historiques différents, donc à des problématiques différenciées.

3. Source : enquête du ministère de l'Intérieur, direction des services d'Algérie : recensement numérique des Français musulmans originaires d'Algérie en résidence dans la métropole. Dans le département du Nord, elles étaient au nombre de 648 en 1954 et 3700 en 1962.

Ayache	Mohamed	23 ans	Béni Menir	Nedroma	Oran	Non identifié	Non précisé
Cherifi	Mohamed	22 ans	Béni Menir	Nedroma	Oran	Denain	Collectif privé
Bettahab	Mohamed	28 ans	Béni Menir	Nedroma	Oran	Paris	Non précisé
Cherifi	Hocine	25 ans	Béni Menir	Nedroma	Oran	Non identifié	Non précisé

Cette liste conservée dans les archives du cabinet du préfet du Nord montre de manière évidente l'importance des facteurs générationnel et local dans le processus de politisation des migrants. On repère même une fratrie qui joua un rôle local important, les frères Oukas. En particulier, l'un d'entre eux se rendait fréquemment à Nedroma. Il aurait notamment assisté/participé à l'échauffourée de l'automne 1953.

Annexe 2 : Cadre géographique des activités militaires de l'automne 1953

## **DE LA NORIA A L'EMIGRATION DES FEMMES ALGÉRIENNES VERS LA FRANCE : LE CAS DE FEMMES D'ORIGINE RURALE**

*Fatima LOVICHI-DAHMANI*

Ce papier est la première étape d'une recherche en cours et qui concerne la migration des femmes algériennes arrivées en France, et plus particulièrement dans le département du Nord<sup>1</sup>, entre 1950 et 1962<sup>1 2</sup>, pour rejoindre leurs époux, travailleurs temporaires. Ces femmes étaient au nombre de 5000 en 1954 et 30 000<sup>3</sup> en 1962.

Une telle évolution quantitative révèle leur présence et introduit une donnée nouvelle : la migration des femmes et plus largement des familles. L'émergence de ce mouvement, au cours de la décennie 50, marque une évolution irréversible dans l'histoire sociale de l'émigration et de l'immigration algérienne. Ce phénomène nouveau, caractérisé par une continuité et des ruptures, reste totalement inexploré dans sa dimension sociale et historique.

En effet, depuis plus d'un demi-siècle, l'émigration algérienne se définissait par une émigration temporaire de travail, d'hommes seuls, laissant femmes et enfants au pays ; aujourd'hui que connaissons-nous de la trajectoire migratoire de ces femmes, différente de celle des hommes ? Que connaissons-nous de la diversité des causes et des raisons qui ont présidé à leurs départs ?

Force est de constater que cette génération de femmes originaires pour la majorité d'entre elles de la société rurale, n'a pas fait l'objet de travaux de recherches significatifs et de ce fait, la problématique de la migration de ces femmes est inéluctablement réduite au simple constat du regroupement familial.

1. Le terrain d'enquête concerne plus particulièrement les communes de Roubaix et de Tourcoing.

2. Le choix de la période étudiée a été déterminé à partir de critères majeurs : premier critère : le contexte social, historique et politique -deuxième critère : les premiers départs significatifs des femmes et plus largement des familles vers la métropole. Le processus d'émigration des femmes n'est pas homogène et n'est pas soumis aux mêmes causes. Autrement dit, les vagues migratoires renvoient à des contextes socio-historiques différents, donc à des problématiques différenciées.

3. Source : enquête du ministère de l'Intérieur, direction des services d'Algérie : recensement numérique des Français musulmans originaires d'Algérie en résidence dans la métropole. Dans le département du Nord, elles étaient au nombre de 648 en 1954 et 3700 en 1962.

Or, la question apparaît beaucoup plus complexe lorsqu'on interroge la problématique de départ en se replaçant dans l'espace temps et à l'intérieur même de la société rurale paysanne qui, à l'époque, a connu de profonds bouleversements.

Le travail engagé n'a pas eu pour objet de rechercher la représentativité, mais plutôt d'apporter des voies de compréhension sur le processus du départ d'une catégorie de femmes à travers le filtre de l'immigration des hommes et du regard de la communauté.

A partir d'un travail d'investigation et une approche de type biographique, nous nous attacherons à revisiter les causes de départ dans ses différentes composantes, autrement dit les différents facteurs qui ont donné naissance et rendu possible ce phénomène au sein de la société rurale.

#### LA DEMARCHE ENGAGEE

Le travail s'est appuyé sur une enquête de terrain en France et en Algérie<sup>1</sup> et sur un travail d'investigation de sources diverses. La phase la plus pertinente a été l'enquête de terrain : écoute et questionnement, proximité et distance ont laissé place à un dialogue ouvert dans leur langue d'origine. Nous avons essentiellement travaillé sur la base d'une quinzaine d'entretiens approfondis de type récits de vie, recueillis auprès de femmes algériennes sur les communes de Roubaix et de Tourcoing. Les femmes ont été volontaires et se sont prêtées assez facilement aux dialogues, alors que généralement cette catégorie de femmes sont peu habituées à se livrer, souvent réticentes quant à parler de leur vécu. C'est parfois avec beaucoup d'émotion qu'elles ont exprimé leurs expériences et cristallisé par des mots des périodes douloureuses de leur histoires néanmoins le bénéfice de leur âge, de leur position actuelle leur ont permis de revenir plus facilement sur leur passé, autrement dit d'interroger leur trajectoire à partir de leur subjectivité féminine.

L'échantillon observé présente les caractéristiques suivantes :

- 95 pour cent des femmes sont d'origine rurale et plus particulièrement de six communes du nord-ouest de la wilaya de Bouira<sup>1 2</sup> ;

1. Nous avons élargi le terrain d'enquête en Algérie sur les six communes dont les femmes sont originaires dans la perspective d'apporter un regard croisé sur la question du départ des femmes et ceci à partir des représentations des villageois témoins de cet événement. Nous avons réalisé quatorze entretiens semi-directifs afin de recueillir les témoignages de ces derniers, notamment sur leurs attitudes et sentiments à l'égard de ces femmes et plus largement ces familles du fait de leur départ.

2. Les six communes dont les femmes sont originaires, c'est-à-dire : Bezzit, Ai'n-Turk, Djebahia (ex Laperrine), Aomar, Bouira faisaient partie du département d'Alger jusqu'en 1956, puis du département de Tizi-Ouzou suite à la réorganisation territoriale de l'Algérie.

- L'ensemble des femmes sont analphabètes et n'ont pas été scolarisées ;
- 70 pour cent des femmes se sont mariées entre les âges de treize et quinze ans, 30 pour cent entre seize et dix-huit ans ;
- La majorité d'entre elles ont vécu au pays, séparées de leurs époux<sup>1</sup> en moyenne six ans ;
- 20 pour cent des femmes ont émigré sur les communes de Roubaix et de Tourcoing entre 1949 et 1953 et 80 pour cent l'ont fait entre 1954 et 1960, avec une forte concentration des arrivées entre 1957 et 1960, autrement dit pendant la guerre d'Algérie ;
- A leur arrivée, l'ensemble des femmes étaient mariées et avaient au moins un enfant à charge et au plus cinq ;
- La moyenne d'âge des femmes à leur arrivée était de vingt-huit ans.

#### DE L'EMIGRATION DES HOMMES

La problématique du premier mouvement migratoire féminin vers la métropole ne peut s'appréhender et faire sens qu'au regard de l'histoire sociale de l'émigration/l'immigration algérienne, autrement dit sa genèse et notamment son développement<sup>1 2</sup>.

En effet, contrairement aux représentations triviales de la migration comme un mouvement naturel des pays pauvres vers les pays riches, on peut penser comme A. Sayad que c'est une certaine logique sociale et historique qui a donné naissance aux processus d'émigration des hommes qui engendrera inéluctablement l'émigration des femmes. Un des impacts les plus brutaux et les plus violents de la colonisation fut l'émigration<sup>3</sup>.

Ainsi, pendant plus d'un demi-siècle, de manière quasi continue, l'émigration algérienne était principalement rurale, donc le fait de paysan dont la vision de l'existence ne pouvait se détacher du terroir : *thaniourth*.

Elle était caractérisée à ses débuts par une émigration d'hommes seuls, laissant femmes et enfants aux pays.<sup>4</sup>

1. Il est à constater que l'ensemble des époux a émigré en métropole entre 1946 et 1953, ce qui correspond selon A. Sayad au deuxième âge de l'émigration. A.Sayad. « Les trois âges de l'émigration algérienne en France », in : *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 15, juin 1977.

2. Nous reprendrons en grande partie les thèses développées par A. Sayad, notamment dans son ouvrage : *La double absence : Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. Seuil, 2003.

3. A. Sayad, *op. cit.*

4. La représentation de l'émigré jeune, célibataire, est nuancée selon l'enquête officielle de 1923 pour le département du Nord : sur 3412 travailleurs 60% étaient mariés au pays et pères de familles. Archives départementales du Nord : M 208/136.

r''

A cette époque, la migration des hommes, principalement composée de Berbères sédentarisés, était structurée, contrôlée et surtout légitimée par la communauté. Le paysan migrateur était missionné par la famille (l'élargie pour une courte durée<sup>1</sup>. La migration avait pour fonction principale, sinon unique, de permettre à la communauté villageoise de survivre et de se perpétuer en tant que communauté paysanne solidaire de sa terre.

Le groupe, la famille n'étaient pas trop altérés par l'absence des hommes car cette forme d'émigration était étroitement liée au rythme de la tradition agraire dont l'exil urbain n'était qu'un exil provisoire. Les femmes et enfants étaient laissés au pays sous la surveillance morale de parents masculins ; ils trouvaient subsistance et protection au sein de la grande famille patriarcale. La forte cohésion du groupe social, de la famille, permettait, en l'absence de l'un de ses membres masculins, de maintenir un équilibre de toute l'organisation familiale et sociale, qui reposait sur un cadre communautaire solide<sup>1 2</sup>. C'est dans ce contexte et dans cet esprit que se réalisait et s'accomplissait l'émigration masculine.

Cette forme d'émigration appelée *noria* a perduré pendant plus de quarante ans. Elle a représenté la première forme d'émigration, celle d'hommes seuls.

Dès 1945, elle va être appelée progressivement à se modifier, à se sédentariser, à la fois sous les effets liés à la transformation de la société rurale, bouleversée dans sa structure économique, sociale et les effets désintégréateurs de l'immigration.<sup>3</sup> Déjà en 1937, il est observé que « bien que les migrants soient pour la plupart mariés et pères de familles, les retours définitifs au pays d'origine sont rares<sup>4</sup> ». Les migrants semblent s'installer comme salariés en métropole pour une durée plus longue mais pas définitivement car ils conservent femmes et enfants au pays.

En effet, après la seconde guerre mondiale, les caractéristiques de l'émigration semblent se modifier :

1. Ce qui permettait entre autres de prévenir le déracinement et la perte de l'émigré-paysan en terre étrangère.

2. Selon R. Montagne, cette forme d'émigration était rendue possible par le type de structures sociales et familiales. Les hommes pouvaient quitter leur village laissant en toute sécurité derrière eux leurs familles sur le patrimoine indivisé et sous la protection de parents masculins. « L'émigration des musulmans d'Algérie en France ». *Afrique-Asie*, 2<sup>e</sup> trimestre, n° 22, 1953.

3. Une description et une analyse très fine ont été faites par A. Gillette et A. Sayad, « L'immigration algérienne en France. » édition Paris : Entente 1984, 280 p.

4. P. Laroque, F. Olive. Rapport sur la main-d'œuvre nord-africaine. Annexe à : « Les Nord-Africains en France », rapport n°3 du Haut Comité méditerranéen et de l'Afrique du Nord.

- Le mouvement tend à s'amplifier et s'étend à l'ensemble des campagnes aux régions habituellement les moins touchées<sup>1</sup> ;
- L'immigration apparaît comme un mouvement plus spontané donc moins organisé et tend à devenir une entreprise plus individuelle que collective ;
- La proportion des hommes mariés et pères de famille s'accroît et les durées d'émigration se transforment parfois en des années d'absences entrecoupées de brefs séjours au pays natal ;
- L'immigré-paysan va se transformer en travailleur permanent et dès lors les retours au pays ne sont plus subordonnés à la tradition agricole mais à l'activité salariale en métropole. De rupture en rupture, l'absent rompt progressivement avec sa condition d'émigré-paysan, il évolue en dehors de la communauté rurale paysanne et adopte d'autres modèles de vie. De ce fait, les liens avec son groupe d'appartenance sont de plus en plus distendus, néanmoins, dans l'exil, sans foyer, sans famille, l'émigré va s'installer dans sa condition d'immigré.

#### DE L'EMIGRATION DES FEMMES

Dans un contexte où toute la société rurale est traversée par des ruptures successives, un bon nombre d'hommes mariés et pères de famille sont partis en immigration en laissant la responsabilité de leurs familles à un parent masculin (père, oncle, frère) ou à la seule mère-épouse. Ce caractère massif du départ des hommes, en continu et dans la durée, conjugué à l'exode rural, va contribuer à déstabiliser et déséquilibrer les structures sociales et familiales.

/ Dans certaines régions et villages où les bonnes terres cultivables étaient si rares, ces départs massifs des hommes, laissant vieillards, femmes et enfants, ont entraîné en grande partie la désaffectation et l'abandon du travail de la terre. Dans le douar Er-Rich<sup>1 2\*\*</sup> qui fournissait

1. Il faut se garder de l'idée d'une Kabylie homogène, en matière d'émigration : cette dernière a en effet touché très inégalement les régions de Kabylie. D'après le recoupement de différentes sources et observations de terrain, la région de Bouira et notamment les six communes enquêtées représentaient au début de l'émigration algérienne un taux faible de départ vers la métropole par rapport à d'autres régions de la Kabylie. Les paysans étaient employés localement comme *kjammes* ou bien ils émigraient plutôt vers les plaines de la Mitidja ou des Issers comme ouvriers agricoles saisonniers ou temporaires. Néanmoins, dans certains douars, il est à constater que les hommes émigraient vers la métropole depuis 1923. En effet l'enquête officielle de 1923 révèle que 20% des travailleurs algériens dans le département du Nord étaient originaires du douar Er-Rich (commune de Bezzit et Aïn-Turk). CAOM 9 H 112. Après la seconde guerre mondiale, la région de Bouira a connu un nombre de départs beaucoup plus important et plus particulièrement vers le département du Nord. (R. Montagne. *Etude sociologique de la migration des travailleurs musulmans en métropole*, 10 Cahiers, 1954.)

2. Le douar Er-Rich est situé au nord de Bouira en contrebas du versant sud du Djurdjura. Ce douar était l'un des plus importants de l'ancienne commune de Aïn Bessem. En 1956, il a été partagé en deux communes : Bezzit et Aïn turk ; 30% des femmes interviewées sont originaires de ces deux communes.

depuis fort longtemps un contingent important de travailleurs en métropole, un certain nombre de villages, notamment de la commune de Bezzit, étaient principalement dépendants des revenus de l'émigration. En 1953 plus de 30 pour cent des hommes en âge de travailler étaient en métropole, 80 pour cent d'entre eux revenaient au pays tous les deux ou trois ans et 20 pour cent étaient absents en continu depuis plus de cinq ans<sup>1</sup>.

'Le départ des hommes a été un facteur de désordre et a eu pour effet de retour une accélération de la désagrégation et désintégration des structures familiales déjà observées au cours de la décennie 50 dans certains villages dont les femmes interviewées sont originaires. Cet état de fait n'a pas été sans conséquences sociales sur le statut, le rôle et la place des femmes laissées aux pays pendant de nombreuses années.

/ En effet, dans une société rurale de type patriarcal où la position sociale est définie par le seul statut d'épouse et de mère, où les valeurs de l'honneur structurent les rapports sociaux ainsi que tous les aspects de la vie sociale et familiale, cette catégorie de femmes a vu au fil des années leur position de femme rurale mais également d'épouse et de mère se dévaloriser, se détériorer, se déprécier au sein de la famille de la société villageoise et ceci sous un effet imputable à l'immigration des hommes.

Dans ce contexte et dans un long processus de maturation, de transformation, se constituera un premier point d'ancrage d'un stade prémigratoire qui, conjugué au développement d'autres facteurs, tels que :

- La crise des valeurs que traverse la société paysanne ;
- La sédentarisation des hommes en métropole et ses conséquences ;
- L'émergence et la constitution d'autres modèles familiaux et ses effets ;
- La prise de conscience progressive des femmes de leur dure réalité sociale ainsi que celle de leurs enfants ;

autrement dit, une somme de ruptures successives donnera naissance à un mouvement prêt à s'accomplir et à se réaliser dans un contexte social et historique déterminés.

Si avant la seconde guerre mondiale, le nombre de départ des femmes ne dépasse pas quelques dizaines, ce n'est que réellement au cours de la décennie 50 que ce mouvement s'est amorcé. Selon une enquête du

1. Monographie de la commune de Bezzit.1956. CAOM, 5.SAS.93.

ministère de la Santé publique et de la population<sup>1</sup> : de mai 52 à août 53, chaque mois une centaine de femmes et enfants quittent leur terre natale pour rejoindre leur époux (père) en métropole. L'origine de ces départs n'était pas toujours des régions à vieille et forte tradition d'émigration.<sup>1 2</sup> Ils provenaient des régions et villages arabophones kabyles et berbères où les structures sociales et familiales étaient fortement désagrégées, ainsi que de la région de Tlemcen où il existe depuis fort longtemps une vieille tradition d'émigration familiale vers le Maroc.<sup>3</sup> En 1954, la guerre d'Algérie et ses effets aura des conséquences inattendues : l'accélération du processus du départ des femmes<sup>4</sup> et plus largement des familles, « Quelles que soient les difficultés qu'elles rencontrent, notamment pour le logement et leur adaptation, les familles arrivent et il semble que la tendance soit durable<sup>5</sup>. »

Si 20 pour cent des femmes interviewées sont arrivées en métropole entre 1949 et 1953, il est à noter que 80 pour cent de celles-ci sont venues entre 1954 et 1960.

#### LES RÉCITS INEXPÉRIENCES DES ACTEURS ET DES TÉMOINS

Keltoum, 78 ans, originaire de la commune de Bezzit :

*Je suis restée dix ans Seule avec mes quatre enfants : il revenait tous les deux ans pendant les congés jusqu'en 1956, après il n'est plus revenu mais il m'envoyait de ses nouvelles. J'ai travaillé dur, j'ai dû élever mes quatre enfants toute seule et je devais tenir ma maison. Un souvenir vivace encore aujourd'hui c'est, lorsque j'allais en hiver, accompagnée de la veuve du village, ramasser des olives avec ma fille sur le dos et aussi chercher du bois dans la forêt de Kerrouche qui était très éloignée et que l'on transportait péniblement sur notre dos... Vendant de nombreuses années, sans mari, je vivais une vie de veuve, mes enfants connaissaient à peine leur père, c'était comme s'ils étaient orphelins. Sans mari qui te protège toi et tes enfants, tu es à la merci de tes beaux-frères et tu as le sentiment que tu n'es plus respectée et respectable...*

*J'avais un garçon mais il était encore jeune, combien de fois il a pleuré lorsque les enfants du village l'appelaient « fils de veuve », souvent j'allais le défendre, c'était un enfant et c'était mon seul fils... Dans le village, les gens disaient que mon mari*

1. Enquête partiellement reprise dans les cahiers nord-africains : « Les familles nord-africaines en France : essai de mise au point », 1960.

2. R. Montagne, *op. cit.*

3. Sayad, *op. cit.*

4. En 1953, 3400 familles résidaient en métropole, en 1954 : 5 000 et en 1955 : 7000 dont 11% dans le département du Nord. Enquête du ministère de l'Intérieur, direction des services d'Algérie, *op. cit.*

5. Ined, cahier n° 24 « Les Algériens en France. Etude démographique et sociale. », 1955.

*avait tout oublié : sa terre, sa femme et ses enfants parce qu'il était parti depuis fort longtemps, il m'arrivait de penser qu'il ne reviendrait plus ... Tu te sens humiliée et isolée mais tu finis par t'endurcir pour ne pas te faire manger par les autres ; pour protéger ta famille ; tu finis par te défendre, une maison sans homme, sans mari, ce n'est pas une maison, c'est une maison vide.»*

Sur l'ensemble des femmes interviewées, 35 pour cent d'entre elles demeuraient seules au village, avec leurs enfants, l'émigration des hommes a eu pour effet de réduire les ménages de type conjugal<sup>1</sup> à des foyers dissociés, en d'autres termes à des foyers sans homme. Néanmoins pour tous les déplacements à l'extérieur du village (dispensaire, administration...) ou tout ce qui relevait strictement du domaine public comme le marché (autrement dit, l'approvisionnement du foyer) elles étaient dépendantes de leurs beaux-frères qu'elles redoutaient bien souvent.

Il n'en demeure pas moins que cette catégorie de femmes devaient, dans une certaine limite, assumer les fonctions de chef de famille<sup>1 2</sup>, tout en subissant le poids des valeurs traditionnelles qui régissait de manière très stricte la place, le rôle, les fonctions féminines et masculines (division du travail, occupation de l'espace social...). A cause de l'absence prolongée de leurs époux, ces femmes, sans protection masculine et référence à l'honneur et dont le statut social de femmes rurales, d'épouses et de mères, étaient disqualifiées, faisaient parfois l'objet de mépris et de jalousie par la communauté villageoise ; bien souvent, elles avaient plus que le sentiment d'être veuves, veuves mariées, veuves sans mort dans une société traditionnelle.

Cette catégorie particulière de femmes sans homme, «veuves mariées», étaient appelées «*taggal*» ce qui signifie «veuve», terme extrêmement péjoratif, voire à la limite du mépris car elles constituaient des foyers sans homme et de ce fait, elles étaient en quelque sorte en dehors de la norme traditionnelle, devant assumer à la fois l'ensemble des travaux domestiques généralement dévolus aux femmes mais également certains travaux d'extérieur dévolus aux hommes; parfois elles s'acquittaient seules de certains travaux des champs qui autrefois étaient effectués en complémentarité avec l'époux.

Par ailleurs, elles élevaient et protégeaient seules leurs enfants et notamment les garçons, sans référence masculine et sans référence

1. Les foyers de type conjugal existaient avant l'émigration de l'époux.

2. Les époux envoyaient, environ tous les deux mois, une partie de leur salaire à leurs épouses et généralement un petit appoint à leurs frères ; en outre les femmes percevaient et géraient les allocations familiales de leurs enfants, elles étaient relativement autonomes et très économes.

à l'honneur : ainsi l'expression «fils de veuve» est traditionnellement utilisée comme une injure lancée aux hommes élevés par les femmes dont la masculinité et les valeurs de l'honneur sont peu affirmées.<sup>1</sup>

En outre, ces femmes subissaient, au sein de la société villageoise, le regard réprobateur du groupe d'appartenance, du fait des absences prolongées de leurs époux, facteurs de désordre de l'ordre social ; les absences de l'absent étaient bien souvent disqualifiées ce qui signifiait que ces derniers étaient en marge, voire en rupture avec le groupe d'origine.

Du fait de l'exil de leurs époux, ces femmes vulnérables devaient redoubler de courage pour assumer leurs rudes conditions d'existence tout en préservant leur honneur.

Si 30 pour cent des femmes interviewées demeuraient seules avec leurs enfants sans protection masculine, 70 pour cent d'entre elles étaient laissées au pays sous l'autorité et la protection d'un parent masculin. En l'absence de patriarcat, 40 pour cent d'entre-elles cohabitaient dans la maison familiale avec le frère de l'époux ainsi que son épouse et ses enfants. Le frère de l'émigré était son représentant face à la collectivité mais également garant de l'honneur familial.

Si, avant l'émigration des époux, la famille partageait l'ensemble des ressources liées par la commensalité, il en était tout autrement après le départ de ceux-ci. En effet, devant leur sort ingrat, 30 pour cent des femmes ont obtenu de leur époux de constituer des foyers autonomes au sein de la maisonnée, au vu des nombreux conflits liés aux tâches et aux charges des travaux domestiques, de la dégradation de leur situation matérielle et morale et des nombreuses privations que subissaient leurs enfants. Autrement dit, l'ensemble de la famille habitait sous le même toit sous la tutelle et la surveillance morale du frère de l'émigré dont il était le représentant face à la collectivité. Néanmoins au sein de la maisonnée coexistaient deux maisons, deux foyers, chacun avait «sa pièce», «sa marmite», et certaines dépenses n'étaient plus communes notamment celles liées à l'alimentation, aux soins et à l'habillement de leurs enfants. Les revenus de l'émigré étaient toujours envoyés à son représentant qui gérait pour son compte et devait rendre des comptes. Ainsi les structures familiales et les rapports sociaux au sein de la famille subissaient progressivement des transformations importantes, conséquences des effets de l'absence des hommes, de la crise du système de valeurs qui traversait et affectait tout le groupe que les femmes des absents ont eu doublement à subir<sup>1 2</sup>.

1. A. Sayad, *op. cit.*

2. Notamment en tant que femmes et femmes d'absents.

Une troisième catégorie de femmes cohabitait au sein de la famille élargie sous l'autorité du patriarche, plus particulièrement sous l'autorité matérielle et morale de leur belle-mère; elles étaient réduites à une force de travail domestique et astreintes aux tâches les plus ingrates, voire parfois à certains travaux pénibles, elles étaient reléguées à une place marginale et traitées de manière inéquitable par rapport aux autres membres féminins de la famille. En l'absence de leurs époux, elles étaient plus que jamais soumises et dépendantes.

### **Djohar, 82 ans, originaire de la commune d'Aïn Turk :**

*« En 1949, il est parti; c'était trois ans après notre mariage, je venais de mettre un enfant au monde, un petit garçon qu'il a souhaité appeler Meftah..... Quand il est parti c'était notre première séparation, je n'avais pas l'impression d'être mariée, mais il revenait tous les deux ou trois ans pendant les congés. La deuxième fois cependant lorsqu'il est revenu il avait changé il n'était plus comme avant : il ne supportait plus la terre la poussière et la misère ; cette année-là il est reparti avant la fin de son congé...*

*je suis restée sept ans avec mes beaux-parents, leur fils aîné, son épouse et leurs six enfants. Pendant sept années j'ai connu peu de moments de joie, mais je me souviens des larmes que j'ai versées ; les femmes travaillaient déjà beaucoup mais moi, je travaillais comme deux : je glanais le blé, je ramassais les olives, je cueillais les pois chiches, les fèves, je faisais le pain ... parfois je me disputais avec ma belle-mère car j'étais souvent de corvée de bois, j'avais le sentiment que pour ma belle-sœur c'était différent : elle, elle avait un mari présent qui était là pour la protéger et pour la défendre..... Chaque mois lorsque mon mari envoyait un mandat à son père, ce dernier économisait cet argent pour acheter des terres ou du bétail, il lui arrivait parfois d'acheter au marché deux coupons de tissu, un pour moi et un pour ma belle-sœur mais moi, j'avais toujours le tissu le moins joli et de moindre qualité : parce que mon mari était absent, je ne pouvais pas porter de jolies robes. Combien de fois ai-je pleuré car je refusais cette situation, cette vie de «sans époux». Ce qui me faisait le plus de peine, c'était mon fils car chaque jour ma belle-mère ne donnait aux enfants qu'un petit morceau de pain d'orge et ça pour toute la journée alors, il m'arrivait de me priver et de lui donner ma part. Quand ton mari est là à tes côtés, même si vous êtes pauvre, qu'il n'y a pas grand chose, il te protège, il veille à ce que tu sois traitée de manière juste, il veille à ce que toi et tes enfants ayez le nécessaire, il veille à ce que les enfants soient nourris et vêtus. Combien de fois ai-je pleuré sur mon sort et mon destin : j'étais comme une orpheline et encore, une orpheline, on a de la compassion pour elle... Parfois quand la colère montait en moi, je retournais chez ma mère, je pleurais et lui racontais la misère dans laquelle je vivais ; ma pauvre mère, parfois quand elle le pouvait, me donnait une savonnette, une de ses robes... une mère c'est une mère, elle avait de la peine pour moi, surtout que j'étais la plus jeune de ses filles.»*

Par ailleurs dans l'exil, les hommes souffraient de leurs conditions de vie: sans foyer, séparés de leur famille, conscients de leur vie

impossible et du sort de leurs épouse et enfants ; certains, ayant acquis une certaine autonomie à l'égard de leur groupe d'origine et affranchis par rapport à l'autorité paternelle, feront venir leurs familles. Néanmoins, beaucoup étaient réticents car bien souvent le patriarche était très hostile à laisser partir femmes et enfants. Soumis à l'autorité paternelle, ils n'osaient donc se révolter, de peur de s'exposer à la sanction redoutable et redoutée : la malédiction paternelle, celle d'être renié et exclu du groupe.

Entre la résignation et la soumission «*ssber*» vécues par la majorité des femmes comme une fatalité où toute révolte était vaine, certaines remettaient en cause la place qui leur était assignée et la manière dont elles étaient traitées ; cette remise en cause faisait l'objet de nombreux conflits et discordes avec leurs belles-mères. Dans des situations particulièrement pénibles, devenues intolérables, ces femmes utilisaient le droit que lui reconnaît la coutume, celui de s'insurger<sup>1</sup> ou de se révolter. Cet acte exprimait un mécontentement, un désaccord, une opposition par rapport à la situation qu'elles subissaient. Ainsi elles quittaient alors leurs domiciles et se retiraient chez leurs parents, ce qui obligeait le mari ou son représentant à faire des démarches auprès de ceux-ci. Dans la commune de Bezzit<sup>1 2</sup>, il a été constaté que « ce droit était plus fréquemment utilisé chez les femmes dont le mari était en métropole... » Ce constat ne semble pas exceptionnel ; dans son étude ethnographique en effet, Germaine Laoust-Chantréaux<sup>3</sup> observe que : « dans le domaine familial, ces femmes obligées de vivre chez leurs beaux-parents, en l'absence de leurs maris en métropole, et cela parfois pendant très longtemps, ce qui n'était pas sans difficultés ayant pour conséquences une augmentation des insurgées et des divorcées à Ait Ichem ».

### **Baya, 75 ans originaire de la commune Aomar :**

*« Comment pouvais-je accepter que mes enfants soient séparés de leur père à cause de l'exil de ce dernier ! Un oncle, paternel ou maternel, ne remplace pas un père. Chacun avait ses propres enfants et pensait d'abord à eux. Un oncle, ce n'est pas la même chose. Je me souviens, quand les hommes revenaient du marché, souvent ils apportaient à leurs enfants une friandise ou un petit quelque chose. Au village, leurs enfants attendaient leur retour avec impatience et quand ils voyaient leur père arriver du marché, ils se mettaient à crier « baba dja, baba dja » (<papa est arrivé ! papa est arrivé !>); mes enfants se mettaient parfois à pleurer ; eux n'avaient pas de père. Combien de fois, sous l'olivier de notre jardin, me suis je dit : Pourquoi mes enfants doivent-ils rester orphelins?... »*

1. Hannoteau et Letourneux. *La Kabylie et les coutumes kabyles*, tome II.

2. Monographie de la commune de Bezzit, *op. cit.*

3. G. Laoust-Chantréaux, *Kabylie du côté femmes. La vie féminine à Ait Hicbem 1937-1939*, Edisud, 1999.

Tout au long de ces années, ces femmes demeuraient préoccupées par le sort de leurs enfants privés de leur père ; elles éprouvaient une grande solitude qu'elles devaient affronter avec beaucoup de courage, mais aussi beaucoup de souffrance. Parfois pendant de nombreuses années, les femmes et les enfants des absents ont été dans l'attente de « l'absent ».

### **Fattoum, 75 ans, originaire de la commune de Djebahia**

*« Lorsque je savais qu'il revenait pendant les congés, je l'attendais. J'étais heureuse et les enfants aussi. Mais lorsqu'il repartait, tout le monde pleurait, les enfants voulaient partir avec leur père. Le jour de son départ, c'était comme si on pleurait un mort. Pendant six ans, j'ai attendu et mon cœur était meurtri. Je pensais parfois à Boufél et à Kaddoupartis en 1946, laissant femmes et enfants dans une grande misère. »*

Les séparations étaient bien souvent vécues comme des deuils, les retours souvent fugitifs de leurs époux laissant place à de longues années de patience et d'attente ponctuées d'un sentiment de révolte qui suscitait parfois de réelles appréhensions : celles d'être oubliées, abandonnées.

Outre leurs rudes conditions d'existence, un bon nombre de femmes redoutaient l'existence d'une éventuelle rivale qu'est la femme européenne, *taroumith*, *roumia*, « femme déracinante » selon l'expression de Rachid Mokhtari<sup>1</sup>. Femmes qui ravissent leurs époux.

En effet, dès le début de l'immigration des hommes, une nouvelle réalité sociale émerge, celle des unions mixtes. Cette réalité tend à s'amplifier à partir de la décennie 40<sup>1 2</sup>, autrement dit avec la sédentarisation économique masculine. De ces unions libres et mariages réguliers et irréguliers naissent de nombreux enfants, il est fréquent que ces hommes fondent un foyer avec une Européenne tout en ayant une famille laissée au pays. La majorité de ces unions prenaient la forme d'un concubinage et le nombre de mariages civils était faible car un bon nombre de ces hommes étaient déjà mariés au pays. Par conséquent, le mariage ne pouvait être officialisé qu'après la délivrance d'un certificat de célibat afin d'éviter notamment des mariages irréguliers qui avaient pour conséquence l'abandon des femmes et enfants légitimes laissés au pays.

« Qu'une des conséquences sociales de la migration des travailleurs en métropole a été l'abandon de nombreuses familles et de nombreux

1. R. Mokhtari, « Essai sur la chanson féminine kabyle » in : *Tin-Hinan*, n° 22 Tizi Ouzou, 1992.

2. En 1947, dans la région parisienne, les unions mixtes représentaient 20% de la population masculine. ' (Ined, cahier n°2, 1947) alors qu'en 1930 elle ne représentaient que 5% selon L. Massignon, *revue d'études islamiques*, 1930. Dans le département du Nord, elles sont estimées à 10% selon S. David, « Une communauté musulmane dans le Nord de la France », 1948.

divorces .. .Aussi les mariages étant rarement célébrés à la mahkama, les divorces sont faciles et rapides lorsque l'époux contracteimmariage en métropole<sup>1</sup>. »

Si l'exil masculin a engendré en quelque sorte des polygame<sup>^</sup> temporaires,<sup>1 2</sup> il n'en demeure pas moins qu'il est observé une tragique contrepartie. En effet, le recensement de 1948 (effectué en Algérie par les administrateurs des communes mixtes et des maires des communes de plein exercice) révèle et fournit les résultats suivants :

- Pour le département de Constantine, 8234 femmes musulmanes sont abandonnées pour 2349 mariages mixtes (plus particulièrement dans l'arrondissement de Bougie)<sup>3</sup> ;
- Pour le département d'Alger, 3159 femmes musulmanes sont abandonnées pour 2306 mariages mixtes ;
- Pour le département d'Oran, 632 femmes musulmanes abandonnées pour 710 mariages mixtes.

Ainsi, de nombreuses femmes ont payé lourdement le tribut de l'exil de leur époux : abandonnées et répudiées, les conséquences pour elles ont été les suivantes:

- Soit qu'elles étaient séparées de leurs enfants et retournaient vivre à la charge de leurs parents, subissant de fait plus qu'un déclassé ;
- Soit qu'elles devaient assumer seules la charge de leurs enfants : sans ressources, elles étaient livrées à une grande misère ;
- Soit, dans certaines familles élargies où les valeurs de l'honneur avaient un sens aigu, la règle à l'évir<sup>^</sup> était appliquée, c'est-à-dire que le frère de l'émigré devait épouser la femme de ce dernier. Cela permettait de régler le sort des enfants orphelins de père (sur le plan symbolique) et à la mère de ne pas être séparée de ses enfants.

Ces situations n'ont pas été sans conséquences sur la prise de conscience des femmes rurales laissées au pays pendant de nombreuses années et qui, conjuguée à d'autres facteurs, contribueront à amorcer la migration des femmes.

La guerre d'Algérie sera un facteur accélérateur extrêmement violent du départ des femmes<sup>4</sup>, précipitant celui-ci, en particulier dans certaines régions rurales. La région de Bouira a été fortement éprouvée et a

1. Monographie de la commune de Bezzit, *op. cit.*

2. M. Khellil. « Kabyles en France, un aperçu historique. » *Hommes et migrations*<sup>^</sup> n°1179, septembre 1994.

3. L. Murriacole. *Hémigration algérienne, aspects économiques sociaux et juridiques*. Alger : Ferraris, 1950.

4. En 1955, 3383 femmes et enfants sont arrivés en métropole dont 1360 par voie aérienne. J. Rager, « L'émigration en France des musulmans d'Algérie. » *Documents algériens*. Alger.

connu des affrontements terribles et sanglants : massacres, mutilations, pillages, viols, prises en otage de femmes. Les guerres ont abouti à la destruction des structures familiales et domestiques où le pôle féminin a été violemment atteint. Les actions militaires et la répression féroce ont soumis à rude épreuve la morale de l'honneur.

**Khadouma, 75 ans, originaire de la commune de Bezzit :**

*« En guerre : ça a été les pires horreurs, j'ai été témoin et je les ai subies.. En 1957, mon mari a obtenu un laissez-passer, il est donc venu pour les congés. Ma mère âgée, qui était veuve, était une femme de caractère; elle a dit à mon mari :*

*« Choisis : ou tu rentres au pays ou tu prends ta femme et ton fils avec toi ou tu répudies ma fille » C'est alors que je suis partie avec lui.*

Pendant la guerre, 10 pour cent des femmes sont parties accompagnées de leur époux ; 40 pour cent d'entre-elles sont parties seules avec leurs enfants et 30 pour cent accompagnées d'un jeune parent masculin. A cette époque, dans le climat de terreur qui régnait, bon nombre de femmes appartenant notamment à des familles pauvres en hommes donc sans protection masculine ont quitté leurs villages pour rejoindre leur époux en métropole malgré la réprobation sociale.

**Khedoudja, 79 ans, originaire de la commune de Djebahia :**

*« En avril 59, je suis partie avec mes cinq enfants et trois autres femmes du village (femmes et enfants). Nous n'avions rien dit aux villageois mais je ne sais comment la nouvelle s'est ébruitée dans le village et de ce fait nous avons été mises à l'écart. Quelques jours auparavant, nous avons rendu visite au mausolée de l'ancêtre du village pour qu'il nous donne sa bénédiction je lui ai demandé de nous protéger et de veiller sur notre petite maison jusqu'à notre retour. La veille de notre départ, personne n'est venu nous dire au revoir, de peur des représailles de la djemaa. Seule ma mère est venue à pied c/Mit Eafi pour dormir avec nous. Dans la peur et dans l'angoisse, nous sommes parties au petit matin comme des voleuses. Nous avons marché jusqu'à la S.A...S de Eperrine et de là nous sommes parties en France...»*

Plus particulièrement en milieu rural, l'émigration des femmes et plus largement des familles étaient ressenties comme un acte honteux (*hachouma*) qu'elles tentaient de dissimuler, un acte réprouvé par la communauté et parfois sanctionné par la mise à l'écart.

Ces femmes avaient conscience qu'elles transgressaient aux règles de la morale communautaire en quittant les leurs et de ce fait, quitter leur terre natale était vécu comme acte chargé de culpabilité et de souffrance.

**Laadjia, 85 ans, originaire de la commune d'Ain-Turk :**

*« En 1958, lorsque je suis partie, j'ai marché, j'ai marché, je ne pouvais pas et je ne voulais pas me retourner car derrière moi, je laissais ma terre, ma mère et ma famille et je repensais aux paroles de ma mère qui me disait : « Va ma fille, va, WTT tarde pas, ramène ton mari et reviens vite. »*

Pour citer A. Sayad « Il n'était pas facile pour un homme seul d'émigrer et pour son groupe d'appartenance de le laisser partir et à plus forte raison, cela était infiniment plus difficile pour une femme ou le cas de familles entières<sup>1</sup>. »

Face aux départs des femmes et plus largement des familles, qu'en était-il de la perception, des attitudes et des sentiments des villageois ?

**Moussa, 91 ans, originaire de la commune de Djebahia, témoin du départ de ces femmes et de ces familles :**

*« La tradition ne permettait pas aux femmes de partir pour rejoindre leurs maris. La femme était le symbole de la horma, autrement dit de l'honneur.*

*J'ai connu dans le village des femmes et des enfants qui sont partis en France mais c'était difficile, la djemaa ne voulait pas les laisser partir ; alors elles partaient comme des voleuses, elles ne disaient rien à personne et elles partaient en cachette. En 1958, je me souviens de ma belle-sœur dont le mari travaillait depuis plus de dix ans en France. Elle est restée seule dans sa maison avec ses enfants et un beau matin très tôt, elle était en partance avec ses enfants pour rejoindre son mari en France ; elle n'avait rien dit à personne, elle avait fait ses papiers avec l'accord de son mari. Moi, je n'étais pas au courant. Mon frère ne m'avait rien dit à l'époque, il n'avait pas de nif (sens de l'honneur) pour accepter cela ; la dechra (le hameau) mise au courant s'est opposée à son départ, ma belle-sœur a même été menacée par les moudjahidines. Les gens du village sont venus me prévenir afin que je puisse la remettre sur le droit chemin. Elle m'a expliqué qu'elle partait avec l'accord de son mari et qu'elle ne pouvait plus rester seule avec ses enfants car elle était menacée et en insécurité du fait de la guerre ; autrefois elle habitait avec son beau-père, c'est elle qui a voulu faire maison à part !!.. Je lui ai interdit de partir, comment pouvais-je accepter qu'elle parte, c'était hachouma / Elle est alors restée puis quelques mois plus tard, elle est allée chez ses parents à Kadiria avec ses enfants et de là elle est partie pour la France... »*

Les départs des femmes et des familles représentaient une menace pour la cohésion du groupe, c'était autant de perte définitive pour la communauté.

Par ailleurs, les femmes représentaient le pôle de stabilité domestique et symbolisaient le pilier de la maison, elles étaient garantes de la transmission des valeurs et de la tradition, aussi le code de l'honneur imposait le maintien de l'épouse de l'émigré auprès de sa famille.

Pour les villageois, ces femmes et plus largement ces familles, avaient en quelque sorte bravé la morale de l'honneur, ces départs étaient perçus comme une sorte de trahison, amplifiée par le contexte sociohistorique.

1. A. Sayad, *op. cit.*

Malgré l'opposition de la communauté pour tenter de retenir les siens, les départs échappaient au contrôle moral du groupe : réprobation sociale, menaces et sentiments de honte ne suffisaient plus pour les contenir, du fait, entre autres, des effets de la pression de la guerre. Dans certains villages en effet, où la guerre avait atteint un paroxysme, les hommes n'étaient plus en capacité de protéger les femmes.

### **Saïd, 89 ans, originaire de la commune d'Aomar :**

I «A. l'époque, nous étions tous engagés dans la guerre de libération. On ne pouvait pas accepter de laisser partir les femmes rejoindre leur mari dans le pays ennemi. Elles devaient rester dans leur pays, auprès de leur famille et pour la « cause ». Euphys, leur terre, leurs racines, c'était ici ; mais en 1959, ce qui s'est passé dans le village de Madgine est indescriptible, c'est de l'ordre de l'indicible. Je ne te raconte pas ce qu'ont subi les femmes : aujourd'hui encore, je ne trouve pas les mots pour le dire— On finissait par dire aux femmes de partir, de faire leur laissez-passer pour rejoindre leurs maris en France ou bien d'aller chez leurs parents. Ces départs nous ont séparés, c'est l'histoire qui en a voulu ainsi.»

Dans certains villages, la guerre et son déluge d'horreurs ont en quelque sorte légitimé un acte fortement réprouvé par la communauté.

### **CONCLUSION**

Si la guerre d'Algérie a été un facteur accélérateur du processus du départ de ces femmes, il n'en demeure pas moins que ce dernier s'est amorcé depuis le début des années 50 sous les effets inéluctables de rémigration' des hommes. Contrairement aux représentations communes, ces femmes ont été actrices de leurs départs, et plus largement dans le processus migratoire.

De par leur force de caractère et leur courage, elles ont pris en main leur destin et se sont arrachées à la dure condition féminine entraînée par l'exil de leurs époux. Elles ont osé affronter le regard réprobateur du groupe, pour retrouver leur place de femmes, d'épouses et de mères. Ces femmes qui n'ont jamais connu d'autres horizons que leurs maisons, leurs champs et leurs fontaines ont osé quitter leur famille pour rejoindre leur époux en pays étranger au-delà des mers, endroit qui représentait un lieu de perdition et de tous les dangers.

Pour la communauté, ces départs représentaient une menace pour l'identité et la cohésion du groupe et en même temps, ils dévoilaient et révélaient une succession de ruptures et la fin d'une illusion.

## REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

### Ouvrages :

- Basagana R. et Sayad A., *Habitat traditionnel et structures familiales en Algérie*. Alger : CRAPE, 1974.
- Bennoune M., *Les Algériennes victimes d'une société néo-patriarcale, une étude socio-anthropologique*, Alger, 1999.
- Bertiaux, *Les récits de vie*, 2003.
- Bourdieu P., *Sociologie de l'Algérie*, Paris : PUF, « Que sais-je », n° 802, 1964.
- Bourdieu P., *Esquisse d'une théorie de la pratique*, précédé de : *Trois études d'ethnologie kabyle*, 2000.
- Bourdieu P., *Algérie des années 60 : Structures économiques et structures temporelles*, 2003.
- Bourdieu P. et Sayad A., *Le déracinement : la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Paris : Minuit, 1964.
- Bourdieu P., *La domination masculine*, Seuil, 1998.
- Charnay J.-P., *La vie musulmane en Algérie, d'après la jurisprudence de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle*, 1991.
- Cornato M., *Les regroupements de la décolonisation en Algérie*, Paris : Les Editions ouvrières, 1967.
- Demazières D., Dubar C., *Analyser les entretiens biographiques*, Nathan 1977.
- Direche-Slimani K., *Histoire de l'immigration kabyle en France au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris : L'Harmattan, 1977.
- Genty T.-R., *L'émigration algérienne dans le département du nord 1902-1962*, L'Harmattan, 1999.
- Gillette A. et Sayad A., *L'immigration algérienne en France*, Paris : Entente, 1984.
- Harbi M., Stora B., (sous la direction) *La Grande Kabylie durant la guerre d'indépendance*, in : *La guerre d'Algérie*, 2004.
- Hanoteau A., Letourneux A., *La Kabylie et les coutumes kabyles*, tome II, Bouchène.
- Khellil M., *L'Exil kabyle*, Paris : L'Harmattan, 1979.
- Lacoste-Dujardin C., *Un village algérien, structures et évolution récente*, Mge\* : CRAPE, 1976.
- Lacoste-Dujardin C., *Dialogue des femmes en ethnologie*, La Découverte, 1977.
- Lacoste-Dujardin C., *Des mères contre les femmes, maternité et patriarcat au Maghreb*, 1985.
- Lacoste C. et Y., (sous la direction), *L'état du maghreb : le Maghreb et la France*, Paris : La Découverte, 1991.
- Lacoste C., et Y. (sous la direction), *Maghreb, peuples et civilisation*, Paris : La Découverte, 2004.
- Laouste-Chantréaux G., *Kabylie côté femmes : La vie féminine à Ait Fichem, 1937-1939*, 2000.

Mahé A., *Histoire de la Grande Kabylie : XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, anthropologie historique du lien social dans les communautés villageoises*, Paris : Bouchène, 2001.

Michel A., *Les travailleurs algériens en France*, CNRS, 1956.

Muracciole L., *H émigration algérienne : Aspects économiques, sociaux et juridiques*, Alger : Librairie Ferraris 1950.

Grawitz M., *Lexique des sciences sociales*, Dalloz, 2004.

Zehraoui A., *L'immigration : de l'homme seul à la famille*, Paris : L'Harmattan et CIEMI, 1994.

Rager J.-J., *Les Nord-Africains en France et dans les pays islamiques*, Alger : Imbert, 1950.

Rager J.-J., L'émigration en France des musulmans d'Algérie, *Documents algériens*, Alger, 1950.

Sayad K., *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, Bruxelles : Editions Universitaires et De Boeck-Wesmael, 1991.

Sayad A., *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Seuil, 1999.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

### Thèses

Chastan, F., *Les Nord-Africains dans le département du Nord*, Lille II, 1956.

Eloi, J., *L'action sociale pour les Nord-Africains dans le valenciennois*, Lille III, 1977.

Salah A., *La communauté algérienne dans le département du Nord*, Lille III, 1970.

### Articles de revues

Ageron C.-R., « L'émigration algérienne, un survol historique », *Vingtième siècle*, 1985.

Belaidi N., « Grands-mères maghrébines et petits-enfants : de la transmission des liens familiaux à la transmission culturelle », *Migrants Formation*, 1994.

Khellil M., « Kabyles en France, un aperçu historique », *Hommes et migrations*, n°1179, septembre 1994.

Lacoste-Dujardin C., « Mutations brutales entre deux statuts sociaux : exemple de femmes algériennes émigrées en France, *Etudes corses*, 1976.

Lacoste-Dujardin C., « Femmes kabyles immigrées en France », *Migrants Formation*, 1979.

Lacoste-Dujardin C., « Femmes kabyles : de la rigueur patriarcale à l'innovation », *Hommes et migrations*, 1994.

Sari D., « Dépossession et résistance à Bouira », *Majallat et- tarikh*, Alger : CNEH.

Sayad A., « Une perspective nouvelle à prendre sur le phénomène migratoire : l'immigration dans... est d'abord une immigration vers..., *Options méditerranéennes*, 1973.

Sayad A., « Les trois âges de l'émigration en France », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1977.

Sayad A., « Tendances et courants des publications en sciences sociales sur l'immigration en France depuis 1960 », *Current Sociology*, 1984.

Sayad A., « Les maux de l'immigration », *Migrants Formation*, 1990.

Sayad A., « L'émigration algérienne à l'heure des ruptures », *Hommes et migrations*, 1991.

Sayad A., « Mode de génération des générations immigrées », *Migrants Formation*, 1994.

Sayad A., « Aux origines de l'émigration kabyle ou montagnarde », *Hommes et migrations*, 1994.

Sayad A., « Le retour, un élément constitutif de la condition de l'émigré », *Migrations Société*, 1998.

## RAPPORTS

David S., administrateur adjoint des services civils d'Algérie, *Une communauté musulmane dans le nord de la France*, 1948.

David S., C. Cousteau, *Les Nord-Africains dans le département du Nord*.

## AUTRES

### Les cahiers de l'INED

- Les Algériens en France, n°24, 1955.
- Français et immigrés, n°20, 1954.
- Le problème démographique nord-africain (Louis Le Chevalier), n°6, 1947.
- Documents sur l'immigration, 1947.
- L'immigration étrangère en France, 1946-1973 (G. Tapinos), n°71.

### Documents INED et INSEE

- Annuaire statistique régional, INSEE, 1951.
- Recensement général de la population 1954, INED, 1956.
- Recensement général de 1962, structure de la population totale, sondage au 1/20°, INED.
- Recensement général de la population 1968, structure de la population totale, document INED.

### Archives départementales du Nord

#### Série W

177W174843 : Familles musulmanes dans le Nord.

17W37014 : Enquêtes : Groupement des Nord-Africains.

100W54405 à 54437 : Introduction de la famille des travailleurs étrangers (enquête de 1947 à 1952).

### Archives d'outre mer



**RETOUR SUR LA QUESTION DE L'ÉMIGRATION  
EN TURQUIE : UNE ANALYSE DES PROPENSIONS  
AU DÉPART DANS UN VILLAGE D'ANATOLIE CENTRALE**

*Benoît FUCHE\**

« Les trois âges de l'émigration algérienne en France » (Sayad [1977], 1999) fut pour moi un article central pour comprendre ce que « émigrer » voulait dire en Turquie. Nous pourrions transposer mot pour mot ce constat d'Abdelmalek Sayad sur l'Algérie et la France au cas turc : « Autant la littérature sur l'immigration dans les pays d'immigration, pour les besoins de la société d'immigration, est surabondante, autant est indigente, voire totalement défailante, la littérature sur l'émigration [...] » (Sayad, 1999 :175). Nous pourrions le suivre lorsqu'il écrit que « l'habitude est tellement prise d'entendre et de penser «immigration» et «immigrés», quand on dit et écrit, quand on entend et lit «émigration» et «émigrés», que tout le monde [...] a effectué d'emblée, tout «naturellement», le travail de correction et de redressement de sens nécessaire pour restituer au discours sa vraie signification ; significatif est l'étonnement général que l'on puisse prendre les mots à la lettre comme s'il était admis de tous que « émigration » et « immigration » d'une part, et « émigrés » et « immigré s » d'autre part, étaient interchangeables et pouvaient servir aux mêmes discours, l'usage différentiel qui en est fait ne tenant qu'aux lieux d'où l'on en parle et à l'intention avec laquelle on en parle » (1999 : 176).

De même, en Turquie, les travaux se concentrent essentiellement sur l'immigration, que celle-ci se fasse vers les grandes métropoles ou vers l'étranger<sup>\*</sup> 1. Ce biais semble indiquer que le point de vue prévalant est celui de l'urbain. Le lieu de départ, le rural, est rarement pris en compte comme ayant des dynamiques explicatives de la migration. Non pas qu'il n'y ait d'études rurales en Turquie, loin s'en faut ; mais y est analysé uniquement l'impact de la migration sur les campagnes ou les régions d'origine (Tapia, 1996). Le processus même d'émigration — à savoir qui part et pourquoi — est le plus souvent laissé dans l'ombre. Lorsqu'elles abordent l'émigration, rares sont les études qui prennent le point de vue d'Abdelmalek Sayad : « Toute étude de l'émigration

<sup>\*</sup> Etudes turques et ottomanes, CNRS.

1. Pour un panorama riche et complet des phénomènes migratoires turcs, voir Tapia (2007).

qui négligerait les conditions d'origine des émigrés, se condamnerait à ne donner du phénomène migratoire qu'une vue, à la fois partielle et ethnocentrique [...]. C'est la relation entre le système des dispositions des émigrés et l'ensemble des mécanismes auxquels ils sont soumis du fait de l'émigration, qui demande à être élucidé» (1977 : 59-60). Les analyses se limitent trop souvent à l'énonciation de l'équation de l'exode rural. Peu descendent à un niveau explicatif plus précis et saisissent les causalités locales, moins aisément repérables, comme le *kan davas*<sup>\*</sup> (le « procès de sang », la vendetta), ou plus politiques, telles les migrations forcées. Je n'interpréterai pas ici cette préférence du national sur le local. Jugeons qu'il s'agit d'une préférence conceptuelle pour des macroéchelles menant indirectement à la négligence des dimensions régionales ou locales des phénomènes migratoires. Mon propos n'est pas d'avancer qu'un niveau d'investigation doit être privilégié par rapport à un autre. Au contraire, nous devons faire varier les échelles d'analyse et d'observation pour tenter de décrire le système de déterminations et de dispositions qui poussent des individus à prendre la route.

Pour rendre compte et explorer cette question de l'émigration en Turquie, je prendrai pour exemple un village anatolien, Kayalar, situé dans la région de Yozgat (Anatolie centrale). Celui-ci présente plusieurs éléments remarquables. Le premier tient à son histoire. Issu de plusieurs familles de caravaniers sédentarisés en 1912, pendant les guerres balkaniques de l'Empire ottoman, il s'est tardivement converti à l'agriculture. Par ailleurs, c'est un village de minoritaires musulmans jugés hétérodoxes par le pouvoir central, ottoman puis républicain, les alévis. Enfin, dernière caractéristique, la vingtaine de lignages ont quitté définitivement le village qui a disparu entièrement au milieu des années quatre-vingt. Allant pour cela jusqu'à vendre les poutres des toitures, ces migrants vouèrent à la démolition, par la pluie, leurs maisons faites de terre séchée. Cette disparition physique est d'autant plus étonnante que les autres villages connurent une hémorragie migratoire similaire mais ne disparurent pas complètement pour autant.

Pourquoi eux et pas les autres villages ? Cette question, en apparence naïve, dénature l'émigration. Contrairement à ce que peuvent parfois sous-entendre les études sur l'immigration, quitter son village n'est pas naturel et ne saurait se réduire à des facteurs *pull* et *push*. Mis à part les déplacements forcés, cela nécessite une prise de décision, même si cette dernière n'implique pas nécessairement

1. Lors de leurs enquêtes, Jean-François Pérouse et Fadime Deli ont souvent constaté que la vendetta constituait une cause de départ vers Istanbul (Deli et Pérouse, 2002 : 6).

des calculs stratégiques élaborés et ne correspond pas toujours à un projet migratoire bien établi (Bozarlsan, 1992 : 129). Pour en rendre compte, il faut déterminer qui prend cette décision de départ ; ce qui nous amène, en amont, à rendre compte des propensions au départ. Nous rejoignons ici une préoccupation d'A. Sayad dans « Les trois âges » lorsqu'il distingue finement les différents émigrés : le premier âge, répondant parfaitement à un habitus villageois ; le second inscrit dans une dépayssannisation ; le troisième pris dans une dynamique émigratoire plus large. Pour répondre à cette question, il me semble nécessaire d'adopter un jeu d'échelles (Bromberger, 1997) en fonction des différentes inscriptions et caractéristiques de ce village. Se dégage alors un système d'explications des différences qui nous permet de comprendre les propensions au départ de ces émigrés d'Anatolie centrale.

### **LES DIFFÉRENTES INSCRIPTIONS TERRITORIALES**

L'appartenance à une région d'émigration est le premier niveau d'explication. Le village de Kayalar est situé dans le département de Yozgat, territoire qui concentre tous les désavantages des déséquilibres régionaux répertoriés par Marcel Bazin (1986) pour la Turquie. Son réseau urbain est déficient ; son industrialisation ne découle pas des investissements étatiques mais de ceux, tardifs, de migrants internationaux originaires de ce département. Yozgat était, jusqu'à récemment, en périphérie du développement du pays. Deux séries de facteurs expliquent ce retard qui est aujourd'hui en passe d'être rattrapé. Le premier tient à sa géographie : cet espace présente en effet un environnement géographique peu clément qui associe un relief accidenté et une hydrographie déficiente. Cela se prête peu à l'orientation céréalière de la région qui signe, par défaut, son sous-développement. Le second facteur tient aux rapports historiques de cette région avec le centre politique, ceci depuis l'installation de populations nomades turcophones, à partir du <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle. Les réseaux routiers qui traversaient la région disparurent alors progressivement, enclavant ainsi cet espace qui devint une région propice à la rébellion. Il faut attendre le <sup>xviii</sup><sup>e</sup> siècle pour qu'elle sorte de sa marginalité, sous l'impulsion d'une grande famille locale, les Çapanoglu. Cependant son économie connaît de nouvelles difficultés à la fin du <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècle avec la fin de la culture du pavot et le déclin du mohair. S'ajoutent des tensions politiques fortes, au début de la République, entre Mustafa Kemal et la famille des Çapanoglu, qui se traduisent par une révolte réprimée en 1920. Marginalisée politiquement, Yozgat devient alors une marge intérieure.

La situation socio-économique et démographique du département devient particulièrement difficile à partir de la seconde moitié du <sup>xx</sup>e siècle. Pourtant, l'« équation » de l'exode rural en Turquie ne s'applique pas car la pression démographique sur les terres fut antérieure au processus de mécanisation de l'agriculture. Les paysans n'ont pas été mis sur les routes par l'introduction des tracteurs mais bien par un déficit de terres.

L'appartenance de Kayalar à ce bassin migratoire est loin d'être une explication suffisante. Kayalar n'est pas seulement un village de Yozgat, il a d'autres caractéristiques : peuplé d'anciens caravaniers *türkmen*, alévis, sédentarisés au début du siècle à Sorgun, un des arrondissements de Yozgat, il dispose de mauvaises terres mais a un taux d'alphabétisation relativement élevé par rapport aux villages voisins. Ces caractéristiques qu'il partage avec d'autres villages de cette région permettent-elles d'expliquer sa propension migratoire ?

En adoptant un niveau d'observation plus fin que celui de la région — l'arrondissement de Sorgun — et en comparant les différents villages, des caractéristiques telles que la confession, l'ethnicité, l'accès aux bonnes terres, l'alphabétisation ou le passé des groupes apparaissent comme des facteurs pertinents. Un travail statistique qu'il serait trop long d'expliquer ici (Flèche, 2007) nous montre plusieurs groupes aux comportements migratoires différenciés. Ainsi, les villages « muhacir » présentent une nette propension à migrer, tandis que les villages « sunnites » et/ou les villages d'anciens « nomades » montrent une relative sédentarité (Flèche, 2006). Par ailleurs, les villages disposant d'une mauvaise qualité de terres présentent des taux migratoires plus élevés que les autres. Pour finir, ce furent d'abord les émigrés « alphabétisés » qui prirent le chemin de l'exil.

Kayalar fait partie de ces mal-dotés en terre. Ancien hivernage de caravaniers, son économie était d'ailleurs plus pastorale qu'agricole. La conversion du commerce caravanier à l'agriculture et la sédentarisation n'avaient d'ailleurs pas été sans difficulté. Certains se souviennent que leurs grands-parents témoignaient qu'ils ne savaient pas labourer : « l'enpaysannisation », pour reprendre un terme inverse utilisé par Abdelmalek Sayad, n'était que superficiel. Cependant, si ces villageois possédaient de mauvaises terres, ils disposaient d'un taux d'alphabétisation élevé par rapport à leurs voisins.

Si ces caractéristiques (qualité de la terre, alphabétisation, etc.) jouent un rôle considérable dans la propension au départ, l'inscription des

habitants dans l'espace territorial de Sorgun est aussi centrale. En effet, le village de Kayalar était un village d'alévis, c'est-à-dire de minoritaires qualifiés d'hétérodoxes par les sunnites. Il a comme voisins, au nord, trois villages sunnites. Au sud, se situe Sorgun, ville marquée par son orthodoxie. A part deux villages alévis voisins, Abali et Baçkôy, l'environnement de Kayalar est sunnite. De nombreux travaux ont souligné la conflictualité entre les alévis et les sunnites, comme la sévère stigmatisation que faisaient et font encore subir ces derniers aux premiers. Dès lors l'environnement n'aurait-il pas influencé la prise de décision du départ ? Ces villageois sont-ils partis pour fuir un environnement hostile ?

D'après les alévis de cette région, le stigmate le plus courant des sunnites à leur encontre porte sur le non-respect des ablutions rituelles : ils ne se laveraient pas après le coït et ne procéderaient pas aux ablutions rituelles journalières (*aptas*). Ils se savent aussi stigmatisés comme, plus grave, amateurs d'orgie sexuelle, lors de la cérémonie du *cem*<sup>1</sup> : au moment paroxystique du rituel, ils souffleraient les lumières, « ne connaîtraient plus alors ni leur sœur, ni leur mère » (ce stéréotype est attesté dès le xvi<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>).

Face à ces stigmates, les alévis adoptent deux tactiques exprimées notamment par les histoires humoristiques. La première est de l'ordre du renversement du stigmate, procédé que je définis comme visant à se réapproprier le stigmate en l'érigeant comme qualité. La seconde tactique du « retournement de stigmate » est en revanche de l'ordre du « c'est celui qui dit qui est » : l'énonciateur du stigmate a, en fait, le défaut que lui-même décrit chez autrui (Flèche, 2007 : 62).

Malgré ce jeu de stigmatisation, les relations entre villages alévis et sunnites n'étaient pas marquées par une conflictualité remarquable. Si les alévis se doutaient bien qu'ils n'étaient pas particulièrement bien perçus par leurs voisins, les relations étaient plutôt courtoises, ceci au moins jusqu'au milieu des années soixante-dix. Les relations d'amitié étaient courantes entre les deux confessions. Les discordes violentes entre villages n'avaient pas l'identité ou la religion pour ferment. Ces bagarres villageoises, plutôt rares, trouvaient leurs origines dans

1. *Cem* ou *ayn-i cem* : *ayin* désigne la cérémonie, et *cem* signifie communauté, rassemblement. Le *cem* est la principale cérémonie des alévis et des bektachis. La cérémonie serait la répétition sur terre du *Kırklar Meclisi*, le Banquet des Quarante, qui eut lieu dans l'au-delà, sous la présidence d'Ali, pendant l'ascension céleste du Prophète (*tnirac*). Elle a lieu généralement la nuit, réunit les fidèles des deux sexes et se termine, chez les bektachis et certains groupes alévis, par des agapes arrosées d'alcool, ce qui suscite de vives critiques des milieux orthodoxes.

2. Mélikoff, 1975.

des conflits de frontières agricoles mal respectées par des vaches vagabondes. Ils n'opposaient pas tant sunnites et alévis que pasteurs et agriculteurs.

Si l'environnement immédiat du village n'était pas hostile, il en allait différemment de la sous-préfecture, Sorgun, située non loin du village. La ville a ceci de différent que les rapports sont moins personnels. Le degré plus élevé d'anonymat permet des rencontres inattendues, bonnes comme mauvaises. Cette ville est un lieu « orthodoxe » où les alévis sont arrivés « après » les autres.

Sorgun est situé à quelques heures de marche de Kayalar. Régulièrement, les villageois descendaient en ville pour les marchés du lundi ou du jeudi pour y faire commerce. Sorgun leur était donc familier ; il n'était pas pour autant « domestique ». L'espace public était certes régi par les règles de la République mais les codes de conduite orthodoxes étaient dominants. L'orientation politique de Sorgun a toujours été plutôt conservatrice avec une radicalisation à partir de 1995. Ce climat conservateur, moins pesant dans les années 1960 que dans les années 1970, performe l'espace public. Il est, par exemple, très mal vu de fumer une cigarette en période de jeûne ou de consommer de l'alcool dans un lieu où l'on puisse être vu de la rue. Descendre en ville signifie, pour un alévi, adopter un certain nombre de comportements qu'il est loin d'avoir au village.

Manifester un comportement hétérodoxe dans ce territoire éminemment orthodoxe revenait à s'exposer à une sanction sociale. En ville, le stigmate de « *kt'ılbaç* » (littéralement « tête rouge », hérétique) pouvait être envoyé à la figure de n'importe quel alévi sans que ce dernier puisse répondre, le rapport de force étant nettement en la défaveur des alévis. Pour éviter cela, ils faisaient preuve de discrétion, ce qui se comprenait aussi par les activités essentiellement commerciales que les villageois menaient à Sorgun, à partir des années soixante. Indiquer son appartenance alévie aurait été s'exposer à de possibles boycottages.

Si l'espace urbain n'était pas domestique, les habitants des villages alévis environnants ont néanmoins peu à peu investi à Sorgun. Pour le village de Kayalar, cet investissement s'est fait en plusieurs étapes. Dans les années cinquante, un groupe d'une dizaine de personnes faisait du commerce itinérant de bovins et d'ovins entre les régions de Sorgun, de Çorum et de Yozgat. Cette activité commerciale a duré une dizaine d'années avant de décliner. Au début des années

soixante, un de ces commerçants abandonna ses activités paysannes pour investir dans l'immobilier. Entendant que le prix du terrain en ville ne cessait d'augmenter, certains villageois vendirent une ou deux parcelles pour en acheter là-bas. Ils n'opèrent pas pour autant une reconversion économique : ils continuèrent leurs activités agricoles mais ils construisirent à Sorgun pour louer. Le moment était propice puisque la ville connaissait alors une explosion démographique avec l'ouverture d'une mine de charbon.

Peu à peu, plusieurs personnes quittèrent le village pour s'installer au nord de la ville, dans le quartier de Yenidogan. L'embryon d'urbanisation de cette population rurale étonne étant donné le climat d'hostilité contre les alévis et la discrétion dont ils devaient faire preuve. Il est curieux que des personnes « stigmatisées » aient risqué de si grands investissements dans un espace potentiellement menaçant. Devant ces faits, nous pouvons en déduire que s'ils avaient réellement eu peur, ils n'auraient sans doute pas vendu leurs terres pour en acheter en ville, mettant ainsi toutes leurs économies dans un territoire qu'ils auraient considéré comme dangereux. L'investissement leur paraissait non seulement rentable mais aussi sûr. Il serait donc erroné de penser qu'ils auraient migré pour échapper à un environnement qu'ils considéraient comme hostile. Au contraire, cette absence de crainte leur a permis de migrer dans le bourg le plus proche, Sorgun, une ville démographiquement et politiquement dominée par les sunnites conservateurs.

#### **LES DYNAMIQUES INTERNES DU VILLAGE**

L'inscription du village dans son environnement est donc un élément important pour comprendre les raisons de l'émigration. Kayalar n'entretenait pas de relations particulièrement conflictuelles avec ses voisins sunnites. Jusqu'en 1965, ses habitants ne se sentaient pas en danger. Ce ne sera plus le cas à partir de 1978, date à laquelle les affrontements entre l'extrême droite et l'extrême gauche prirent une telle ampleur qu'ils n'épargnèrent pas les petites villes de province. Sorgun devint invivable pour les alévis qui migrèrent alors vers l'Europe et vers les grands centres métropolitains.

Ces facteurs d'un niveau mésoscopique expliquent en partie la propension à migrer de ces villageois. Ils ne rendent pas compte des spécificités de ce village. Entre 1940 et 1965, comme la majorité des villages de Sorgun, ce village connaît une phase d'accroissement démographique — mais plus modéré que les autres. Il fait partie de la dizaine de villages les moins dynamiques démographiquement

de l'arrondissement. A partir de 1965, il commence à se dépeupler fortement, ce qui le distingue de ses voisins. En vingt ans, il perd plus de 90 pour cent de sa population pour finalement disparaître entièrement en 1985. Comment expliquer cet étrange déclin démographique ?

Cet accroissement modeste entre 1940 et 1965 se comprend par le peu de terres cultivables dont dispose ce village. Kayalar est installé en hauteur sur les collines. Le relief y est vif, les terres caillouteuses. Ce paysage aride se prêtait davantage à l'élevage qu'à l'agriculture, raison pour laquelle il garda une économie à caractère pastbral. Non seulement cet espace de production agraire et pastorale était étriqué, mais il connaissait aussi un processus important de division des terres. Cette fragmentation des terres est en effet une cause de départ classiquement évoquée, les héritages successifs entraînant un morcellement des terres et les parcelles devenant trop petites pour permettre aux paysans de nourrir leur famille. Malgré les stratégies matrimoniales pour ne pas disperser les terres, la tendance était à la fragmentation et la pression sur la terre s'est cruellement fait sentir à Kayalar dès le début de la transition démographique. Si elle explique que les Kayalarh n'aient pas connu l'explosion démographique de leurs voisins et qu'ils soient tout de suite partis, elle n'explique en aucune manière qu'ils aient fui ce village : le surplus de population auraient pu s'écouler le long des chemins de la migration conservant ainsi une population stable.

Pour expliquer les raisons de cette fuite de Kayalar, nous devons nous tourner vers d'autres dynamiques internes du village. Celles-ci s'organisent autour d'une quête de prestige, d'une concurrence rude entre les différents lignages.

Le village de Kayalar présente aussi une configuration concurrentielle forte. Les lignages étaient en compétition les uns avec les autres, et les différends autour des mariages, des terres ou des héritages ne trouvaient pas toujours de résolution. Comme P. Stirling le soulignait (1965 : 254), il est possible de vivre dans un espace où les contentieux sont saillants mais cela est sans doute dû à l'impossibilité de faire autrement. Lorsque l'opportunité se présente, on peut prendre ses bagages et recommencer sa vie ailleurs. L'accord sur la main-d'œuvre de 1961 entre la Turquie et l'Allemagne en constitua une.

Les raisons évoquées par les informateurs sont d'ordre économique — certaines familles ont dû partir en raison de difficultés financières, elles ne furent cependant pas les premières — mais aussi de la quête

de reconnaissance sociale. On s'aperçoit que la chronologie des départs est liée à l'accès à l'immigration en Europe d'un membre proche de la famille. Dès lors que l'on avait un *gurbetçi* (un exilé, un migrant), il devenait impératif de s'installer en ville, à Ankara ou à Sorgun. C'était, selon les dires mêmes des informateurs, une question de prestige. Quitter ce village fut, en même temps qu'une solution économique, une question d'honneur dès lors que le verbe « partir » devint synonyme de « réussir ». Nous sommes devant un processus très différent de celui dressé par A. Sayad pour l'Algérie. Le premier âge de la migration semble inexistant : les porteurs de l'habitus paysan ne partent pas ici les premiers pour alimenter un village qui a des difficultés économiques.

Ce premier âge de l'émigration, nous pouvons peut-être l'identifier antérieurement, lors des migrations saisonnières entre le village et la capitale, à cette différence près que n'étaient pas envoyés les porteurs de l'habitus paysan. Il s'agissait essentiellement de travailler dans le bâtiment. Ce travail s'effectuait l'été, au moment où l'on avait besoin de main-d'œuvre pour les champs. Seuls les lignages richement pourvus en hommes pouvaient se permettre d'envoyer des bras à la ville, diversifiant ainsi leurs ressources financières. Partaient les jeunes de la famille, ceux qui ne savaient pas labourer et qui, après trois ou quatre saisons, finissaient par ne plus revenir de la ville. Tout semble indiquer que nous passions rapidement au second âge de l'émigration.

#### LES TERRITOIRES DE DESTINATION

1. Les destinations migratoires de ces villageois jouèrent un rôle dans le processus d'émigration. Trois espaces furent principalement investis de façon contemporaine et articulée : Sorgun, la sous-préfecture la plus proche ; Ankara, la capitale ; et enfin, l'Europe, principalement Remscheid en Allemagne et Narbonne en France. La concentration de cette répartition met en évidence son caractère non aléatoire. Quelle est alors la logique de cette répartition ? Nous n'assistons pas à une distribution des villageois dans les bassins d'emploi les plus dynamiques de Turquie ou d'Europe, alors même que le caractère économique de la migration prime. Si la détermination ne semble pas directement économique, à quelles logiques répond-elle ?

Au niveau du groupe villageois, les destinations migratoires sont déterminées par leur accessibilité — par exemple la présence de chaînes migratoires —, mais aussi la perception qu'ont les migrants des opportunités économiques qu'elles offrent et de la situation politique qui y prévaut. Il faut donc tenir compte des horizons migratoires des émigrants.

Ainsi, Sorgun fut-il chronologiquement le premier lieu d'installation durable. Cela s'explique par la grande accessibilité spatiale — moins de trois heures à pied — que cette ville offre. La violence politique des années soixante-dix que connut la Turquie — avec des affrontements violents, quotidiens entre groupes politiques de droite et de gauche — modifièrent complètement l'image de Sorgun pour les alévis. Classés comme « communistes » par les groupes d'extrême droite, ces derniers furent l'objet de tentatives de pogroms, si bien que ce territoire urbain où ils se sentaient légitimes et en sécurité devint un espace dangereux où ils pensaient ne plus avoir leur place. Après le coup d'Etat militaire du 12 septembre 1980 accueilli « avec soulagement » malgré sa violence, nombreux furent ceux qui partirent à Ankara ou en Europe. Pour eux, se réinstaller à Sorgun était impensable. Nous voyons ici le rôle joué par l'horizon politique dans la migration.

Ankara, quant à elle, était déjà un lieu de migration saisonnière dans les années cinquante. Dans les années soixante, les migrants s'installèrent principalement sur les hauteurs de Yenimahalle (littéralement « nouveau quartier ») en construisant eux-mêmes, illégalement, des maisons appelées classiquement « gecekodu ». Si, à la fin des années 1970, Sorgun devint donc un espace répulsif, Ankara conserva son caractère attractif, alors même que les événements y furent peut-être plus sanglants et l'atmosphère plus tendue. Il n'y eut pas de morts ni de torturés à Sorgun, à la différence de Yenimahalle. Pourtant, les alévis de Sorgun se sentirent moins en sécurité, ceci sans doute en raison de leur difficile inscription dans l'environnement politique. A Yenimahalle, malgré les violences, les alévis se sentaient moins isolés en raison de l'orientation politique de l'environnement urbain immédiat, situé à gauche. Il n'y eut donc pas de mouvements migratoires de fuite. Ankara fut à cette période l'inverse de Sorgun. Elle continua à appartenir à l'horizon migratoire malgré la période de violence politique.

Le troisième espace investi fut l'étranger : le Moyen-Orient, l'ancienne URSS, les Emirats arabes unis, mais surtout et essentiellement l'Europe avec l'Allemagne (Reimscheid) et la France (Narbonne). L'Europe offrait des possibilités économiques bien supérieures à celles de la Turquie. Cette migration débuta cependant lentement dans le village, parce que personne ne voulait partir. Migrer au pays des mécréants (*gavut*) était perçu comme une aventure folle, voire un acte relevant du péché, l'argent gagné étant jugé comme illicite et sale puisque provenant des « mangeurs de cochons ». A Sorgun, les premiers à partir en Allemagne furent les marginaux du village. Ils n'avaient alors aucun soutien familial ou villageois et n'étaient porteurs d'aucune

valeur du groupe. On voit encore ici la différence avec le premier âge de la migration décrit par Abdelmalek Sayad. Ce n'est qu'au premier retour, un ou deux ans après leurs départs, que les villageois prirent conscience de l'opportunité économique que cela représentait et, ravalant les appréhensions religieuses, s'inscrivirent sur les listes du ÜBK (1/ *ve işçi Kulma Kurumu*; Office du Travail et du Placement).

Sorgun, Ankara et l'Europe se différencient fortement en tant que destinations de migration : les déterminants de la migration (opportunités économiques, perception de l'environnement politique, accessibilité), même s'ils se retrouvent d'un espace à l'autre, ne jouent pas forcément dans les mêmes proportions. Les opportunités économiques, bien que de nature inégale selon les lieux, restent déterminantes : on ne migre pas pour moins bien économiquement. Le facteur « politique », plus précisément la perception de la « sécurité » ou de l'« insécurité » politique, peut également jouer un rôle important dans les comportements migratoires. Enfin, le facteur de l'accessibilité est inversement proportionnel à celui des chaînes migratoires. Plus l'espace d'immigration est difficile d'accès, plus les chaînes migratoires prennent de l'importance pour y accéder. Ce dernier déterminant explique pourquoi il y a de fortes concentrations de Kayalarli, et non une diffusion aléatoire — situation qui se retrouve pour pratiquement tous les villages.

Au niveau du migrant, les villageois se répartissent en ces trois lieux par la nature des ressources initiales mises en œuvre pour migrer et que l'on peut classer en trois catégories essentiellement : ressources culturelles, économiques et réticulaires. Autrement dit, chaque espace n'est pas également accessible à chaque migrant, en raison de la structure des ressources mobilisables pour son départ.

Les ressources économiques sont constituées tout d'abord par l'ensemble des biens que possède le migrant à son départ. Le monétaire ne constitue qu'une menue partie de l'ensemble. Sont plus importants, dans le cadre d'une économie villageoise, le cheptel et les terres. Ce capital économique villageois n'est pas, en grande partie, transférable directement dans l'action migratoire : on ne part pas avec ses moutons, et encore moins avec ses terres. Il doit être converti par le biais de la vente.

Viennent ensuite les ressources culturelles qui sont formées par un certain nombre de compétences et de savoir-faire dont dispose le candidat à la migration au moment de son départ. Là encore, toutes ces ressources ne sont pas transférables : manier un araire n'a que peu

d'utilité dans les migrations ankariotes et européennes. En revanche, le fait de savoir lire et écrire peut être une ressource précieuse pour migrer en ville et y avoir accès à certains emplois. Nous avons vu que ce village était relativement « alphabétisé ». A côté de ce capital culturel facilement repérable, coexistent d'autres éléments plus discrets, de l'ordre de la culture familiale. Un père commerçant apprendra à ses enfants mâles un certain nombre de savoirs, transmettra des dispositions qui pourront s'avérer centrales pour tenter l'aventure migratoire. Enfin, certains villageois disposaient d'un métier qui n'était pas lié uniquement à l'économie paysanne — maçon par exemple — et qu'ils ont donc pu mettre en avant dans certaines situations migratoires.

Les ressources réticulaires désignent quant à elles l'ensemble des relations dont dispose le migrant au moment de sa migration. Si un certain nombre de normes entre en compte dans leur constitution, ces ressources s'inscrivent aussi dans une temporalité précise. Elles évoluent rapidement dans le temps : d'un réseau pauvre en têtes de pont, un individu peut quelques années plus tard dénombrer plusieurs intermédiaires potentiels. La configuration du réseau est changeante, instable, recomposable. Cette nature « fluide » n'enlève pourtant rien à la centralité de la ressource lors de l'action migratoire.

Du point de vue du migrant, on peut dire qu'avant 1974 un candidat à faibles ressources économiques ne peut migrer en Europe que s'il possède les ressources culturelles nécessaires pour passer les tests de l'ÜBK. Lorsque ce sont les ressources réticulaires qui lui font défaut mais qu'il dispose de quelques ressources économiques, il ne lui reste plus que Sorgun. En revanche, l'absence de ressources culturelles n'est jamais réellement handicapante. Ce manque peut se compenser par une richesse réticulaire ou par des ressources économiques. On ne retrouve pas la même facilité de compensation pour les ressources économiques : si l'on peut aisément les compenser par des ressources réticulaires, on ne peut plus le faire avec des ressources culturelles à partir de 1974. Il en va de même pour la compensation des ressources réticulaires par des ressources culturelles. En 1974, la compensation devient franchement difficile entre les deux. Il reste la compensation entre le réticulaire et l'économique. Dans les processus migratoires qui nous intéressent, celle-ci est faisable jusque dans les années quatre-vingt, avec l'investissement à Sorgun. Mais lorsque cette ville devient répulsive, la compensation ne trouve plus d'endroit pour être effective. On peut donc conclure qu'à partir du début des années quatre-vingt, dans l'action migratoire, une ressource prime sur les autres : le réticulaire.

## CONCLUSION

N'étant pas réalisée réalisée dans le cas d'une déportation, l'émigration de ces villageois est volontaire : elle est le fruit d'une décision, d'un choix que nous devons cependant nous garder de lire selon une grille « stratéliste ». Pour en rendre compte, il a été adopté un jeu d'échelles qui se justifie par les différents niveaux d'appartenance de ce village : il est situé dans une région particulière, Yozgat, qui est marquée par un rapport au centre et une géographie spécifiques. Il est aussi un village d'anciens caravaniers *türkmen* alévis. Ce groupe s'étant sédentarisé seulement au début du xx<sup>e</sup> siècle, ce village est assez récent. Il se caractérise par la mauvaise qualité de ses terres mais par une bonne alphabétisation de ses habitants : cet accès différentiel à ces deux ressources que sont les terres et l'alphabétisation, ceci par rapport aux autres groupes peuplant le département de Sorgun, explique sa particularité migratoire. Se couple à cela une inscription particulière dans l'environnement local : jusqu'au milieu des années soixante, ce village d'hétérodoxes est bien intégré dans ce département pourtant à forte dominance orthodoxe. A cet ensemble de facteurs « contextuels », d'autres facteurs, plus internes, l'alimentent aussi, comme sa structure sociale concurrentielle. Enfin, cette propension est structurée par les caractéristiques des lieux d'immigration et par les ressources disponibles au moment du départ.

Concluons ce parcours multiscopique en revenant à Abdelmalek Sayad. Il nous a montré qu'émigrer n'est pas un processus « naturel » et qu'il fallait élucider ces relations entre les dispositions des émigrés et les mécanismes auxquels ils sont soumis. L'analyse faite ici des déterminants de la propension émigratoire d'un village anatolien tente de s'inscrire dans ce programme. Elle reste néanmoins très largement insuffisante. Un travail considérable reste à accomplir pour comprendre comment s'est formé et a évolué ce système de disposition émigratoire. En Turquie, différentes migrations et mobilités se sont succédé : les formes traditionnelles de nomadisme, les migrations de travail saisonnier des années cinquante et les migrations nationales et internationales (Flèche, 2006). S'il est difficile d'établir une continuité culturelle entre elles, on peut toutefois se demander si certaines n'ont pas servi plus que d'autres de terreau culturel à la fabrication des dispositions émigratoires.

## Bibliographie

- Bazin, Marcel, 1986, «Les disparités régionales en Turquie», in : A. Gokalp (dir.), *La Turquie en transition : disparités, identités, pouvoirs*, Paris : Maisonneuve et Larose, p. 17-47.
- Bozarslan, Hamit, 1992, « Etat, religion, politique dans l'immigration », *Peuples Méditerranéens*, n°60, dossier « Turquie, l'ère post-kémaliste ? », p. 115-133.
- Bromberger, Christian, 1997, « L'ethnologie de la France et ses nouveaux objets. Crise, tâtonnements et jouvence d'une discipline dérangement », *Ethnologie française*, XXVII, n° 3, p. 294-313.
- Deli, Fadime et Jean-François Pérouse, 2002, *Migrations internes vers Istanbul discours sources et quelques réalités*, Istanbul : « Les dossiers de l'IFEA n°9 », série « Turquie d'aujourd'hui ».
- Flèche, Benoît, 2006, « Le nomade, le saisonnier et le migrant : une culture de la mobilité en Anatolie centrale ? », *Etudes Rurales*, n° 177, 109-119.
- Flèche, Benoît, 2007, *Odyssées turques. Les migrations d'un village anatolien*, Paris : CNRS Editions.
- Massicard, Elise, 2005, *L'autre Turquie*, Paris : PUF.
- Mélikoff, Irène, 1975, « Le problème kizilbaj », *Turcica* VI, p. 49-67.
- Sayad, Abdelmalek, 1977, «Les trois âges de l'émigration de l'émigration algérienne en France », *Actes de la Recherche en Sciences sociales*, vol. 15, p. 59-79 (repris dans *La double absence*).
- Sayad, Abdelmalek, 1999, *La double absence*, Paris : Seuil.
- Stirling, Paul, 1965, *Turkish Village*, Liverpool et Londres : Charles Brichtall and sons.
- Tapia, Stéphane de, 1996, *L'impact régional en Turquie des investissements industriels des travailleurs émigrés*, Paris : L'Harmattan, Varia Turcica xix.
- Tapia, Stéphane de, 2007, *Migrations et diasporas turques : Circulation migratoire et continuité territoriale (1957-2004)*, Paris-Istanbul : Maisonneuve-Larose-IFEA.

## L'IMMIGRATION KABYLE EN RÉPUBLIQUE TCHÈQUE

*Tereza HYANKOVA*

Le texte suivant est fondé sur des enquêtes de terrain parmi les immigrés kabyles dans la capitale de la République tchèque, Prague. Les premiers Kabyles sont venus en Tchéquie après l'année 1992<sup>1</sup>. Aujourd'hui certains sont partis vers d'autres pays européens, d'autres sont restés en République tchèque et de nouveaux immigrés venus d'Algérie arrivent, chaque année, à Prague. Il s'agit d'hommes célibataires âgés de dix-huit à quarante ans, qui viennent de la campagne kabyle. A Prague, ils travaillent dans des restaurants, pizzerias, kiosques ou quelquefois, vendent aux touristes des billets pour des concerts de musique classique dans le centre-ville. Cet article s'attache à comprendre l'histoire récente et présente de cette émigration algérienne, essentiellement kabyle et de son processus d'intégration dans la société tchèque.

### **EL GHORBA** : LE CONTEXTE HISTORIQUE DE L'ÉMIGRATION KABYLE

La biographie sociologique, historique et anthropologique stipule que les raisons traditionnelles de l'émigration algérienne étaient surtout d'ordre économique (Khellil, Sayad, Dirèche-Slimani, Chaker). La destination traditionnelle de l'émigration algérienne est la France. Au début les hommes, choisis par la communauté, ont émigré pour un temps limité. Graduellement, l'émigration est devenue une affaire plus individuelle et leurs femmes et leurs enfants sont venus les rejoindre. Abdelmalek Sayad soutient que l'émigration « en famille » a commencé en 1938 et qu'elle s'est accentuée surtout après l'année 1952 (Sayad 1977 : 77).

Dans la majorité des cas, les familles sont demeurées en France même si ses membres pouvaient très longtemps vivre dans l'illusion d'une émigration provisoire. Abdelmalek Sayad écrit : « Le retour, élément constitutif de la condition de l'immigré » (Sayad 2006, 1 : 137). La société française a reproduit cette idée, parce qu'elle a perçu

1. Déjà à l'époque du communisme, il y avait une migration entre l'Algérie et la Tchécoslovaquie. En tant qu'États tous deux socialistes, ils entretenaient des relations diplomatiques. Des médecins et des ingénieurs tchèques travaillaient en Algérie, des Algériens étudiaient en Tchécoslovaquie. Parfois, des étudiants algériens s'établissaient en Tchécoslovaquie.

l'immigration algérienne comme une immigration de travail et par conséquent temporaire.

Le tableau ci-dessous illustre le processus de l'immigration algérienne en République tchèque. Il s'agit de chiffres approximatifs, la communauté algérienne en Tchéquie changeant avec le temps : souvent des Algériens partent pour d'autres pays d'Europe, de même qu'il y a de nouveaux arrivants ; il faut aussi tenir compte du fait que les Algériens qui ont obtenu la citoyenneté tchèque ne sont plus comptés comme étrangers ; enfin, échappent aux statistiques les immigrés vivant illégalement en République tchèque.

**Tableau 1. — Nombre d'Algériens vivant en République tchèque<sup>1</sup>**

Année	1997	2000	2003	2004	2005	2006	2007
Type du séjour <sup>^^</sup>							
Séjour permanent	381	?	281	336	369	462	521
Total	524	416	382	432	460	526	568

La population tchèque n'a pas beaucoup de connaissances sur l'Algérie. Les recherches en sciences sociales en Tchéquie ne prêtent pas non plus grande attention aux immigrés algériens en raison du nombre réduit de ceux-ci. Les recherches concernent surtout l'immigration des Ukrainiens et des Vietnamiens qui constituent les communautés immigrantes les plus considérables.

**Tableau 2. — Les étrangers dépassant le nombre de 10 000 lors de l'année 2007 En Tchéquie<sup>2</sup>**

Type du séjour	Séjour permanent	Autres types de séjour	Total
Citoyenneté <sup>^^</sup> des pays suivants			
Ukraine	32 619	93 907	126 526
Slovaquie	24 444	43 436	67 880
Vietnam	32 766	18 189	50 955
Russie	10 899	12 404	23 303
Pologne	11 288	9 319	20 607
Allemagne	4 423	11 278	15 701

1. [www.czso.cz](http://www.czso.cz)

2. [www.czso.cz](http://www.czso.cz)

Parfois les Algériens peuvent devenir l'objet d'un intérêt sociologique parce qu'ils viennent d'un pays musulman ; l'intérêt des sciences sociales se concentre sur les musulmans à cause de l'image mondiale actuelle, souvent péjorative.(par exemple : la discussion sur la « loi du foulard » en France, les émeutes sociales survenues dans le même pays lors de l'automne 2005, l'assassinat du journaliste Van Gogh aux Pays-Bas, les manifestations de musulmans à cause de caricatures du Prophète Muhammad au Danemark...)

### **LE RÊVE D'ÉVASION OU LES RAISONS DE L'ÉMIGRATION**

Comme Sayad l'a précisé plusieurs fois, il faut s'intéresser à la question de l'émigration pour pouvoir comprendre le phénomène de l'immigration. Pour cela, il faut se pencher sur les raisons de l'émigration. Certains sociologues avec lesquels j'ai discuté voient dans l'émigration kabyle une émigration économique, celle du Sud pauvre vers le Nord riche. Ce point de vue est, à notre sens, très simplifié et inexact. L'aspect économique est, certes, important mais ne suffit pas : en effet, certains immigrés avaient un travail et une maison, en Algérie, ce qui ne les empêchait pas de vouloir émigrer. De plus, la vie en Tchéquie est pour les immigrés, du point de vue économique, assez compliquée : ils travaillent souvent six jours par semaine, douze heures par jour et à cause des salaires qui sont bas, leur pouvoir d'achat est faible et le prix du loyer très élevé.

Pourtant, malgré cette situation difficile, beaucoup de Kabyles préfèrent la vie en République tchèque à celle en France.

En fait, il n'est pas possible de donner une seule et unique raison expliquant l'émigration des Kabyles à Prague ; il s'agit plutôt d'un ensemble de raisons. Un fait important est représenté par la situation politique, toujours instable, en Algérie. Dans les récits des immigrés en effet, sont souvent citées l'instabilité, la corruption et la déconsidération du système politique n'offrant pas même un espoir d'amélioration. Cette mauvaise situation politique explique la mauvaise situation sociale des habitants (chômage, problèmes financiers, problème du logement).

Un aspect qui n'est pas reflété dans les récits des immigrés mais qui est cependant d'une grande importance est la longue tradition d'émigration en Kabylie (en France, vivent environ 700 000 personnes d'origine kabyle et en Algérie 4,5 millions de Kabyles (Chaker 1998 : 68) ; en faisant le rapport de ces chiffres, l'on peut voir combien l'émigration est significative en société kabyle).

En Kabylie, l'attitude envers l'émigration est diverse. D'un côté, elle est perçue comme un mal nécessaire, d'un autre elle est plutôt synonyme de prestige : en rentrant dans son pays, l'émigrant est bien habillé et apporte en général beaucoup de cadeaux, même s'il a vécu très modestement pendant son séjour à l'étranger ; il est en effet important de faire impression et de persuader tout le monde que son émigration a été une réussite.

Ainsi l'émigration est, jusqu'à aujourd'hui, idéalisée. Dans la société kabyle, le mythe de la vie facile à l'étranger a commencé à se propager (Khellil 1979 : 82), ce qui encourage beaucoup de jeunes à émigrer. L'idée d'échapper au contrôle social est aussi pour eux souvent très attirant. Abdelmalek Sayad écrit : « Une personne, en tant qu'être social, n'a d'existence que par le groupe (et, idéalement, dans le groupe de ses pairs) et pour le groupe » (Sayad 2006,1:148).

Pour résumer : Il n'est pas possible de parler d'une seule et unique raison à l'émigration ; il s'agit plutôt d'un ensemble de plusieurs facteurs dont les plus importants sont la situation politique en Algérie, la situation sociale des jeunes liée aux problèmes économiques et aussi psychiques c'est-à-dire le mécontentement, la frustration et l'absence d'espoir, le contrôle social et le manque de liberté sexuelle, à quoi on peut ajouter la longue tradition d'émigration propre à la Kabylie et le mythe de la vie facile à l'étranger qui existe dans la conscience collective algérienne et convainc les jeunes que l'émigration pourrait être la solution à leur situation.

#### L'ÉMIGRATION VUE COMME UN CHANGEMENT RADICAL DE LA FAÇON DE VIVRE

Dans les récits biographiques des immigrés, le moment de l'émigration représente un changement radical de la façon de vivre ; le récit est divisé en « avant » et « après ». Il est possible d'illustrer la représentation, telle que les immigrés la perçoivent, de la vie en Algérie par rapport à la vie à l'étranger :

Un autre point intéressant à signaler est que les Kabyles en Tchéquie comprennent l'émigration comme un état définitif : ils ne veulent pas revenir en Algérie.

#### LES RAISONS DE L'ÉMIGRATION EN RÉPUBLIQUE TCHÈQUE

Les gens qui connaissent la problématique de l'émigration kabyle posent souvent la question de savoir pourquoi les Kabyles émigrent

en Tchéquie et pas en France. Ils avancent l'argument que l'émigration dans ce dernier pays pourrait être pourtant plus facile pour eux et ce, pour plusieurs raisons : les Kabyles étant francophones, ils ne seraient pas obligés, en France, d'apprendre une nouvelle langue ; la France est un pays plus développé que la République tchèque postsocialiste et le standard de vie y est plus élevé ; de plus, en France, vivent beaucoup d'Algériens, de parents qui pourraient les aider à leur arrivée.

Les Kabyles à Prague, cependant, voient les choses autrement : les Algériens se sentent stigmatisés dans la société française ; ils sentent qu'en France, il est très difficile qu'un Maghrébin ne soit pas jugé selon des préjugés.

Le deuxième point porte sur les relations existant entre les immigrés algériens en France. Dans ce pays en effet vit un grand nombre d'Algériens, il est de ce fait difficile d'exister pour soi-même, la communauté algérienne en France reproduisant souvent le modèle de la vie en Algérie : entre les immigrés fonctionne le contrôle social. Parfois, les immigrés sont plus conservateurs que les Algériens en Algérie. En un mot, la France représente tout ce que les jeunes Kabyles voulaient fuir : le contrôle social, les traditions et le communautarisme. Les immigrés déclarent qu'ils veulent vivre « à l'occidentale » et non selon la tradition.

Le choix de la République tchèque comme pays d'émigration a tout d'abord été le fruit du hasard. Les premières vagues d'immigrés sont arrivées dans les années 90, avec les agences de voyage qui offraient des excursions touristiques à Prague. Les Kabyles ont appris à cette occasion qu'à la différence des autres pays d'Europe centrale (exemple : la Hongrie), les guides en Tchéquie ne retenaient pas leurs passeports : la fuite pouvait donc être réalisée.

Dès que les premiers Kabyles se sont installés à Prague, leurs amis, frères et cousins les ont suivis ; il est possible, à ce propos, de parler de *réaction en chaîne*. Ainsi, un paradoxe se manifeste : les immigrés qui déclaraient ne pas vouloir vivre parmi des Algériens commencent à créer une communauté algérienne à Prague.

#### LA QUESTION DU SÉJOUR LÉGAL

Si les premiers Kabyles sont arrivés à Prague par les agences de voyage, aujourd'hui la majorité d'entre eux obtiennent un visa grâce à une lettre d'invitation que la femme d'un Kabyle vivant à Prague leur aura écrite. Le visa touristique expirant tôt, le candidat à l'émigration

peut soit en demander la prolongation, soit rester en République tchèque illégalement. Une des possibilités de légaliser son séjour est de demander l'asile ; la chance de l'obtenir est minimale : la Tchéquie dispense, en comparaison avec les pays d'Europe occidentale, un pourcentage très bas d'attributions d'asile ; les Algériens n'ont presque aucune chance ; le tableau suivant le montre :

**Tableau 3 . — Nombre d'Algériens demandant l'asile en République tchèque et nombre de demandes accordées<sup>1</sup>**

Année	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2007
Nombre de demandes faites	3	10	3	11	66	91	105	112	127	73	48	13
Nombre accordé	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0

Le mariage est, en fait, la façon la plus facile et la plus rapide d'obtenir la citoyenneté tchèque.

### **LA QUESTION DU LOGEMENT**

Les premiers Kabyles venus en Tchéquie ont vécu une situation difficile : il n'y avait pas d'amis ou de parents pour les aider. Aujourd'hui, il y a déjà une communauté de Kabyles à Prague ; le nouvel arrivant habite avec des compatriotes déjà installés en République tchèque, plusieurs immigrants louant ensemble un appartement afin de réduire les frais de logement. Ils louent en général des appartements dans des habitations à loyer modéré (HLM), où un tiers de la population tchèque vit. En Tchéquie, les cités de banlieue ne représentent pas, comme en France, des endroits où logent les citoyens de condition sociale défavorisée (ouvriers, immigrés...) et ne sont de ce fait pas perçues comme des lieux d'exclusion sociale ou de stigmatisation ; le taux de criminalité n'y est pas plus élevé que dans le centre-ville.

Si, au début, le nouvel arrivant demeure avec des amis ou des parents, il a tendance à habiter seulement avec sa compagne tchèque, s'il en a trouvée une. Au début, le couple peut parfois habiter avec d'autres Kabyles mais cela est perçu comme une situation provisoire : la nécessité de résoudre la question du logement et de vivre ensemble sans personne d'autre est ressentie comme importante. <sup>1</sup>

1. [www.mvcr.cz](http://www.mvcr.cz)

## L'ALGÉRIE : CAUCHEMAR OU PAYS DE RÊVE ?

### Les souvenirs de l'Algérie et leur réinterprétation

La plupart des Kabyles gardent le contact, par e-mail et par téléphone, avec leur famille en Algérie (surtout avec les parents et les frères), de même qu'avec leurs amis.

Pendant leurs premières années en émigration, beaucoup ne peuvent pas aller en Algérie : Les raisons en sont leur situation irrégulière en Tchèque et/ou le manque de moyens financiers. Après la légalisation de leur situation (s'il y a lieu), sa stabilisation et quand ils épargnent de l'argent, ils passent souvent leurs vacances en Algérie. Ce pays qu'ils regardaient, avant et juste après le moment de l'émigration, de manière négative gagne à leurs yeux des qualités qu'ils n'avaient pas perçues quand ils y vivaient. Ils ne regrettent pas d'avoir émigré, ils ne veulent pas vivre en Algérie, cependant ils se réjouissent quand ils peuvent y passer leurs vacances — avec leurs parents, au bord de la mer, en Algérie ensoleillée, en Algérie des célébrations, en Algérie des contacts humains cordiaux et vifs.

### ON VIT Î L'ÉVALUATION DE LA VIE EN RÉPUBLIQUE TCHÈQUE

L'estimation de la vie en Tchèque dépend de la situation de l'immigré, du succès dans sa vie privée et dans son travail. Quand ils regardent vers l'Algérie, ils se rendent compte des avantages de la vie collective familiale : d'un côté par l'émigration, ils voulaient fuir le contrôle social, la collectivité omniprésente, la mentalité qui veut qu'on vive pour les autres ; d'un autre côté en Tchèque, il manque parfois l'expérience de la collectivité et la solidarité. La libération peut être accompagnée par un sentiment de solitude : un immigré, qui déclare qu'une des raisons pour lesquelles il a émigré était un désir de liberté, avoue que la famille lui manque. Avec le temps, le schème original de la dichotomie de la vie en Algérie et en Tchèque est réinterprété :

la vie en Algérie	La vie en République tchèque
Vivre pour les autres	vivre pour soi
Communitarisme	individualisme
Contrôle social	Liberté
Support du groupe	Solitude
Enui	Manque de temps

## CONCLUSION

Le cas de l'immigration kabyle peut servir de modèle pour l'immigration en République tchèque.

L'immigration kabyle en Tchéquie est un phénomène nouveau qu'il faut insérer dans le contexte général de l'émigration kabyle, qui est une aspiration à résoudre le problème de l'insatisfaction de la vie en Algérie. L'émigration des jeunes hommes célibataires est causée par la mauvaise situation politique, sociale et économique et qui ne présente, de plus, pas grand espoir d'amélioration. A cause de l'histoire de l'Algérie il existe une conception, dans la mémoire collective des Algériens, selon laquelle l'émigration est une des solutions à leur situation difficile. Tant que la situation, dans ce pays, demeurera inchangée, les jeunes hommes vont partir, subir les avanies de l'immigration et, avec ou sans succès, se battre pour le droit à une vie heureuse.

## Bibliographie

- AIT KAKI M., *De la question berbère au dilemme kabyle à l'aube du x<sup>l</sup> siècle*, Paris, 2004.
- AIT MANSOUR-AMROUCHE F., *Histoire de ma vie*, Paris, 1972.
- ATH-MESAUD M., GILLETTE A., *D'immigration algérienne en France*, Paris, 1972.
- BEKKAR R., BOUMAZA N., PINSON D., *Familles maghrébines en France, l'épreuve de la ville*, Paris, 1999.
- BELHADDAD S., *Entre-deux Je : Algérienne ? Française ? Comment choisir...*, Paris, 2001.
- BENGUIGUI Y., *Mémoires d'immigrés. D'héritage maghrébin*, Paris, 1997.
- BERGER P.-L., LUCKMANN T., *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii věděni*, Praha, 1999.
- BOUAMAMA S., SAOUD H.-S., *Familles maghrébines de France*, Paris, 1996.
- BOURDIEU P., *De sens pratique*, Paris, 1980.
- BOURDIEU R., *Sociologie de l'Algérie*, Paris, 1985.
- BOURDIEU P., *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, Paris, 2000.
- BOURDIEU P., *Nadvláda muži*, Praha, 2001.
- BRETT M., FENTRESS E., *The Berbers*, Oxford, 1996.
- CAMPS G., *Des Berbères : Mémoire et identité*, Aix-en-Provence, 1987.
- CHAKFIR S., *Berbères d'aujourd'hui*, Paris, 1998.

- CHAKER S., L'identité, in : *Encyclopédie berbère*, Aix-en-Provence, 2000, p. 3623-3626.
- DIRECHE-SLIMANI K., *Histoire de l'émigration kabyle en France au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1997.
- FAY B., *Soucasná filosofie socialnich věd*, Praha, 2002.
- HADDADOU M.-A., *Guide de la culture et de la langue berbère*, Alger, 1993.
- HANOTEAU A., LETOURNEUX A., *Les coutumes kabyles. Organisation politique et administration. Pouvoir judiciaire*, Alger.
- KADRI A., PREVOST G., *Mémoires algériennes*, Paris, 2004.
- KEPEL G., *Les banlieues de l'Islam*, Paris, 1991.
- KHELLIL M., *L'exil kabyle*, Paris, 1979.
- KHELLIL M., *L'intégration des Maghrébins en France*, Paris, 1991.
- KHELLIL M., Les Kabyles en France, un aperçu historique, in : *Hommes et migrations*, n°1179, septembre 1994, p. 12-18.
- KHELLIL M., *Maghrébins de France. De 1960 à nos jours: la naissance d'une communauté*, Toulouse, 2004.
- KROPACEK L., *Islámskyfundamentalismus*, Praha, 1996.
- KROPÁČEK L., *Bli^ky v ychod naprelomu tisícileti. Dynamikapreměn v muslimském sousedstvi Evropy*, Praha, 1999.
- LACOSTE-DUJARDIN C., *Dictionnaire de la culture berbère en Kabylie*, Paris, 2005.
- LAURENS H., Le rêve brisé de l'unité arabe, in : *L'Histoire*, 272, 2003, p. 62-71.
- MAHE A., *Histoire de la Grande Kabylie aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècle : anthropologie historique du lieu social dans les communautés villageoises*, Paris, 2001.
- PANTUCEK S., Arabstina versus francouzstina. Alzfrské hledárn identdy, in : *Novy Orient*, 3/1994.
- PANTUCEK S., Co v fme o Berberech, in : *Novy Orient*, 1/2000, p.6-9.
- PENNEF J., *La méthode biographique*, Paris, 1990.
- PETRÁČEK K., *Islam a obraty casu*, Praha, 1969.
- RICOEUR P., *Krehká identita. Ucta k druhému a kolektivníidentita*, Praha, 2000.
- RIVET D., *Le Maghreb à l'épreuve de la colonisation*, Paris, 2002.
- SADI H., Les langues populaires en Algérie, in : Gallet D., *Dialogue pour l'identité culturelle*, Paris, 1982, p.235-241.
- SAYAD A., Les trois âges de l'émigration algérienne, in : *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°15, janvier 1977, p.59-80.
- SAYAD A., Aux origines de l'émigration kabyle ou montagnarde, in : *Hommes et migrations*, n°1179, septembre 1994, p.6-11.
- SAYAD A., *La double absence : Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris, 1999.

- SAYAD A., *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité. 1. L'illusion du provisoire*, Paris, 2006.
- SAYAD A., *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité. 2. Les enfants illégitimes*, Paris, 2006.
- SCHOR R., *Histoire de l'immigration en France de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle à nos jours*, Paris, 1996.
- SCHUTZ A., The Homecomer, in : *American journal of Sociology*, 50, 1945, p. 369-376.
- STORA B., *Algérie, Maroc : Histoires parallèles, destins croisés*, Paris, 2002.
- STORA B., *Le livre, mémoire de l'Histoire : Réflexions sur le livre et la guerre d'Algérie*, Paris, 2005.
- VIDAL D., BOURTEL K., *Le mal-être arabe : Enfants de la colonisation*, Marseille, 2005.
- WEIL P., *La France et ses étrangers : L'aventure d'une politique de l'immigration de 1938 à nos jours*, Paris, 2004.
- WWW.C2SO.C2
- WWW.MVCR.C2
- ZEHRAOUI A., *L'immigration : de l'homme seul à la famille*, Paris, 1994.

## LES BRÛLURES DE L'ÉMIGRATION (ENQUÊTE ANTHROPOLOGIQUE SUR LE HRIG AU MAROC)

Mohammed BENHJLAL

Sir, sir y' a oulfdl Allah i'tik chi harga  
(«Va, mon petit, que Dieu te gratifie d'une  
émigration clandestine»)  
(Propos d'une vieille pour remercier un  
jeune homme qui lui a rendu service.)  
Lli dakhel mafquod oulli kharj maouloud  
(«Embarquer c'est disparaître, débarquer  
c'est renaitre»)

### LE HRIG, MOT À MAUX

Quelques décennies avant l'indépendance du Maroc, il y avait deux *Tanger*, deux rivages : le *Tanger colonialiste et international*; et le *Tanger arabo-musulman, fait de misère et d'ignorance*. En ce temps-là, pour se nourrir, Mohamed Choukri, Tangérois d'adoption et Rifain d'origine, *faisait les poubelles des Européens parce que celles-ci étaient plus riches*. C'est le récit autobiographique *poignant que l'ancien ami de Jean Genet donnait à voir dans son premier livre* sur l'exode d'une famille quittant son village du Rif pour Tanger, à la fin des années 1940.

*Quelques décennies plus tard*, Tanger et les villages côtiers du Nord ont inventé les mots de *harraga* et de *patera*, ces barques où s'entassaient, pour franchir les quatorze kilomètres du détroit de Gibraltar, les candidats à une émigration nouvelle tant par sa nature que par sa forme.

Aujourd'hui, les jeunes Marocains rêvent d'un Maroc prospère et imaginent leur avenir rayonnant. C'est ce qui ressort, entre autres, de l'enquête « Perception du Maroc 2030 par les jeunes Marocains » réalisée en janvier 2006 par le Haut commissariat au Plan. Parmi les rêves de ces jeunes, l'immigration prend encore une grande place dans les imaginaires. En effet, si la vie active de 65 pour cent des personnes enquêtées se déroule au Maroc, 35 pour cent se voient vivre à l'étranger. Les jeunes rêvent encore de l'Eldorado européen puisque 35 pour cent des enquêtés se voient à l'étranger en 2030. Et contrairement à toutes les attentes, ce sont les jeunes dont le père est cadre supérieur qui veulent résider à l'étranger. <sup>1</sup>

1. Mohamed CHOUKRI, *G pain nu*, Paris : Maspero, 1980.

Le nombre de clandestins arrivés en Italie par la mer a augmenté de 75 pour cent par rapport à l'année 1977. Ce sont quelque 36 900 clandestins qui ont ainsi débarqué en Italie en 2008, dont 31 000 à Lampedusa. Les candidats à l'immigration clandestine étaient majoritairement originaires des pays du nord de l'Afrique. L'Italie en a expulsé 6553 de janvier à octobre 2008. Alors que de janvier à septembre 2007 quelque 14 200 clandestins sont arrivés en Italie, le nombre d'arrivées s'élève à 24 240 sur la même période en 2008.

Zone de transit privilégiée, le territoire espagnol draine quotidiennement des immigrants clandestins. Les moins chanceux sont interceptés au large des côtes de l'Andalousie alors qu'ils tentent de regagner les côtes d'Almerfa, dans le sud-est du pays. Des embarcations de fortune arrivent sur différentes plages de la région d'Almeria, tandis que d'autres chavirent, livrant les moins chanceux à une mort certaine et que certains autres immigrants étaient secourus en haute mer par un bateau de pêche qui se trouvait là au bon moment. Dans la province de Cadix, les patrouilleurs espagnols arraisonnent près de Cap Roche des embarcations bondées de clandestins, alors que d'autres embarcations atteignent les côtes de Barbate.

Aux patrouilleurs espagnols et italiens s'associent depuis les vedettes de la Marine royale marocaine pour arraisonner ou secourir des embarcations transportant des Subsahariens se dirigeant vers l'Espagne ou dérivant au large des côtes marocaines, alors qu'ils avaient embarqué du côté de Nouadhibou au nord de la Mauritanie pour se diriger vers les îles Canaries.

Au même moment, de petites communes relevant de la province de Tan Tan, au sud-ouest d'Agadir, n'en finissent pas de recueillir les dépouilles de candidats malheureux à l'émigration clandestine, repêchées au large de leurs côtes. L'absence des familles de ces victimes de l'inimaginable impose alors à ces communes de procéder à leur enterrement rituel pour éviter l'encombrement de la morgue.

Cette émigration clandestine s'étend à toutes les couches de la population tous âges confondus. La Garde civile espagnole découvre de plus en plus de mineurs marocains, âgés de dix à quinze ans, cachés sur ou sous l'essieu d'un camion semi-remorque. Elle fait régulièrement état d'embarcations de fortune parties des côtes marocaines avec une cinquantaine de personnes à bord, qui ont fait naufrage en pleine mer. Et lorsqu'un seul corps d'un jeune Marocain et un survivant sont repêchés en mer, beaucoup d'autres passagers restent introuvables.

Plusieurs candidats à l'immigration clandestine qui ont la chance d'accéder sains et saufs aux côtes de l'archipel canarien à bord de *pateras*, courent cependant le risque d'être interpellés peu de temps après leur arrivée sur le sol espagnol. Là encore le lot des mineurs enfle de jour en jour au sud de la Grande Canarie ou sur les côtes nord de Lanzarote.

Face à ce flux continu de *harraga*, l'Espagne tente depuis plusieurs années de limiter les arrivées clandestines en augmentant les patrouilles maritimes et aériennes. Elle a également signé des accords avec des pays africains quant au rapatriement des clandestins, appuyée dans sa lutte par plusieurs membres de l'Union européenne. Ces mesures permettent de comptabiliser une diminution de 7 pour cent du nombre d'immigrés sans-papiers arrivés sur les côtes espagnoles au premier trimestre 2008 par rapport à la même époque de l'année précédente. La baisse avait été beaucoup plus importante en 2007 lorsque les arrivées avaient chuté de 50 pour cent par rapport à 2006. Selon Frontex, l'agence européenne chargée de gérer la sécurité des frontières extérieures de l'Union européenne, elle s'expliquerait par les accords de coopération établis entre le gouvernement espagnol et les pays d'où partent la majorité des embarcations comme la Mauritanie, le Sénégal, le cap Vert ou la Gambie. Cependant, l'immigration maritime n'a pas disparu et se déplace désormais surtout vers l'Italie et Malte, selon Frontex.

Après l'annonce des dizaines de décès début juillet 2008, et du sort de ces mères qui venaient de perdre leurs enfants, tragédie qui avait particulièrement préoccupé le gouvernement espagnol, provoquant le débat entre ses ministres, le responsable de l'Intérieur, partisan du rapatriement des clandestins, avait toutefois déclaré : « Qu'une mère perde son enfant lors d'une traversée n'est pas normal, c'est donc un cas qui autorise une réflexion exceptionnelle et c'est ce que nous sommes en train de faire. » Selon les ONG chargées d'accueillir les survivants, les mafias organisant ces voyages promettaient aux femmes qu'en arrivant enceintes ou jeunes mamans, il leur serait plus facile d'obtenir des papiers ou au moins que leurs enfants soient nationalisés. De son côté, le premier ministre espagnol avait affirmé que « l'unique solution » se trouvait dans l'aide au développement et promis que l'Espagne parviendrait enfin d'ici 2012 à respecter la recommandation des Nations unies qui enjoint les pays développés à consacrer 0,7 pour cent de leur revenu national brut aux politiques de développement, avant d'appeler les autres pays n'y étant pas encore parvenu — dont la France — à faire de même.

Voici posé, dans ses grands contours, le problème de l'immense vivier des *harraga*. Il reste à s'interroger maintenant plus particulièrement sur les raisons qui poussent ces jeunes et moins jeunes : hommes, femmes et même enfants, à inventer une émigration d'un autre genre, même si celle-ci s'inscrivait toujours dans une ancienne filiation migratoire. Une fois définies les raisons de cette émigration clandestine, nous nous proposons de brosser un assez large tableau des variantes plus ou moins novatrices des techniques envisagées pour assouvir leur désir d'émigrer. Enfin, nous dresserons un tableau suffisamment expressif des acteurs de cette immigration clandestine communément appelée *hrijg* - action d'émigrer clandestinement -, ou *harraga* - immigrés clandestins ou sans-papiers.

## I. POURQUOI QUITTE-T-ON SON PAYS ?

Au cours des dernières décennies, les changements politiques, économiques, sociaux et démographiques survenus en de nombreuses parties du monde ont stimulé la migration internationale. La mondialisation et le très large accès à l'information et à l'internet ont permis à la jeunesse de prendre conscience des possibilités qui font défaut dans son pays. Les reportages télévisés doublés par les récits hauts en couleur des *zmagria* éloignent cette jeunesse d'un monde ancien, rejeté comme pauvre, décadent, en retard et en crise, et la rapprochent d'un monde nouveau, rêvé et fortement idéalisé, synonyme de progrès, de richesse, de liberté et de démocratie.

Les raisons économiques classiquement à l'origine des migrations internationales sont toujours présentes et plus ou moins bien formalisées dans leurs discours. Les plus instruits n'ignorent rien des taux de chômage qui dépassent les 20 pour cent en milieu urbain et se situent autour de 5 pour cent en milieu rural. Ils connaissent les statistiques qui les classent au plus haut niveau du taux de chômage, puisqu'ils sont près de 70 pour cent des chômeurs de moins de trente ans, dont près de 19 pour cent de diplômés du supérieur. Ils montrent du doigt la réduction drastique des flux migratoires qui met à mal la principale soupape de régulation d'une économie en panne de réponse au défi de l'emploi. Le chômage et le différentiel des salaires sont rarement absents dans leur argumentaire (le SMIG au Maroc plafonne à 9,22 dirhams par heure dans le secteur non agricole et 47,77 dirhams par jour). Ils accusent le verrouillage des frontières européennes, notamment l'institution du visa Schengen en 1990, d'être à l'origine d'une nouvelle immigration illégale particulièrement meurtrière. Beaucoup disent avoir déjà sollicité, sans succès, un visa pour « se casser d'ici ».

Pour la plupart des jeunes marocains, le projet migratoire constitue l'unique moyen de fuir l'extrême pauvreté et l'exclusion. Le recensement de 2004 évalue le taux de pauvreté à 14,2 pour cent, avec une proportion plus grande pour le monde rural touchant un peu plus de quatre millions d'individus.

La question des droits de l'homme, le faible niveau de gouvernance, l'impact de l'audiovisuel — malgré les efforts déployés par des ONG pour montrer les risques de l'émigration clandestine —, l'image de la réussite sociale affichée par les émigrés, sont autant de facteurs qui poussent de plus en plus de jeunes, tous sexes confondus, à céder au mythe de l'eldorado européen. Les jeunes filles ont en effet la même perception positive de l'émigration, considérée comme le moyen par excellence d'améliorer sa situation socioéconomique et le moyen le plus rapide pour accéder à l'argent et la consommation.

Parmi les valeurs qui déterminent la perception positive de l'émigration chez les jeunes, arrivent en tête non seulement les aides publiques, le niveau des salaires en Europe, mais aussi le potentiel soutien apporté à sa famille et le maintien d'un solide lien communautaire.

Mais les motivations ne sont pas seulement d'ordre socioéconomique. Les candidats à l'émigration clandestine sont aussi en quête de reconnaissance de leurs familles et de la communauté. Cette reconnaissance a bien évidemment pour corollaire la valorisation de l'image de soi.

Pour d'autres jeunes, c'est aussi le souhait d'échapper au quotidien, jugé trop monotone, sans aucune animation et en manque d'infrastructure de base. « Ici, chaque jour c'est la même rengaine. Tu n'as rien à faire. Les jours et les nuits passent et se ressemblent. C'est toujours pareil. »

Les enquêtes menées ici et là, en milieu rural ou urbain, partent le plus souvent du même constat : les jeunes ne parlent plus que de « se casser d'ici au plus vite ». Elles posent alors les mêmes questions : que recherchent les jeunes ? Pourquoi sont-ils de plus en plus nombreux à vouloir partir vers d'autres horizons ? Pourquoi sont-ils à ce point tous habités par l'idée de l'émigration ?

Une enquête de l'Unicef, réalisée entre octobre 2007 et avril 2008 en collaboration avec l'INAS (Institut national d'action sociale), sur « la tragédie des enfants du port de Tanger » qui rêvent de fuir, au péril de leur vie, les quatorze kilomètres qui séparent Tanger de l'eldorado

européen, vise à « combler le manque en informations sur la situation des mineurs vivant dans un contexte d'extrême vulnérabilité » dans ce port. Agés de treize à seize ans, ces enfants, qui ont déjà des idées toutes faites sur l'expérience de la vie, sont 8 pour cent à survivre aux alentours du port depuis plus de quatre ans et 27 pour cent depuis plus d'une année avec l'idée fixe de tenter le saut de l'autre côté de la rive, à l'instar des expériences d'émigration réussies de frères, oncles, cousins, voisins ou simples copains de quartier.

La fondation Zakoura Education et l'ONG italienne Mlal Progetto Mondo qui se sont investies dans une perspective de promotion de la migration responsable, à travers les circuits légaux, dans la région Tadla-Azilal, région caractérisée par une forte pulsion migratoire vers l'Italie et l'Espagne, ont ciblé cent quatre-vingt-trois personnes âgées de douze à trente ans, collégiens, lycéens, étudiants, chômeurs et salariés ruraux et urbains.

Leurs résultats montrent que 40,4 pour cent des jeunes interrogés accordent une grande importance à l'émigration, même s'ils ne la considèrent pas comme l'unique choix de leur projet de vie. Près de 70 pour cent d'entre eux privilégient les circuits légaux. Le sous-emploi et les conditions difficiles du travail en milieu rural sont régulièrement avancés pour justifier l'option migratoire.

Chez les scolarisés, c'est la défaillance du système éducatif national décrié parce que « trop étroit et à l'horizon bouché » qui les conduit à s'inscrire dans un projet migratoire en quête de systèmes éducatifs hautement valorisés parce que « plus ouverts, formateurs et qualifiants ». La référence aux sections de formation professionnelle dans les collèges et lycées européens est récurrente. Ici encore le commerce de l'illusion fait mouche auprès d'une clientèle relativement aisée à harponner.

Les jeunes diplômés sont persuadés quant à eux de trouver à l'étranger des emplois en adéquation avec leurs qualifications. Ils pensent aussi y trouver des valeurs de liberté, d'égalité des chances et de respect des droits de l'homme. Les hauts diplômés sont également intéressés par ces tentatives d'immigration à haut risque. Les jeunes femmes diplômées partagent certes les mêmes préoccupations, mais privilégient la variante de la migration matrimoniale pour arriver à leurs fins et fuir du coup une société verrouillée où des traditions vermoulues les enferment dans un statut de seconde zone où la femme, diplômée ou illettrée, a encore un long chemin à parcourir pour connaître le destin

envié d'Eisa : l'avenir de l'homme comme disait Aragon, ce bon vieux fou d'Eisa.

Les images de réussite sociale véhiculées par les émigrés lors de leur retour au pays contribuent à l'amplification du mythe migratoire. «Je reviendrai avec une belle voiture et je me ferai construire une maison à Taghazout pour passer les vacances estivales. Notre voisin a bien réalisé son rêve. Moi aussi j'y arriverai. C'est vrai, je n'ai que douze ans, mais lui il n'avait qu'un an de plus que moi. Ils l'ont placé dans un centre de formation et maintenant il gagne bien sa vie. Ses parents reçoivent tous les mois de l'argent. »

Les parents cèdent au mythe migratoire et franchissent le pas de l'inacceptable : vendre terre et cheptel à d'anciens émigrés enrichis, s'endetter parfois pour financer le voyage, peut-être le dernier voyage. Un investissement à gros risque dans la loterie de la vie et de la mort. C'est la sentence de l'adage populaire Rbah.hâ oulla dbah.ha qui se traduit par « gagne-là ou égorge-là », dans le sens d'une loterie où on peut tout gagner ou tout perdre et se retrouver sans le sou... et peut-être orphelin d'un fils.

## II. TECHNIQUES ET TRANSMISSION DU HRIG

*Harraga* et passeurs font preuve de beaucoup d'inventivité dans l'élaboration des modes opératoires pour contourner le verrouillage européen des frontières et transiter sans le fameux visa. On observe alors une stratification sociale du hrig qui va des catégories les plus démunies à celles qui disposent de moyens financiers conséquents, en passant par des catégories socialement moyennes. Le risque est alors gradué : vital, limité, absent. S'inscrire dans une optique de passage régulier muni de documents de voyage falsifiés, c'est déjà une *harga* de première classe qui n'est pas à la portée du commun des mortels ! Etre seulement en mesure de réunir péniblement de quoi acheter une place dans une *patera* « boîte de sardines », c'est bien évidemment s'engager à ce que «ça passe ou ça casse».

## LE HRIG AU FIL DE L'HISTOIRE

C'est ainsi que des mineurs âgés de dix à quinze ans, généralement dépourvus de moyens, privilégient le passage gratuit qui consiste à se cacher sur l'essieu d'un semi-remorque en attente d'embarquement dans le port de Tanger pour effectuer la traversée des quatorze kilomètres qui séparent ce port de celui d'Algésiras ou de Tarifa. Ces enfants et adolescents passent alors des journées à sillonner les abords

du port, dans l'attente de profiter de la moindre faille dans le système sécuritaire mis en place et tenter de se glisser à l'intérieur de l'enceinte très surveillée. Dans ce jeu du chat et de la souris, le franchissement de la muraille du port est déjà une première victoire pour ces enfants *harraga*. L'accès au port, lieu de transit d'une première frontière, rend désormais accessible le rêve du *hrij*. Cette notion inventée signifie, dans leur esprit, brûler les frontières, brûler les papiers, brûler les attaches, brûler l'identité. Le port de Tanger n'a pas le monopole de ce mode migratoire. Celui de Casablanca fourmille de très jeunes *harraga* en mal d'émigration. Ils squattent les môles et autres aires de stockage et stationnement dans l'ultime dessein d'émigrer dans une remorque ou sous les essieux d'un autocar. Quand ils arrivent à se faufiler à l'intérieur d'un container ou d'une remorque, ils s'imaginent déjà débarqués à Marseille ou à Rotterdam.

Une enquête menée en juin 2008 au port de Tanger par l'Unicef auprès d'un échantillon de soixante-cinq acteurs, une dizaine de familles, des associations et des experts locaux, permet de lever le voile sur « l'extrême gravité de la situation de cette population à prédominance enfantine ». Plus grave encore, cette population se féminise de plus en plus. « Même si elles s'habillent comme les garçons, les filles sont plus exposées aux agressions physiques, voire sexuelles », relèvent les enquêteurs.

L'Association des familles et amis des victimes de l'immigration clandestine, organisation non gouvernementale marocaine trouve les chiffres généralement avancés « très sous-estimés ». Khouribga, Béni Mellal et Kelâat Sraghna constituent un réservoir particulièrement juteux pour les passeurs qui proposent une méthode facile pour faire passer les enfants. En effet, ils proposent un passage avec enfant accompagnant, se contentant de changer à chaque retour au Maroc la photo de l'enfant sur le passeport. L'Association déploie une grande énergie à dénoncer une pratique qui livre à un quasi-esclavage des milliers d'enfants à des exploiters européens dépourvus du moindre scrupule. Elle use de beaucoup de pédagogie pour dissuader les parents qui acceptent volontiers de « vendre » leurs enfants en échange d'un salaire mensuel versé par ceux qui les exploitent en Europe. « En plus de ne pas être passibles de prison, ces enfants, de par leur âge, arrivent facilement à passer à travers les filets de la police, sont généralement obéissants et de modiques sommes d'argent en guise de pourboire suffisent à leur faire plaisir. Ils évoluent également dans un climat de grande peur des représailles de leurs patrons et dans des vases tellement clos qu'ils se perdent si jamais ils s'échappent. » Pour se faire

une idée de l'ampleur de cette immigration clandestine enfantine, il suffit de rappeler que le nombre de résidents dans les centres d'accueil en Espagne s'élève à près de 10 000.

A côté de cette méthode spécialement conçue pour l'immigration des enfants, d'autres plus ou moins classiques continuent de prospérer malgré les nombreux et meurtriers naufrages qui font régulièrement la « Une » de la presse et autres médias. Pour un passage oscillant entre 1000 et 2500 euros selon le lieu d'embarquement, la *patera* est un moyen de transport qui attire aujourd'hui encore une clientèle en pleine croissance.

Une variante est également proposée : la cotisation. Un groupe de candidats à l'émigration met en commun des moyens pour acquérir une embarcation pneumatique équipée d'un moteur. Le passeur-vendeur prudent se contente de définir le lieu de départ et le cap à tenir. Les candidats pilotent eux-mêmes l'embarcation jusqu'aux côtes espagnoles où ils réinventent le mythe de la première conquête de l'Andalousie en mettant le feu à leur moyen de transport et brûler ainsi toute velléité de retour.

Ceux qui disposent d'un petit pécule empruntent une embarcation de fortune, entassés le plus souvent à cinquante passagers à bord et quittent les côtes marocaines dans la nuit pour éviter d'être repérés par les patrouilles qui arpentent les sites potentiels de départ.

Pour les plus démunis, d'autres moyens sont exploités pour traverser la frontière avec l'Espagne. La foire de Ceuta est l'une des dernières trouvailles de l'émigration clandestine. Arrivée d'Espagne en juillet, elle achève son cycle en août. Manèges, jeux divers, etc., sont alors chargés sur les trois cent cinquante véhicules et camions. Les *harraga*, entrés à Ceuta *via* un visa restreint qui ne permet pas d'aller au-delà de cette ville, se faufilent alors sous les camions et au milieu des bagages de la foire.

Il se trouve même des candidats à l'émigration clandestine qui poussent l'aventure jusqu'à se jeter carrément dans la gueule du loup en se faufiletant dans un camion embarquant à Ceuta dans un navire d'appui de la Marine de guerre espagnole. En vérité, le risque est somme toute minime comparé aux aventuriers qui tentent de rejoindre les côtes espagnoles à l'aide d'un simple matelas gonflable.

Ceux qui disposent de moyens suffisants pour se procurer des documents de voyage falsifiés embarquent pour Barcelone d'où, par

autocar ou par train, ils se rendent un peu plus facilement en France, en Belgique ou en Hollande. Les autres débarquent à Gênes, ultime destination de la ligne. Outre le paiement de ces documents, ces *harraga* de bon niveau social doivent aussi verser leur part de la contribution financière destinée aux autorités exerçant au poste-frontière de Tanger à partir duquel ils embarquent à bord du navire opérant sur la ligne maritime Tanger-Barcelone-Gênes.

Pour faire aboutir son projet migratoire, le candidat au départ se prépare à toutes les éventualités : y aller par mer ; obtenir au prix fort le fameux visa ; se marier avec une étrangère fut-elle handicapée ; déboursier la somme requise pour acheter le fameux « ticket » qui garantit le passage.

Ce désir d'émigration clandestine passe rapidement d'une étape consentie à quelques expériences individuelles, à une phase de demande psychosociale traversant toutes les couches de la société. Pour essayer de comprendre les motivations réelles ou fantasmagoriques des *harraga*, j'ai opté pour l'entretien semi-directif avec des *harraga* refoulés ou des *primoharraga* en phase préparatoire. Le choix du terrain s'est porté sur la région du Souss dans le sud-ouest marocain où les nombreuses criques et plages abritées fleurissent au printemps de plantes très discrètes éparpillées au milieu des arganiers qui surplombent l'Atlantique. Les îles Canaries sont en face.

Dans les années 60, les jeunes ruraux marocains rêvaient tous d'aller en ville. La ville n'était pas toujours associée à l'offre de travail mais à l'argent. Aujourd'hui, pour « se faire de l'argent » il faut brûler les frontières, trouver un travail rapidement rémunérateur et, s'il le faut, user de moyens moins conventionnels pour y arriver. La reconnaissance de l'autre, synonyme de considération et d'estime, passe obligatoirement par la réussite toujours associée à l'argent. Les récits des *harraga* font tous le même constat : échapper à la pauvreté et fuir les horizons bouchés. Ils expriment une grande souffrance d'une totale absence de reconnaissance de leur société et de leur *makhzen* :

« Qu'est-ce qui pousse quelqu'un au *hrig* si ce n'est le manque de travail ? Ces gens-là veulent seulement te voir jeté en prison, et n'en sortir que pour y retourner encore et encore. Us se foutent pas mal *mâ ittssaouqi lik ouakh d-dirlli mat-ddir*. La plupart de ceux qui sont prison ne le sont pas pour une raison valable. Nous autres, au contraire, nous faisons quelque chose pour aller en prison. Tu voles, tu agresses, tu vends de la drogue, etc. pour aller en prison. »

Trouver du travail n'est pas une fin mais un moyen de vivre honnêtement, fonder un foyer et avoir des enfants comme tout le monde :

« Quand tu tournes tout ça dans ta tête, tu te dis : bon, je vais trouver un travail. Je vais toucher dans le meilleur des cas 1500 dirhams par mois. Mais alors quand, comment et avec quoi je vais arriver à avoir une maison et fonder une famille ? Comment à 26 ans je vais vivre avec 1500 dirhams ? Qu'est-ce que je vais manger, avec quoi je vais m'habiller, qu'est-ce que je vais donner à ma mère qui me loge et me nourrit ? Il te restera peut-être 50 dirhams alors que pour notre génération avoir 100 dirhams c'est comme si on avait 10 dirhams en poche. »

L'accès à ce minima d'intégration sociale est verrouillé par les *haggara* («les méprisants») qui concentrent dans leurs mains les richesses, et n'ont que mépris pour tous ceux qui ne font partie de leur monde, réduits à la délinquance, au vol, à l'agression, au deal et à la prison. Les *harraga* mettent en parallèle leur vie de privations avec celle de leurs copains, gosses de riches, qui claquent sans compter dans des boîtes branchées où circulent des drogues dures et des alcools raffinés.

« Ajouté à cela, le malaise familial et le malaise social ou le malaise avec toi-même, tes problèmes psychologiques avec ton refus de l'ordre social dans lequel tu es constamment montré du doigt, tout le temps pointé du doigt comme une bête sauvage. C'est ce qui te pousse à t'aventurer au péril de ta vie. On dit bien que celui qui entre en mer est perdu et celui qui en sort connaît une renaissance *lli dakhel mafqoud oulli kharj maouloud.* »

Ils ne veulent plus rester dans un pays à l'horizon bouché et à l'avenir duquel ils ne croient plus. Epreuve par un triple malaise : familial, social, intime, ils se jettent à corps perdu dans une quête de nouveaux horizons comme un impératif de vie ou de mort rapide qu'ils opposent à la mort lente proposée par le régime de la *hogra* quotidienne.

Leurs récits sont étayés de détails sur ces amis ou voisins partis pour Marseille par Cadix ou Tarifa, Algeiras ou Almería, certes encore sans-papiers, qui dorment dans des abris de fortune, des refuges ou des églises, mais qui travaillent au noir et arrivent même à faire parvenir un peu d'argent à leur famille. Ces camarades n'ont pas choisi cette vie misérable, mais ils ont refusé de subir « tous les jours qui passent et qui se ressemblent » *la hogra* de ceux qui « veulent leur taxer même l'air qu'ils respirent ».

Cette hémorragie migratoire touche l'ensemble des couches sociales. Mais son caractère clandestin ne permet pas à l'heure actuelle d'en dessiner un profil avec des paramètres pertinents comme l'âge, le sexe, la catégorie sociale et le niveau culturel. Seules les listes des *harraga* interceptés par la « Guardia civil » ibérique permettent d'apprendre que le phénomène compte aussi des cadres, des universitaires, des commerçants, des gens apparemment aisés, des étudiants, des femmes diplômées, tous tentés par le même désir d'aventure.

Poser alors la question du *hrig* revient à nier une évidence exprimée par les longs silences qui suivent la question. Le *hrig*, c'est leur parade au double verrouillage qui leur est proposé. Partir ? Bien sûr. Ils ne pensent qu'à ça ! Il n'y a pas un jeune qui n'y pense pas ! Le frère, bac plus deux, est déjà à Londres où il gagne trois fois ce qu'il pouvait gagner ici. Le différentiel des salaires n'est pas absent non plus des têtes des candidats au *hrig*. Cet acharnement à partir coûte que coûte, malgré les dangers, est une de leurs réponses à la crise qu'ils vivent. Ils ressentent leur condition comme un enfermement puisque, dans leur esprit, quitter leur pays est vécu comme une délivrance, l'évasion d'une prison, la grande prison sans murailles ni gardiens.

***(Après un long silence) Ca véritable prison, c'est celle-ci dans laquelle nous vivons de façon permanente. U autre n'est qu'une petite prison dans laquelle tu es enfermé\ gardé par des fonctionnaires. LJ, c'est la grande prison où tu n'es sous la garde de personne, où personne ne se soucie de ce qui t'arrive, celle où tu combats tous les jours pour survivre. C'est la vraie prison.***

Pourtant, ils n'ignorent ni la nature des risques encourus, ni les faibles marges de succès de leur entreprise. Des deux côtés du Détroit, la presse relate les dramatiques recensions des cadavres définitivement refoulés par les courants de la Méditerranée ou de l'Atlantique. Quelque six mille candidats à l'immigration vers les seules Canaries ont péri durant leur périple en 2006, d'après les autorités espagnoles<sup>1</sup>. Selon les mêmes sources, plus de 31 000 immigrés clandestins ont atteint l'archipel des Canaries en 2006, six fois plus qu'en 2005. L'Italie et Malte qui ne sont pas en reste, enregistrent une hausse similaire de l'afflux de clandestins.

*« Certes, il y a le risque, oui, il y a le danger ! Il y en a qui meurent seulement du mal de mer. Ils vomissent jusqu'à extinction du dernier souffle de la vie. Deux sont morts comme ça : un de Boujdour et l'autre de Laâyoune [...]. Certes il y a le risque, mais tu finis par ne plus le sentir. Tu préfères la peur du risque dans cette voie plutôt que de rester ici à tourner*

<sup>1</sup> *Le Monde* du 20 avril 2007.

en rond dans une inimaginable routine. Par n'importe quel moyen je vais recommencer *n-hrag*. J'ai trouvé des gamins de dix -douze - quatorze ans tenter le *brig*. Une *paiera* est partie d'Anza avec quinze enfants de quatorze - quinze ans. Celui qui les a emmenés est un garçon de dix-neuf ans, grand amateur de jet-ski. Son père est aisé. Il a fait l'acquisition de la *paiera* et deux moteurs hors-bord. Ils sont partis tout seuls. Ils ont réussi. »

Il n'y a rien là-bas que la misère et la télévision qui nous montre une vie meilleure.

L'image de la réussite sociale qu'affiche l'émigré de retour au pays pendant ses vacances annuelles est un facteur incitateur aussi bien en milieu urbain qu'en milieu rural où l'émigré voit son statut social valorisé, promu au rang d'expert local sollicité pour la transmission d'un « savoir-émigrer », sur le choix des destinations et les moyens à mettre en œuvre pour y aller.

La banalisation de la parabole par son faible coût la rend accessible à des populations périurbaines et même rurales. Par l'intermédiaire de l'image diffusée par des dizaines de chaînes, les téléspectateurs sont transportés dans un monde enchanté qui cultive en eux le désir de partir. Les programmes diffusés par ces chaînes les confortent dans l'image dévalorisée qu'ils ont de leur pays et renforcent l'image valorisée de l'autre, cet ailleurs fortement organisé, respectueux de l'individu et pointilleux sur ses droits. Les appréciations du genre « ici, il n'y a rien de bon, là-bas tout est mieux », ponctuent sans la moindre nuance les récits des *harraga*.

*« Ces gens-là sont très bien ordonnés et très bien organisés. Tout est parfaitement minuté. Dès ton arrivée, tu reçois ta nourriture à l'heure, l'eau à l'heure, tout est à l'heure. Ils ne te frappent pas. Ils te respectent et préservent tous tes droits. L'leur racisme est évidemment bien présent, mais en ce qui concerne l'ordre, l'organisation et les droits, ils sont très pointilleux. [...] Après dix-neuf jours de prison, nous sommes conduits à l'aéroport où l'avion était prêt à décoller, pour vous dire la ponctualité de ces gens-là. [...] De voyage a duré trois heures. Toutes les heures on nous servait un bocadillos (sic), un verre d'eau et un verre de café. A l'arrivée un Trafic nous a transportés de Melilla à Bni Nçar. On a attendu de 11 h du matin à 19h pour que les nôtres nous fassent sortir. On n'a même pas eu le moindre verre d'eau. [...] Ces gens-là développent bien leurpays. Des montagnes sont devenues de belles routes. Tout le monde travaille. Tous ceux qui arrivent à passer trouvent du travail. Ils ont où dormir et ils travaillent. Des employeurs leur procurent en plus les papiers pour le titre de séjour. »*

Le rêve est à l'évidence fabriqué et l'image joue un rôle important pour sa fabrication. Toutefois la parabole peut aussi tempérer voire casser cette image affichée de la réussite sociale. Néanmoins, les *harraga* sont déstabilisés par certains documentaires sur la présence des immigrés marocains en Italie ou en Espagne, surtout lorsque ces images leur renvoient la réalité dramatique de leur vie quotidienne. Des images fortes certes, mais pas encore convaincantes pour agir sur le désir de partir.

La proximité de l'eldorado est aussi un facteur incitateur. En effet, depuis l'élargissement de l'Europe, sa porte d'entrée n'est plus qu'à quatorze kilomètres du rivage méditerranéen marocain. Cette proximité géographique va accélérer le rythme de l'afflux de candidats à l'émigration clandestine.

Cet afflux sera soutenu par une forte demande de travail précaire dans les pays d'accueil, demande initiée par des employeurs qui tirent avantage de la « fragilité juridique » des migrants clandestins.

Le marché de l'illusion est bien entretenu par les opérations ponctuelles de régularisation des migrants clandestins dans les pays d'accueil. Elles renforcent la détermination et nourrissent l'espoir de la plupart des candidats à la migration clandestine.

*« Les Africains sont beaucoup plus nombreux que nous dans le hreg. Ils viennent du Sénégal, de Zambie, du Ghana. C'est parce que, sur place, ils leur accordent six mois de séjour. Nous étions cent treize Marocains en prison, alors que les Sénégalais et les Zambiens étaient mille six cents. Tu sais combien d'Africains hreg par semaine ? Cent à cent cinquante personnes hreg par semaine. Ils les envoient tous aux Canaries parce qu'ils leur donnent automatiquement une autorisation de six mois. »*

Pour les Marocains interceptés aux Canaries et emprisonnés le temps de l'accomplissement de la procédure de refoulement, le circuit procède d'une démarche différenciée. Quand ils sont refoulés, les services pénitenciers leur délivrent une attestation de dépôt. Le bon sens dicte alors à tout refoulé de bien conserver ce « titre » pour le ressortir une fois la tentative suivante couronnée de succès, prouver grâce ce titre l'antériorité de son séjour sur le sol espagnol et justifier de la sorte une demande de régularisation.

*« Tu vois comment se monte ce décor. Des gars partent là-bas, ils dissimulent les documents attestant de leur incarcération parce qu'ils sont fouillés à la sortie et ces papiers confisqués. Pourquoi ? Tout simplement parce qu'à la*

*prochaine tentative, si celle-ci correspond à un moment où ils régularisent, le clandestin prouve sa présence antérieure sur le territoire espagnol où il a fait de la prison, et il passe. Moi je les ai cousus sur mon sac. Tu as été arrêté le mois 5, la régularisation se fait par exemple le mois 2 suivant, tu peux alors prouver par ce document que tu étais sur le territoire le mois 5. Ce document suffit à la régularisation.»*

Toutes les incitations au mirage de l'exil ont généré des réseaux structurés ou informels, établis dans un premier temps de part et d'autre du Détroit pour faire passer, au prix fort, des clandestins en Europe, avant d'étendre leur toile à tous les sites indiqués à ce genre d'expédition.

### **LE HRJG FÉMININ**

Depuis une dizaine d'années, les femmes *harragata* partagent le rêve de l'Eldorado européen avec leurs compagnons de *patera*. Elles subissent aussi leur lot de tragédie et vendent souvent leur corps pour réunir de quoi monter à bord.

Là encore les clivages sociaux ne sont pas tranchés. Il y a celles qui souhaitent quitter les zones défavorisées et peu développées comme le Moyen Atlas ou la chaîne du Rif et qui mettent à l'index la démission des pouvoirs publics en termes virulents : « Nous crevons de faim et personne ne se soucie de nous. La misère touche notre région plus qu'ailleurs et personne ne bouge le petit doigt pour faire quelque chose pour nous. » Ces jeunes femmes mettent tous leurs espoirs dans cette expédition. Les jeunes filles appartenant à des catégories moins défavorisées, voire aisées, parfois étudiantes universitaires, diplômées au chômage, mais fascinées par les images diffusées par des chaînes satellitaires qui valorisent le modèle de vie de l'autre mais cryptent la face cachée des banlieues, du chômage et du racisme, sont également habitées par le mythe de l'eldorado occidental. Quand leur première tentative échoue, elles ne baissent pas les bras et ne perdent jamais espoir.

«Je n'ai rien à perdre, je préfère risquer la prison et refaire une nouvelle tentative de partir que de rester ici. Mes copines ont eu la chance de passer de l'autre côté. L'une est installée en Italie et l'autre en France. Elles sont aujourd'hui ma seule planche de salut. Bien sûr, ce qu'elles font n'est rien d'autre qu'un retour sur investissement. Mon contact me propose un passeport et un certificat de résidence pour passer de l'autre côté sans risques inutiles. Le circuit coûte 60 000 dirhams (environ 6 000 euros), payable d'avance, que je passe ou pas. Ce n'est pas compliqué : en cas de problème, le

contact peut toujours déclarer à n'importe quel moment le vol de ses papiers. Grâce à un langage codé et à internet, le contact est régulièrement informé du bon déroulement du circuit. La chance ne m'a pas souri cette fois, j'ai été refoulée à l'aéroport d'Italie. Maintenant je travaille nuit et jour comme serveuse dans un cabaret pour amasser la somme requise pour une autre tentative en France où j'aurai plus de chance qu'en Italie de passer à travers les mailles du filet de la langue. Contrairement à l'Italie dont j'ignore totalement la langue, je me débrouille plutôt bien en français. »

« Femme, immigration et travail » est le titre d'une étude de<sup>1</sup> neuf cent pages réalisée par le groupe « Ioé » en 2003 à la demande du gouvernement espagnol<sup>1</sup>. Les résultats de cette recherche ont révélé une réalité tellement scandaleuse sur la vie de la femme immigrée en Espagne que les autorités espagnoles ont décidé de ne pas la rendre publique. Elle rapporte que la plupart des Marocaines sont obligées de se prostituer dans des motels sur les autoroutes espagnoles et qu'elles le font dans un état « d'esclavage ».

Le document se penche sur tous les secteurs d'activité : travail domestique, service de nettoyage, hôtellerie, administration, professions libérales et prostitution.

Dans le secteur des « prestations sexuelles », il existe plus de 150 000 femmes immigrées exerçant la prostitution dont presque 10 pour cent de Marocaines.

Dans toutes ces activités, les enquêteurs qui ont signalé des abus et des discriminations vont jusqu'à qualifier d'esclavagistes ces pratiques.

La majorité des ces émigrées sont jeunes. L'âge moyen reste vingt-six ans à peu près. Elles sont originaires de couches sociales moyennes et de familles menacées par la récession économique que connaît le Maroc. Elles ont au moins un membre de la famille au chômage. Elles habitent les quartiers populaires, ceintures de pauvreté qui assaillent les villes et espaces qui témoignent de la frustration de toute une génération qui ne rêve que de quitter le pays sans se soucier de l'avenir incertain de cette expérience de migration mal préparée et qui débouche fréquemment sur la mort ou sur les maisons closes et les boîtes de nuit.

### **III. Qui SONT LES HARRAGS ET HARRAGATE**

En croisant des récits de *harraga* avec des recensions rendues publiques par les autorités marocaines et espagnoles, on peut déjà

1 - *L'Indépendant et Colectivo Ioé*.

infirmier la thèse qui tend à expliquer le phénomène par des raisons liées à la pauvreté ou le chômage. Les idées reçues sur le profil du *harrag* tombent à l'eau. On sait par défaut ce qu'il n'est pas : le *harrag* n'est pas toujours celui qu'on dessine comme jeune désœuvré, au chômage, en quête d'une vie meilleure.

Le *harrag* dans sa phase d'apprentissage, dans les années 80 et 90 se cachait au fond d'une cale de navire<sup>1</sup> dans le but de rejoindre clandestinement l'Europe ou l'Amérique du Nord. Il n'avait rien de commun avec les grands marathoniens appelés à parcourir de longues distances avant d'arriver sur les lieux de transit. Originaire d'une ville portuaire, il était de surcroît issu d'un quartier qui avait un rapport très fort soit avec le monde de la mer, soit avec le milieu portuaire. Il choisissait souvent ce mode illégal de transport, tout simplement parce qu'il n'avait pas de quoi se payer un billet de bateau. Autre paramètre à prendre en considération : dans l'entreprise du clandestin d'antan, il n'y avait rien de suicidaire. Si par malchance son aventure tournait court, le seul risque encouru serait tout simplement un refoulement.

Ce qui le différencie de son prédécesseur tient surtout à la très forte somme d'argent à déboursier, sans préjuger du résultat, pour réaliser son rêve. Sur ce plan, le candidat à l'émigration clandestine est devenu un cas tout à fait atypique. Contrairement aux clichés communs, il n'est pas toujours jeune, encore moins chômeur ou désœuvré.

Ali fait partie de ces milliers d'immigrants clandestins qui viennent trouver en Europe un eldorado illusoire, se résignant pour cela à quitter leur pays et leur famille. Des êtres condamnés à vivre dans l'ombre, sans statut, sans papiers, sans identité, avec pour seul espoir des lendemains meilleurs<sup>1 2</sup>.

*« J'ai pris toutes mes économies, emprunté de l'argent à ma famille et à des amis pour pouvoir payer le contrat de travail vendu à l'époque 6 500 euros. Aujourd'hui, ça vaut presque le double ! »*

Un trafic qui présente l'avantage de quitter le pays en toute légalité, sans risquer sa vie à bord d'une *patera* mais n'offre au bout du compte qu'un visa pour l'enfer d'une

*« vie difficile à dormir à quarante dans des hangars, dans la saleté et à travailler dans les champs de six heures du matin jusqu'à la nuit, avec en prime des coups de pied gratuits, comme à des chiens. »*

1 - *Le Quotidien d'Oran*, 13 novembre 2006.

2 - *El Watan*, 21 janvier 2007.

Avec le temps, l'expérience, et l'usage de l'internet, le *harrag* s'inspire des grands voyageurs de son histoire comme Ibn Batouta ou al-Idrissi pour devenir cartographe. Il s'établit ainsi toute une confrérie de desūn au sein de laquelle s'échangent des tracés détaillés des itinéraires et relais potentiellement « sécurisés ».

*« Pour la France, c'est maintenant très difficile. Au Portugal il y a une chance, en Italie aussi, en Allemagne il y a quelques chances. L'Espagne, c'est la meilleure destination aujourd'hui. Il y a aussi un possible visa de trois mois pour la Russie, moyennant rétribution. C'est uniquement dans la perspective d'un transit vers d'autres destinations. »*

*« Je peux aussi obtenir un « passe » (passeport) rouge en bonne et due forme contre 70 000 dirhams. Mais il faut les trouver, les 70 000. Où sont les 70 000 ? Si je les avais, j'aurais fait quelque chose ici même, sans chercher à m'expatrier.*

*Tu peux partir en autocar pour trois briques. C'est garanti. Tu voyages comme un touriste. Ta route est achetée.*

*C'est avec le « passe » rouge que mon cousin est parti en Espagne le mois 8. Il est parti de Casa. Il l'a payé sept millions (70 000 dirhams). Il l'a reçu de là-bas, avec sa photo d'identité et tout. Il est en phase de régularisation. Ee « passe » se fait là-bas. Tu ne gardes pas. A ton arrivée, tu le leur restitues. Tu ne payes qu'après obtention du « passe ». Si tu décides de le garder une fois sorti, ils te dénoncent sur-le-champ et tu es rapidement retrouvé.*

*Tes contrats, c'est bidon. Celui qui te propose un contrat pour six ou sept briques est un escroc. Pour un contrat solide, il faut compter douze briques. S'il demande douze briques, je lui fais confiance. C'est pour le Canada. Un gars est à Montréal. Sa mère a déboursé douze millions. »*

Partent aussi ceux qui n'ont pas besoin de partir. Des nationaux du haut de l'échelle, matériellement à l'aise et maîtrisant parfaitement le français. Dans cette sphère où on ne lésine pas sur les moyens, c'est l'argent qui part en premier. Vient ensuite pour cet échantillon de luxe le loisir de la recherche de la double nationalité, franco-Schengen, canadienne ou américaine.

Comment alors un jeune en apparence bien dans sa peau, qui a un travail, une famille et des amis, est-il poussé à tenter, au péril de sa vie, une telle aventure ?

Les spécialistes des flux migratoires parlent toujours de l'impact de l'image de la réussite sociale des pionniers. Ils donnent une grande visibilité aux signes extérieurs de cette réussite, signes qui vont de la rénovation de la maison à la belle voiture, sans oublier la quantité et

la nature des bagages déchargés à un moment bien choisi pour épater le voisinage qui aura pour mission d'en faire largement écho. Les plus jeunes écoutent avec envie les discours des aînés sur les performances mécaniques de la voiture et ses nombreuses options. Rapidement, les vocations se dessinent, les rêves s'échafaudent, les options se décident. Le succès de l'un suscite la vocation de l'autre. Reste à dénicher le réseau le plus sûr au meilleur tarif. Toutes les conversations portent alors sur le choix du matériel utilisé : zodiac ou *patera*.

Si la pauvreté et la précarité ne suffisent plus à expliquer le phénomène du *hriq*, elles sont encore avancées par l'entourage, les amis, les voisins, le *harrag* lui-même parfois, pour le justifier. On sait la part des chaînes satellitaires dans la construction du rêve d'Europe, construction qui crypte volontairement le sort réservé aux populations immigrées dans les pays d'accueil.

Les documentaires et reportages diffusés par les chaînes nationales se contentent de conforter le regard optimiste de la société sur l'immigré et l'émigration. Néanmoins, certaines fictions essaient de faire passer une image dévalorisée du *harrag*, pointé du doigt comme le paria qui déshonore sa société et son pays. Pris en étau entre deux conceptions contradictoires, l'une valorisant l'immigré en vantant sa réussite sociale, l'autre lui reprochant sa culture de la réussite au prix de sa vie et au malheur des siens, il fait le choix de partir contre vents et marées pour une nouvelle renaissance.

C'est le cas de ce jeune cuisinier de métier, diplômé en 2002, qui peine à trouver un emploi stable à Agadir, malgré un secteur touristique florissant. Le ticket de passage coûte entre 6000 et 10000 dirhams selon le type d'embarcation, *patera* ou zodiac. Le passage par Sidi Ifni, au sud d'Agadir, est moins cher. Il faut compter 3 500 à 4 000 dirhams. La commune d'Anza, localité déjà célébrée par une ancienne émigration ouvrière en France dans les années cinquante, devient aujourd'hui un centre de ralliement de nombreux candidats à l'émigration clandestine. Les jeunes qui vivent dans cette périphérie industrielle ne parlent que d'Europe, continent objet unique de leurs rêves. Pour contourner les réseaux des passeurs, certains organisent eux-mêmes le voyage. Des rencontres-témoignages permettent aux novices d'écouter parler de leur expérience les refoulés, afin de se prémunir des pièges et des mauvais choix.

*«Par n'importe quel moyen je vais recommencer n-hrag. J'ai trouvé des gamins de dix-douze-quatorze ans tenter le hriq. Une patera est partie*

*d'Anna avec quinze enfants de quatorze-quinze ans. Celui qui les a emmenés est un garçon de dix-neuf ans, grand amateur de jet-ski. Son père est aisé. Il a fait l'acquisition de la patera et deux moteurs hors-bord. Ils sont partis seuls. Ils ont réussi. »*

Le jeune cuisinier de vingt-six ans n'a pas eu cette chance. Le jour du départ, trente-quatre passagers se sont présentés, soit un peu plus du double de ce qui était annoncé lors des entretiens préparatoires. L'expédition vira rapidement au cauchemar. En effet, la frêle embarcation montra les premiers signes de faiblesse sous le poids des passagers et de la réserve de carburant et de provisions de bouche. L'opération fut heureusement *in extremis* annulée malgré les récriminations des partisans de sa poursuite. Ils recommenceront.

Ceux qui font le grand saut sont, généralement, un cran social en dessous. N'empêche qu'ils participent tous de la même logique. Logique à effets désastreux sur ceux à qui on n'a pas laissé d'autre alternative que de partir.

Ceux-là partent, sans hésiter, la misère aux trousses et la mort dans l'âme; parfois, la mort tout court, avant même la ligne d'arrivée. Ce sont tous les kamikazes du Détroit, des Canaries ou de Lampedusa : le jeune peuple des *harraga-courage*, pour qui la question de la vie et de la mort n'est plus posée. Quand l'espoir a quitté ton pays, quand le premier t'a quitté, il « vaut mieux ta mort que ta vie ». Ceux qui sont exclus du cercle étroit des privilégiés du système tentent de quitter une charpente « bousillée » par la mal-vie pour arriver peut-être un jour à reconstruire une nouvelle charpente loin des injustices, de la pauvreté, du mépris (« cette *hogra* qui nous colle à la peau »), et de l'humiliation au quotidien. C'est pourquoi les non-diplômés et les illettrés se retrouvent mêlés dans la même barque aux hauts diplômés désormais fortement intéressés par cette immigration à haut risque. « Je suis titulaire d'un doctorat scientifique qui ne m'ouvre aucune perspective ici. J'ai tout essayé pour décrocher un emploi à peu près en rapport avec ma qualification. J'en ai assez de parader aux abords du parlement. J'en ai assez des coups de matraques des mroud (Forces auxiliaires). Impossible d'obtenir un visa. Je tente le coup. Je serai clandestin. » Des enfants qui n'ont jamais fréquenté l'école ou au mieux l'ont quittée au cours de la sixième année fondamentale pour un travail au noir mal payé, se retrouvent aussi embarqués dans la galère du Détroit.

« Il y a un autre moyen, c'est se débrouiller pour entretenir des liens durables avec des touristes pour un éventuel mariage. Mais pour cela, il faut avoir des moyens pour approcher le tourisme haut de gamme.

L'expérience montre que ça marche souvent. Mais il faut déjà avoir un beau bagage scolaire et être capable de donner une bonne image de soi. Y être présent régulièrement, participer à des discussions. Le tourisme bas de gamme n'est pas intéressant. Ils fumeront des joints avec toi le temps de leur séjour, mais tout cela restera sans lendemain. Une Anglaise, une Norvégienne ou une Suédoise, oui. On peut envisager des perspectives intéressantes avec elles. A moins de tomber sur une trafiquante de « poudre » italienne, alors là ça peut marcher. Tout le reste est bien étudié. C'est garanti sans résultat, sauf à se nourrir d'illusions. Et encore il faut en parler sans détours. Comme on dit : *çaffi t-chrab* («Comme tu frites, tu bois»). L'étrangère n'est pas un but en soi, mais c'est une des entrées possibles quand toutes les autres sont bouchées. Bref, les idées sont bien là, mais l'horizon est très limité. Tout ça reste du domaine de l'imaginaire. On noie tout ça dans les hallucinogènes, et la routine imperturbable des jours continue de tourner. Tu interrogues le temps... quatorze heures... tu fumes... il est vingt heures... les jours passent et se ressemblent... tu ne fais toujours rien... A chaque lendemain, la quête de l'hallucinogène devient la première urgence. Pour 90 pour cent des cas il se présente. Il reste 10 pour cent de chance à saisir pour autre chose, mais ces 10 pour cent passent souvent à côté de toi sans que tu les saisisse, ou alors tu la rates parce que, au même moment, tu étais à la recherche de quoi fumer. Finalement, tu perds ce que tu as sur toi, tu perds le peu d'argent que tu as en ta possession, tu perds aussi ta vie à petit feu. N'importe comment, ta vie tu n'en fais rien. Ce sont les responsables de l'Etat qui contrôlent tout ça parce qu'ils l'utilisent comme moyen d'asservissement et de dépendance. Fume du hachich ! Ne travaille pas et ne pense pas ! Ne dis rien ! Ne communique pas ! Si tu en réchappes, c'est que tu es chanceux. Dans le cas contraire, tu restes sur le pavé. Sa vente se fait au vu et au su de tout le monde. XX, agent de l'Etat en charge de la répression des trafiquants, a tous les jours son tagine servi, entouré d'une quinzaine de gamins. Ils utilisent les enfants pour écouler la marchandise. Le makhzen fait écouler la came par des enfants. Ils contrôlent tout le circuit. Tu vends notre came, tu es des nôtres. Quand on décide de te mettre à l'ombre pour quatre ans, on t'envoie en prison. Tu dois passer par là. C'est la règle. Tu dois passer un petit séjour à l'ombre.

Nous avons été habitués à l'argent dès notre enfance. Alors il n'y a plus de règle. On ne recule devant rien. On vole, on agresse, on vend du hachich. »

Le parcours de Samira est tragiquement banal pour une jeune femme *harraga*. Agée de vingt-quatre ans, elle appartient à une

famille qu'on peut ranger dans la classe moyenne. Son père occupe une fonction honorable dans un service public régional, et sa mère travaille à plein temps en qualité d'aide-soignante dans une clinique privée. Régulièrement inscrite à la faculté de droit, elle fait partie des quelques élues qui avaient la chance de disposer d'une chambre dans une cité universitaire. L'éloignement du milieu familial ouvre largement les horizons de la vie sociale et de la vie tout court. Après un temps d'adaptation, elle se rend compte qu'elle a tout intérêt à suivre l'exemple des étudiantes qui sortent beaucoup et profitent de la générosité de donateurs très particuliers. Convaincue que ses études ne menaient à rien, elle s'est rapidement décidée à suivre le courant migratoire qui la conduirait sous d'autres cieux. Pour arriver à ses fins, elle a opté pour le plus court chemin : fréquenter les cabarets huppés de la ville. Officiellement, elle travaille comme hôtesse d'accueil ; officieusement, elle agrmente de ses charmes les habitués de ces lieux. Elle choisit elle-même, dit-elle, les personnes avec lesquelles elle consent à partager la table. Bien rémunérée en pourboires, Samira est en outre avantagée par la nature. Cet atout personnel lui permet d'être souvent sollicitée pour des extras. L'objectif étant bien défini dans sa tête, elle veut se procurer au plus vite l'argent pour payer le voyage vers l'inconnu. Approchée par un contact courtier d'une des mafias de passeurs, elle accepte ses conditions et attend son feu vert pour partir. Pour la somme de 8 000 euros, il lui propose un contrat d'hôtesse dans un grand complexe touristique en Espagne ou en Italie. A la date convenue, elle embarque au port de Nador en direction d'Almería où un autre contact prendra le relais pour la suite des formalités. Samira se retrouve donc sans papiers enfermée dans une chambre d'un motel. Commence alors ce qu'elle décrit comme un cauchemar. Comme beaucoup d'autres jeunes femmes avant elle, Samira est tombée dans un réseau de prostitution à la chaîne. Son calvaire se poursuit trois années durant. Chanceuse, apprécie-t-elle, elle est approchée par une personne qui se faisait passer pour un client, mais qui travaillait pour le compte d'une association qui combattait ce type de pratique. Méfiante, elle a refusé son secours. Ce n'est que six mois plus tard qu'elle s'est enfin décidée à se confier à lui en acceptant de lui donner les informations qu'elle pouvait réunir sur ce trafic. Lasse de cette face cachée de l'eldorado fantasmé, elle voulait seulement échapper à sa nouvelle condition et retourner dans son pays. Va-t-elle recommencer ? Traumatisée par cette douloureuse aventure, elle ne pouvait visiblement pas répondre à cette question :

*« Bladek bladek ouakha ikoun eddib Jbab dârek. »<sup>1</sup>*

1 (« Ton pays reste ton pays même si le loup est tapi à l'entrée de ta demeure. »)

De sa vie d'avant, Ahmed ne conserve que de bons souvenirs. Il était employé dans une société de transport d'agrumes. Il acheminait les produits d'Agadir à Casablanca. Ses parents ont une petite maison près d'Agadir. Son frère, plus jeune que lui, en quête d'une vie différente, « complètement pris par le mal de fuir d'ici » qui rongait tous ses copains, échafaude un plan pour « se casser ». Ahmed qui ne voulait pas le laisser partir seul à l'aventure, décide de sauter le pas avec lui. Ils doivent rejoindre par bateau les côtes espagnoles. La traversée se fait dans la cale d'un chalutier au coût de 1 200 euros. Us avaient d'autres compagnons de voyage. Plusieurs se sont fait prendre à l'arrivée, raconte Ahmed. Plus chanceux, les deux frères ont réussi à passer entre les mailles du filet. Ils s'échappent en gravissant la montagne qui surplombe la mer. Ils prennent discrètement un bus pour Alméria, un autre pour Barcelone, puis un troisième pour la France.

Né aux environs de Taroudant en 1980, Karim arrive en France en 2001. Sans travail, il tombe dans la spirale de la petite délinquance. Plusieurs fois condamné, il est expulsé fin 2004. Une année après son expulsion, il revient en France dans la clandestinité. Il passe par Ceuta, enclave espagnole au Maroc. « Je suis rentré à Sebta en voiture avec des prostituées qui vivent. Le douanier a regardé mon passeport et c'est passé. » raconte-t-il. Il rejoint Algésiras par bateau. De là, il prend le premier bus pour Madrid, puis Barcelone où des amis l'attendent. A Toulouse, il est dénoncé et renvoyé au Maroc.

En 2006, il revient par Nador. Planqué dans une camionnette à bord d'un bateau, il refait la traversée. Il est quelque part en France.

## Bibliographie

JAY Salim, *Tu ne traverseras pas le détroit*, Paris : Mille et une nuits, 2000. La Petite Collection, n° 329.

BENHLAL, M. « Migration interne et stratification sociale au Maroc : le cas des Soussis ». *Les classes moyennes au Maghreb*, (Publication régionale, CNRS-Marseille), 1980, 396 p. P. 339-368. Il s'agit d'une approche socio-historique de la migration commerçante des populations berbères de l'Anti-Atlas.

BELGUENDOZ, A. *Les Marocains à l'étranger : citoyens et partenaires*. Kénitra : Boukili, 1999.

BERRIANE, M. et HOPFINGER, H. « Impact de la migration internationale du travail sur la croissance du cadre bâti : le cas de Zeghaneghane. » *Revue de géographie du Maroc*, vol. 15, nouvelle série n° 1 et 2, Rabat, 1993, p. 143-163.

BERRIANE, M. et HOPFINGER, H. *Nador petite ville parmi les grandes*. Collection villes du monde arabe. Vol. n° 4, Tours : URBAMA, 1999.

Centre d'étude et de recherches démographiques (C.E.R.E.D.), Aspects démographiques et socio-économiques de la région de Taza — Al Hoceima — Taounate. Ministère de la prévision économique et du plan, Rabat, 1999.

FALEH, A. et CHIGUER, M., « L'émigration marocaine vers l'Europe : fluctuations et perspectives » *Cahiers du Centre d'Etudes sur les Mouvement migratoire Maghrébins*, n° 5, Oujda, p. 35-46.

LAZAAR, M., *Ea migration internationale de travail et ses effets sur les campagnes du Rif (province d'Al Hoceima)*, Thèse Doctorat, Poitiers, 1989.

LAZAAR, M., « L'émigration marocaine en Espagne ». *Cahiers du Centre d'Etudes sur les Mouvement migratoire Maghrébins*, n° 2, Oujda, p. 75-83.

LOPEZ GARCIA, B., « Espana y la inmigracion magrebi : de pais de transito a pais de destino ». *Revue de géographie du Maroc*, vol. 15, nouvelle série n° 1 et 2, Rabat, 1993, p. 23-47.

REFASS, M., « Un siècle d'émigration vers l'étranger ». *Revue de géographie du Maroc*, vol. 15, nouvelle série n° 1 et 2, Rabat, 1993, p. 7-22.

SIMON, G., *lues effets des migrations internationales sur les pays d'origine : le cas du Maghreb*. Editions SEDES, Paris, 1990.

Rapport du Secrétaire général sur les migrations internationales et le développement, Nations unies, 2006.

*lue Monde*, 6 juin 2006 : « L'immigration en Europe : durcissement quasi général ».

*Le Figaro*, 24 mai 2006 : « Face à l'afflux d'immigrés clandestins, le gouvernement espagnol en appelle à l'Europe ».

*Le Nouvel Obs*, 24 mai 2006 : « 460 clandestins arrêtés en Sicile ».

*Sud-Est. Marseille porte Sud. Immigration et histoire coloniale*, La Découverte/Jeanne Laffite, 2003, 348 p.

*Grand-Ouest. Mémoire des outre-mers. Des ports coloniaux aux présences des Suds*, Les Presses Universitaires de Rennes, 2005, 240 p.

*Nord-Est. Frontière d'empire. Soldats coloniaux et immigration des Suds*, La Découverte, 2008, 260 p.

KHACHANI, M. *Les Marocains d'ailleurs : la question migratoire à l'épreuve du partenariat euro-marocain*. Publications de l'A.M.E.R.M., Rabat, 2007.

## LES ÉTUDIANTS ALGÉRIENS EN FRANCE : ÉTUDIANTS ÉTRANGERS OU IMMIGRÉS ?

*Richard COUÉDEU*

Nous devons à A. SAYAD un renouvellement complet de nos connaissances sur l'immigration et plus particulièrement les clés pour comprendre la migration algérienne. A. SAYAD a tout d'abord placé l'individu au centre de son analyse. Ce faisant, il nous a permis de sortir de l'ethnocentrisme dans lequel étaient engoncés jusque-là les travaux sur l'immigration, qui nous proposaient une approche de la société dominante, en l'occurrence celle du pays d'arrivée.

« Toute étude de l'émigration qui négligerait les conditions d'origine des émigrés, se condamnerait à ne donner du phénomène migratoire qu'une vue, à la fois partielle et ethnocentrique : d'une part, comme si son existence commençait au moment où il arrive en France, c'est l'immigrant - et lui seul- et non l'émigré qui est pris en considération ; d'autre part, la problématique, explicite et implicite, est toujours celle de l'adaptation à la société d'« accueil. »<sup>2</sup>

Avec A. SAYAD, le phénomène migratoire est considéré comme mouvement entre une société de départ et une société d'arrivée, nous amenant à étudier l'univers de l'émigré afin de comprendre celui de l'immigré. A partir de là, nous ne parlerons plus d'immigration mais d'émigration-immigration. A.SAYAD construit alors deux systèmes solidaires avec, d'un côté les variables d'origine, caractéristiques sociales, dispositions, aptitudes socialement déterminées avant l'entrée en France et, de l'autre côté, les variables d'aboutissement, les différences qui séparent les immigrés en France même. Pour A. SAYAD, la migration est un « fait social total », un processus qu'il propose d'étudier dans sa globalité.

« Parler de l'immigration, c'est parler de la société en son entier, en parler dans sa dimension diachronique, c'est-à-dire dans une perspective historique, et aussi dans son extension synchronique, c'est-à-dire du point de vue des structures présentes de la société et

1\*. Etudiant en Master 2 de sociologie, Université de Provence.

2. SAYAD A. (1977), Les trois âges de l'émigration algérienne en France, *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°15, p. 59-89. Article repris dans : *La double absence*, Paris : Seuil, 1999.

de leur fonctionnement ; mais à condition de ne pas mutiler cet objet d'une partie de lui-même, la partie relative à l'émigration<sup>1</sup>. »

Envisager l'émigration dans sa dimension diachronique, c'est étudier son histoire. Bien qu'il ait subi de nombreuses mutations, A. SAYAD parlait à propos de ce phénomène d'une véritable tradition migratoire. L'arrêt officiel de l'émigration de travail depuis l'Algérie en 1973, n'a pas pour autant stoppé l'arrivée d'émigrés algériens en France. L'émigration s'adapte, et chaque contexte connaît ses modes migratoires.

#### UN QUATRIÈME ÂGE DE L'ÉMIGRATION ALGÉRIENNE ?

Dans son article sur les trois « âges », A. SAYAD attribua à l'émigration algérienne trois phases ayant chacune leur description propre et une caractéristique centrale. Ces âges se déroulèrent certes de façon chronologique mais ils furent avant tout des formes prises par l'émigration et, qui, s'installant à un moment donné, perdurèrent jusqu'à se chevaucher.

A. SAYAD définissait le premier âge comme celui d'une « émigration sur ordre » : dans une société paysanne qui luttait pour sa survie où, le paysan, un homme, était désigné par son groupe pour ses qualités et son honneur, sélectionné selon des critères d'excellence paysanne. C'est à cette phase que l'on a attaché le terme de « noria ». L'émigré était mandaté par sa famille, son village, pour une mission : ramener l'argent, les moyens nécessaires à la perpétuation du groupe. Une longue tradition d'émigration a contribué à la désagrégation de cette communauté rurale à tel point que l'émigration est devenue l'acte d'« émancipation » par excellence.

Le deuxième âge de l'émigration algérienne défini par A. SAYAD correspondait à la perte du contrôle que le groupe exerçait précédemment sur l'individu. La communauté paysanne n'a pu maîtriser les conséquences, les effets désintégrateurs de l'émigration en tant que déracinement. C'était un processus de dépaysannisation et d'individualisation de l'émigration devenue une fin en soi. Cela n'est pas allé sans créer une tension entre l'individu et son groupe. L'émigré, devenu étranger dans son propre pays, a pris des distances vis-à-vis de son groupe.

C'est sans doute avec un brin de provocation qu'A. SAYAD qualifie le troisième « âge » de l'émigration de « colonie » algérienne en France. A propos de cette phase, il notait une « quasi-professionnalisation » de l'état d'émigré, une généralisation du phénomène à toute l'Algérie, à toute la population, paysans et non paysans, jeunes et moins jeunes, aux familles et aux enfants grâce au regroupement familial, et une

1 SAYAD A. (1991), *Uimmigration ou les paradoxes de l'altérité*, Bruxelles : De Boeck Université, p.15.

tendance de l'émigration à se constituer en une structure permanente. A. SAYAD parlait d'une tradition d'émigration qui, par un réseau de liens de solidarité établi par les anciens émigrés, permettait l'installation des nouveaux. C'est une nouvelle société, un « petit pays » qui s'était constitué en France avec ses structures apportant aide et assistance tout autant que ses contrôles. Mais la perpétuation des liens de l'émigré avec son groupe amenait celui-ci à se comporter comme si l'émigration était provisoire alors qu'il se sentait objectivement engagé dans une entreprise durable. Cette contradiction d'ordre temporelle, ce « provisoire durable » engendrait l'« illusion collective » d'une émigration provisoire et contribuait à la formation par l'ensemble de cette population émigrée d'une « petite société » plus ou moins autonome.

Nous pouvons à ce stade poser la question de savoir si nous pouvons attribuer un quatrième âge à l'émigration algérienne. Ce dénominateur ne semble pourtant pas adéquat. Nous savons déjà que l'émigration actuelle est polymorphe. Pour l'Algérie, il existe actuellement quatre modes migratoires légaux pour venir en France :

- La naturalisation, parce qu'un Algérien peut prétendre à la nationalité française lorsqu'il a eu un parent de nationalité française. Mais cela ne concerne maintenant que très peu de personnes.
- Le mariage, avec un Français, le plus souvent issu de l'immigration.
- Le regroupement familial.
- Etudier en France.

Ce dernier mode a été impulsé par les étudiants boursiers du gouvernement algérien peu après l'indépendance. C'est actuellement le mode migratoire majeur en provenance de ce pays. Contrairement aux « âges » précédents, l'émigration actuelle ne comprend pas une caractéristique centrale mais plusieurs. Comment qualifier l'émigration actuelle pour études eu égard aux considérations précédentes ?

L'émigration estudiantine comporte en fait des caractéristiques des trois âges précédents, mais pas seulement. L'émigration pour études procède du troisième âge lorsqu'elle s'apparente à un regroupement familial. L'étudiant, et *a fortiori* une étudiante, bien que partant seule, est accueillie par sa famille plus ou moins éloignée (un oncle, un cousin ...) L'émigration estudiantine procède également du deuxième âge selon A. SAYAD parce qu'il s'agit bien d'un acte individuel envisagé comme une aventure et, comme nous l'avons vu, d'une fin en soi. Mais là où elle diffère, c'est à propos de la tension qui existait entre l'individu et son groupe. Non seulement cette tension disparaît, mais elle fait place à une complicité et en cela elle nous

rappelle la caractéristique centrale du premier âge de l'émigration algérienne, lorsque l'individu était mandaté par son groupe. C'est sur un enfant de la famille, celui qui a étudié, que vont se concentrer les efforts des parents dans l'organisation et l'aide à la réalisation du projet migratoire.

L'émigration estudiantine diffère encore des âges précédents en quelques points que nous pourrions ajouter comme dimensions supplémentaires. D'une part, elle confirme l'importance de l'émigration des femmes. D'autre part, les candidats à l'émigration non seulement n'envisagent que rarement le retour, mais pensent dès aujourd'hui leur vie en France, dans l'immigration. C'est pour cela, pensons-nous, qu'est apparue avec autant d'importance la dimension matrimoniale de leur projet. Emigrer implique un projet de vie. C'est souhaiter mettre en applications ses aspirations : aspiration à la liberté, liberté de la rencontre et liberté sexuelle. Nous pensons, comme l'avait formulé A. SAYAD avant nous, qu'il faut, pour étudier l'immigration, connaître ce qui se passe en amont, dans le pays d'émigration.

C'est à ce phénomène que nous avons consacré deux enquêtes, soit deux années de recherche. Les propos qui suivent sont issus de leurs résultats. La première<sup>1</sup> fut menée en février 2006 sur le campus de l'Université Mouloud-MAMMARI, à Tizi-Ouzou, principale ville de la Grande Kabylie, à 100 km à l'est d'Alger. Elle portait sur la genèse du projet migratoire d'étudiants kabyles<sup>1</sup> <sup>2</sup> projetant de poursuivre leurs études en France. Elle tenait son originalité entre autres du fait qu'elle prétendait réaliser une étude sur la migration auprès de personnes qui n'étaient pas encore parties. La seconde enquête<sup>3</sup> s'est déroulée en France, en février et mars 2007, toujours auprès d'étudiants kabyles<sup>4</sup>.

1. Elle a donné lieu à la rédaction d'un premier mémoire : R. COUËDEL (2006), « Emigrer pour étudier : la dynamique familiale dans l'élaboration du projet migratoire », mémoire de Master 1, Université de Provence. Cette étude a été réalisée sous la codirection de C de GOURCY, maître de conférence au département de sociologie de l'Université de Provence et membre du LAMES, et de K. CHACHOUA, chercheur au CNRS et membre de l'IRE-IMAM.

2. Nous avons procédé à une enquête par entretiens auprès de dix-huit étudiants (neuf garçons et neuf filles), recrutés dans les filières suivantes : Berbère, Français, Economie, Droit, Informatique et Anglais. Les interviews se sont déroulées principalement sur le campus de l'université car d'une part, nombre de ces étudiants étaient des ruraux originaires de villages assez éloignés de Tizi-Ouzou et d'autre part, nous avions relevé leur réticence à être interviewés à leur domicile.

3. Elle a donné lieu à la rédaction d'un second mémoire : R. COUËDEL (2007), « Emigrer pour étudier : le début de carrière migratoire des étudiants kabyles », mémoire de Master 2, Université de Provence. Cette étude a été réalisée sous la direction de C. de GOURCY, maître de conférences au département de sociologie de l'Université de Provence et membre du LAMES, et de K. CHACHOUA, chercheur au CNRS et membre de PIREMAM.

4. Nous avons obtenu un corpus de dix-huit étudiants composé de quatorze garçons et quatre filles. Nous sommes conscients du déséquilibre du rapport entre les deux sexes. Une étude plus élargie devrait tenter de se rapprocher au mieux de l'équilibre existant entre les deux sexes (environ 1/3 de filles et 2/3 de garçons) si tant est qu'il soit possible de le cerner, n'ayant pas de

Elle proposait d'en savoir plus sur ce que devenait le projet de ces étudiants une fois passés en France, en s'intéressant plus précisément au début de leur carrière migratoire ; cette seconde enquête constituait en quelque sorte le terrain complémentaire de la première.

Il nous importait, à l'issue de ces deux années de recherche, de saisir ce qui dans notre travail se trouvait en continuité des travaux d'A. SAYAD, mais aussi ce qui s'en détachait, voire ce qui pouvait s'avérer nouveau dans l'émigration algérienne, du fait sans doute de ses mutations et de ce point de vue, des mutations de la société algérienne elle-même. Saisir, *grasso modo*, ce qui tient encore de cette tradition migratoire et ce qui s'en détache.

#### L'EXEMPLARITÉ KABYLE DE L'ÉMIGRATION ALGÉRIENNE

Nous avons choisi de restreindre géographiquement nos deux études précisément à la Kabylie. A. SAYAD, en étudiant la genèse, l'histoire et les mutations de l'émigration algérienne la qualifia d'« exemplaire ». C'est l'exemple type de l'émigration postcoloniale. Il existe en France une forte communauté algérienne dont la constitution est consécutive des dérèglements dus à la colonisation. Et c'est bien un de ces paradoxes que d'avoir vu se constituer après l'indépendance de l'Algérie une population émigrée chez l'ancien colonisateur. La politique coloniale particulière à l'égard de la Kabylie prédisposait en tous points cette région à être pionnière en matière d'émigration. La Kabylie fut l'objet d'une politique spéciale, d'un investissement particulier de l'administration coloniale<sup>1</sup>. Elle a connu « l'œuvre missionnaire de la France », une francisation forcée par l'établissement des premières écoles à destinations des « indigènes » et la formation des premiers instituteurs algériens. Alors qu'elle était la région la moins colonisée « physiquement<sup>1 2</sup> », elle a subi, du fait des investissements symboliques dont elle fut l'objet, la plus grande influence culturelle de la France. C'est tout « naturellement » de Kabylie que partirent les premiers émigrés vers la France. L'émigration participe aujourd'hui encore à la pérennisation du « mythe kabyle ». Le départ des « pionniers » date du début du vingtième siècle et le phénomène s'est accru de façon régulière

données exhaustives sur la présence de ces étudiants en France. Dans notre souci de diversité, nous avons réalisé cinq entretiens dans la région parisienne ; les autres sur l'Académie d'Aix-Marseille. Nous avons, quand cela était possible, réalisé ces entretiens au domicile même de l'étudiant.

1. Notons au passage toute la contradiction de la colonisation qui d'un côté prônait les « valeurs universelles » de la France mais pour qui ses valeurs s'appliquaient selon deux poids deux mesures.

2. La colonisation foncière concernait essentiellement les plaines, minoritaires dans ce paysage de montagne.

sans quasiment aucune interruption, prenant des formes différentes au gré des péripéties de l'histoire, des relations entre la France et l'Algérie. Il n'est pas un village, pas une famille (ou presque) qui n'ait eu par le passé ou n'a actuellement un émigré en France. Depuis un siècle, l'émigration s'est ainsi érigée en tradition<sup>1</sup>. On compte et on conte un grand-père, un père, un frère, un oncle ou un cousin qui a connu ou connaît l'émigration. Le poids de l'histoire varie et dépend, selon les familles, de la « densité » de ses membres dans l'immigration.

## LE PROJET MIGRATOIRE DES ÉTUDIANTS KABYLES <sup>1</sup>

A l'émigration de travail a succédé l'émigration pour études. Ce mouvement a été initié par l'Etat algérien qui envoyait en formation les cadres dont il avait besoin. Aujourd'hui ce modèle de l'étudiant boursier a vécu. L'arabisation de l'enseignement n'est pas étranger. De son côté, l'Europe dont fait partie la France, ferme ses portes<sup>2</sup>. Les conditions de départ n'existent plus comme avant mais pourtant le projet reste. Étudier en France tient encore du prestige. L'émigration — immigration nous pose la notion d'héritage tacite qui travaille la société sans même qu'elle ne s'en rende compte. Cet héritage s'est fait à deux niveaux : à un niveau macrosociologique de par l'histoire des relations entre la France et l'Algérie, et à un niveau microsociologique de par les histoires familiales. L'héritage dont nous parlons s'est aussi constitué transversalement et possède un double aspect, matériel et mémoriel. Il est matériel par ses traces objectives. C'est par exemple la grande maison moderne construite avec l'argent gagné en France ou bien l'aisance, à la retraite, de l'émigré qui est rentré au pays. Il est aussi mémoriel par les expériences réalisées, le rôle des modèles et l'exemple des réussites possibles. Ce double aspect, matériel et mémoriel, engendre toute une dimension cognitive de l'émigration (informations pratiques, connaissance des réseaux ...) qui participe à l'élaboration d'un volume mental<sup>3</sup> dans lequel la France est totalement intégrée. Cet univers mental et du coup social engendre en quelque sorte comme un « droit » ou un « passe-droit légal » vis-à-vis de la France. Il engendre encore la conservation de l'espoir, la croyance en la possibilité de l'élection telle que l'a expliquée M. WEBER<sup>4</sup>.

1. J'entends ici par tradition le terme venant du latin *traditio*, de *tradere*, c'est-à-dire « remettre, transmettre » : Information, plus ou moins légendaire, relative au passé, transmise d'abord oralement de génération en génération, mais aussi : Manière de penser, de faire ou d'agir, qui est un héritage du passé. (*Le Petit Robert*, 2001)

2. La décision de fermeture, qu'elle soit européenne ou étatique, n'est pas suivie à la lettre par toutes les institutions qui en dépendent. L'autonomie des universités correspond à une autonomie des recrutements ; c'est parfois pour elle le seul moyen de remplir certaines filières...

3. M. MAUSS (1999), *Sociologie et anthropologie*, 8<sup>e</sup> édition., Paris : PUF/Quadrige, 482 p.

4. M. WEBER (1964), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, Coll. Pocket, Paris.

La dimension cognitive la plus clairement perceptible dans notre première enquête commence sans doute par le fait linguistique. La prééminence de la langue française se retrouve dans de nombreux entretiens, de même qu'une quasi-revendication de la « culture » française transmise par leurs proches. Même si le processus à l'œuvre n'apparaît pas de façon claire, nous pouvons distinguer dans le discours des interviewés tout un lexique où apparaît de façon souvent implicite une comparaison entre la France et l'Algérie, plus précisément une qualification-déqualification. L'Algérie est globalement considérée par les étudiants comme un espace de limitation en opposition à la France considérée comme espace d'ouverture. L'espace de limitation s'exprime par le manque, l'étroitesse de l'horizon, l'étouffement voire la misère. A l'inverse, l'horizon des possibles, celui de la réalisation des projets est clairement orienté vers la France. De leur côté, les filles expriment la limitation faite aux femmes dans la société algérienne, le besoin de liberté qu'elles estiment ne pas pouvoir y trouver. A l'Algérie comme espace de limitation fait écho une limitation du temps algérien. C'est l'immobilisme, l'attente, le temps présent perdu en Algérie - même si c'est celui de l'élaboration du projet - contre le temps futur des possibles, de la réalisation du projet en France, dans l'immigration. Nous avons là un véritable clivage spatial et temporel. Toutes ces manifestations lisibles dans le lexique des discours ne surgissent pas spontanément. Issues du discours, elles retournent l'alimenter par les personnes mêmes qui s'en sont saisies. Mais il ne s'agit plus d'un lexique traduisant une relation d'opposition, lecture structuraliste de la société traditionnelle comme nous pouvions le lire chez A. SAYAD<sup>1</sup>, mais plutôt d'une dimension cognitive plus rationnelle parce qu'issue de connaissances globalement plus objectives permettant ce registre comparatif de qualification-déqualification.

DIFFÉRENCES ENTRE L'ALGÉRIE ET LA FRANCE  
DANS LE CHAMP LEXICAL DES ÉTUDIANTS INTERVIEWÉS

<b>ALGERIE</b>	<b>FRANCE</b>
<b>Présent</b>	<b>Futur</b>
Etouffement	Epanouissement
Découragement	Réussite
Dégoût	Goût
Vie réduite	Vie plus large
Survivre	Vivre pleinement

1. A. SAYAD (1975), *EL GHORBA* : Les mécanismes de reproduction de l'émigration, *Actes de la recherches en sciences sociales*, n° 2, p. 50-66.

Subir	Choisir
Misère	Richesse
Insécurité	Sécurité
Arbitraire	Droit
Répression	Liberté d'expression
Médiocrité	Qualité
Manques de moyens	Capacité
Désavantages	Avantages
Dévalorisation des diplômes	Valorisation des diplômes
Chômage	Travail
Célibat	Mariage
Frustration	Amour

## UNE COMPLICITÉ FAMILIALE

Le projet migratoire est une stratégie commune où chacun œuvre individuellement. Toute la société encourage au départ, à commencer par le système éducatif qui a contribué à la massification du nombre de diplômés. Deux conséquences à ce phénomène :

- L'augmentation du nombre de prétendants à la poursuite d'études à l'étranger puisque c'est un des moyens légaux de partir ;
- La faiblesse de l'offre de formations de qualité et d'un niveau suffisant obligeant de nombreux étudiants à poursuivre leurs études à l'extérieur du pays.

Tous relatent avec précision leur parcours scolaire. Le passage au lycée et l'arrivée en terminale scandent la vie de toute la famille. L'obtention du baccalauréat, véritable « visa », constitue l'instant radical à partir duquel le projet peut réellement commencer.

Intervient ensuite le choix tactique de la filière, autre étape importante dans la préparation au départ. Pour garantir l'ouverture des « portes de l'émigration », les étudiants choisissent les filières « internationales » les plus porteuses, les langues étrangères, la langue française<sup>1</sup> et non pas la langue arabe<sup>1 2</sup> qui empêche de sortir et qui renvoie au « national ». C'est

1. Lire l'intéressant travail de François CORBIER sur les écoles privées réalisé sous la direction de K. CHACHOUA : F. CORBIER (2007), *Les écoles privées kabyles, écoles privées algériennes de scolarité publique française* ^mémoire de Master 2 d'anthropologie, Université de Provence.

2. Et s'ils choisissent les études berbères, c'est parce que l'enseignement y est aussi dispensé en français et permet ou à la limite donne des chances plausibles de poursuivre ses études à l'étranger, en France en particulier où les études berbères sont plus organisées institutionnellement.

lors de l'orientation de l'étudiant que l'on peut le mieux observer le processus à l'œuvre et la dynamique familiale dans la formation de son projet migratoire. S'il apparaît que le choix de la filière correspond à une stratégie assez précise de l'étudiant, celle-ci ne se fait pas sans la participation active des parents, sinon d'une tierce personne le plus souvent masculine. Il existe dans tous les cas une complicité des parents - même si elle n'est pas formulée explicitement - à l'encontre du projet migratoire de leur enfant. Les réticences parfois observées ne constituent pas franchement une opposition au projet. Les étudiants les plus autonomes font abstraction de l'avis de leurs parents. Ils les placent implicitement de leur côté. Ils partagent un intérêt commun. L'émigration d'un enfant est un investissement des parents à son égard mais aussi pour eux-même. C'est une sécurité, un capital<sup>1</sup>. Notons aussi un comportement nettement différencié des parents en fonction du sexe de l'étudiant candidat au départ, mais aussi inversement, des intéressé(e)s vis-à-vis de leurs parents. Si l'émigration algérienne fut pendant longtemps masculine lorsqu'elle était de travail, elle s'est depuis féminisée et ce caractère est patent dans le cas de l'émigration estudiantine.

Il peut paraître paradoxal de voir que les parents émigrés, actuels ou passés, sont les plus réticents au projet migratoire de leur enfant. Le père, dans ce cas par exemple, ne peut pas inviter son fils à vivre ce que lui-même a vécu dans cette expérience<sup>1 2</sup>, mais aussi parce que les études ont un coût qui peut fort bien avoir raison de ce qu'il a durement gagné en France. Tout cela, l'étudiant le sait et il l'a intériorisé. Ce qui peut paraître comme un avantage — avoir un parent émigré — peut alors s'avérer être un handicap. C'est souvent devant la détermination de son fils qui a réussi à obtenir un visa et par-là devant l'évidence<sup>3</sup>, que le père finit par l'aider.

A la différence des garçons, c'est plus à partir du groupe que les filles peuvent agir. L'action chez les filles s'accorde surtout au conditionnel, voire au futur, d'autant plus que pour elles le rôle du père est central. Le

1. Il serait intéressant de se pencher sur les réelles motivations de l'investissement des parents dans l'émigration des enfants. Si l'on émet l'hypothèse que la présence d'un immigré représente une « assurance » pour la famille, nous pouvons alors dire que cette émigration est économique au moins pour ceux qui restent.

2. C'est à ce titre que nous pouvons parler d'un « silence sociologique ». C'est le cas d'anciens immigrés, souvent retraités, le cas de ceux qui ont expérimenté l'émigration et qui en sont revenus, au propre comme au figuré. Ils n'encouragent pas au départ, ils se taisent. Pourtant toute la société pousse à l'émigration. De leur mauvaise expérience, tout le monde dit que c'est une bonne expérience. Qui les écouterait ?

« Un homme qui se souvient seul de ce dont les autres ne se souviennent pas ressemble à quelqu'un qui voit ce que les autres ne voient pas. C'est à certains égards, un halluciné, qui impressionne désagréablement ceux qui l'entourent. » Cf. M. HALBWACHS (1994), *Les cadres sociaux de la mémoire*, éd. Paris : Albin Michel.

3. Evidence de la tradition.

projet de départ est encouragé et à bien des égards initié par les parents qui entendent choisir les filières porteuses afin de concilier formation et émigration. Bien que les mères soient peu évoquées, les filles n'en reçoivent pas moins leur soutien. Nous avons pu observer une différence entre d'un côté, le soutien matériel et financier donc « visible » du père et de l'autre le rôle « invisible » de la mère pouvant prendre la forme d'un soutien « cognitif », de signes d'encouragement, etc.

#### JOUR DE DÉPART, JOUR D'ARRIVÉE

Nous venons d'exposer quelques résultats de notre travail d'enquête en Algérie auprès de candidats au départ. Il nous a semblé intéressant de poursuivre cette enquête afin de savoir ce que devenait ce projet migratoire une fois concrétisée leur venue en France. Que se passe-t-il donc lorsqu'ils posent le pied en France ?

Tous les étudiants que nous avons interviewés ont un souvenir précis de leur départ et du moment de leur arrivée en France. Selon les individus, les premières réactions sont décrites de manière pondérée ou en termes d'émotion. Cette émotion que leur voix trahit encore n'est peut-être plus la même aujourd'hui, rétrodiction oblige. L'émotion était déjà là, en Algérie, le jour du départ ou un peu avant. Elle s'est installée progressivement, lors des préparatifs au voyage, lorsqu'il s'agissait de quitter la maison qui les a vus naître et grandir, laissant derrière eux leurs parents, leurs amis. Elle était là aussi sur le trajet qui mène au port ou à l'aéroport, pendant la traversée maritime plus ou moins houleuse ou le vol précipité.

« Tu commences à te poser des questions, au moment où tu montes dans l'avion. Quand je suis venu, le frère à mon père - on s'entendait bien - m'a ramené du village à Tizi-Ouzou. Après, du taxi jusqu'à l'aéroport, je me suis tapé le chemin seul. Et là, t'es confronté à toi-même. Là, tu te dis : « Mon Dieu, il faut s'accrocher ! » Même si j'ai de la famille ici (en France), je pourrais pas vraiment compter sur eux, quoi. Donc à partir de ce moment — là dans le taxi, tu te rends compte que t'es seul. T'étais avec la famille, tu dois t'en sortir seul. »

L'arrivée en France, physiquement s'entend, produit un choc à des degrés divers. C'est la confrontation du rêve avec la réalité. L'étudiant, en arrivant, voit de ses propres yeux les choses dont il a tant entendu parler depuis si longtemps, ce qu'il avait déjà vu à la télévision, toutes ces choses évoquées visuellement ou par la parole et qui avaient participé à la création d'un espace mental jusqu'alors virtuel.

«Je suis arrivé ici, c'était le 7 novembre. Alors c'est une grosse impression quand tu arrives. J'avais pris un billet d'avion ouvert, un billet aller, sans retour ! (*Sourire*) Ouais ! C'était ça. Je suis arrivé.

L'avion avait du retard, Air Algérie... Y'a le fils à mon oncle qui est venu me chercher. Ah putain ! C'est autre chose. Déjà lui, il était bien habillé, avec sa Golf et tout. Ah ! Ça c'était le rêve. Et tu sors, tout est propre, nickel. Y'avait du gazon, à l'aéroport. Y'avait du gazon ! Ici, c'est un nouveau monde, c'est pas pareil. Et ça, c'est un peu regrettable quelque part. Tout est nickel, tout est propre. »

Ne sachant quoi faire d'eux - sont-ils des parents ? des touristes ? - ceux qui les accueillent leur font visiter un lieu symbolique, le vieux port de Marseille par exemple. C'est l'occasion pour eux de vérifier que le rêve est bien devenu réalité et d'une certaine façon de se réveiller de ce rêve. Les premières observations s'accompagnent de surprises et de premières interrogations. Ce nouveau monde est un autre monde, une nouvelle culture, un nouveau pays. Le projet de départ avait pour corollaire celui d'arrivée. Certes arrivés physiquement, ils s'aperçoivent qu'ils sont plutôt au début de quelque chose. A leurs premières impressions va parfois se succéder la peur de l'inconnu, peur de s'adresser aux gens dans la rue par exemple, ou peur de s'exprimer dans une langue dont ils s'aperçoivent qu'ils ne la maîtrisent pas tout à fait. Ils se retrouvent dans une situation d'entre-deux, un lieu a-topos où l'individu bien que parti n'est pas encore vraiment arrivé, un temps a-chronos où l'individu ne sait pas s'il est au début ou à la fin de son projet.

## **LE** PROJET MIGRATOIRE EN FRANCE

Les étudiants algériens, quand ils viennent en France afin de poursuivre leurs études, dépendent tout d'abord de la législation en vigueur sur l'immigration. Autrement dit, ils sont considérés comme des immigrés. Leur statut est défini dans une perspective gestionnaire de flux et de stocks relevant d'un étiquetage institutionnel et bien souvent scientifique pour le peu inadéquat et ce, d'autant plus qu'ils viennent des pays du « Sud<sup>1</sup> » ; d'une part, nous ne pouvons pas préjuger à l'avance ce qu'il adviendra du parcours de ces étudiants, s'ils resteront ou s'ils s'en iront, si pour eux la France n'est qu'un temps et un espace de transit ou non ; d'autre part n'oublions pas le point de vue des individus car la perception qu'ils ont d'eux-mêmes et de ce qu'ils font est probablement tout autre. Nous avons utilisé pour cette étude, à défaut d'autre chose et de façon provisoire, la notion et l'expression d'« étudiant étranger<sup>1 2</sup> », c'est-à-dire

1. La différence faite entre les étudiants issus de la communauté européenne, des pays industrialisés, *grosso modo* du « Nord », et ceux du « Sud », des pays du Tiers-Monde, repose le plus souvent sur un passé et un passif colonial.

2. L'UNESCO adopte la même position en mettant l'accent sur la mobilité géographique transnationale de l'individu : « Un étudiant étranger est une personne inscrite dans un établissement supérieur d'un pays ou d'un territoire où elle n'a pas sa résidence permanente. »

de nationalité étrangère, de parents de nationalité étrangère résidant à l'étranger, né et ayant effectué sa scolarité à l'étranger. Ceci pour lever, dans la mesure du possible, toute ambiguïté<sup>1</sup> à leur sujet. Pour A. SAYAD non plus l'immigration ne se définissait pas par une quelconque idée de durabilité mais par le fait qu'elle est un « fait social total ».

#### DES PREMIERS PAS À L'INSTALLATION

Une des premières questions qui se posent à ces étudiants, et ceci très tôt après leur arrivée, est la question financière. Certains ont pu apporter quelques économies d'Algérie. Il s'agit d'économies personnelles - les garçons ont plus souvent travaillé que les filles - ou de celles d'une tierce personne, généralement le père. Mais ces économies ne font pas long feu étant donné l'écart entre les revenus en Algérie et le coût de la vie en France. L'aide peut cependant provenir des économies réalisées en France par un prédécesseur lorsqu'il était immigré (procuration pour un compte bancaire, offre d'un logement en propriété ou loué en HLM, d'une chambre en foyer de travailleurs immigrés). Mais la plupart du temps, les parents ne peuvent pas aider leurs enfants une fois ces derniers arrivés en France. Les étudiants que nous avons rencontrés<sup>1 2</sup> furent tous obligés de travailler à brève échéance. Ce travail a généralement consisté en de petits boulots<sup>3 4</sup> dans le commerce (supérettes, moyennes surfaces ou encore magasins de vêtements), dans les services aux personnes (femme de ménage), dans la restauration aussi, se faisant embaucher par un oncle établi depuis longtemps, tandis que d'autres trouvent un poste au CROUS ; la maçonnerie a été aussi plusieurs fois citée. L'été, c'est l'occasion de travailler à plein temps, notamment dans la cueillette des fruits.

La question financière est étroitement liée à celle du logement. Certes quelques-uns ont pu obtenir une chambre en résidence universitaire, mais nombre d'entre eux habitent en colocation afin de limiter leurs frais. V. BORGOGNO et *ali?* nous ont donné quelques informations

1. La notion d'immigration recouvrant une double réalité, statistiquement et administrativement un immigré peut aussi bien être de nationalité française que de nationalité étrangère.

2. L'enquête réalisée en France portait sur un échantillon de 18 étudiants kabyles, dont 4 filles, âgés de 22 à 35 ans. Ils étudiaient dans les filières suivantes : doctorat en anthropologie, sociologie, sciences politiques, histoire, informatique, master en sciences du langage, affaires et finances, économie et gestion, spécialisation en médecine dentaire, LEA anglais-arabe, licence d'histoire, licence d'économie. Les entretiens se sont déroulés à Aix-en-Provence, à Marseille et à Paris.

3. Il n'est pas difficile d'obtenir un permis de travail en tant qu'étudiant étranger. Les étudiants étrangers peuvent travailler à mi-temps dans la limite de 822,50 heures par an à partir de l'obtention de leur autorisation. Ils peuvent également travailler à plein temps avec dérogation durant les mois d'été ; ce temps est alors déduit du volume total autorisé.

4. V. BORGOGNO, V. SIMON, J. STREIFF-FENART et L. VOLLENWEIDER-ANDRESSEN (1995), «Les étudiants étrangers en France : Trajectoires et devenir», Rapport de recherche pour la DPM, Convention d'étude du 30 juin 1995, SOLIIS-Université de Nice.

sur les liens entre étudiants et membres de la communauté préalablement établie en France : 74 pour cent des étudiants maghrébins de leur corpus ont déclaré avoir de la famille en France avant leur arrivée et parmi ces derniers, trois quarts résident dans la même région qu'elle. A. LATRECHE pour sa part affirmait que « les populations résidentes en France sont considérées comme « socles des migrations étudiantes<sup>1</sup> ». Mais ces propos sont à nuancer. Nous pensions initialement que les étudiants seraient hébergés par des membres de la famille plus ou moins éloignés. Si tel était le cas pour certains au début de leur séjour, cela ne dure qu'un temps. Ces parents leur font vite comprendre qu'ils sont de trop, par des allusions, des sous-entendus, des silences, de petits désagréments insidieusement distillés jour après jour. Ils ne se privent pas de faire sentir à ceux qu'ils hébergent le poids qu'ils représentent.

« Je me suis installé d'abord chez mon oncle. Alors là, c'était galère. Putain ! Je suis resté huit mois. C'était galère de chez galère. Ah ! Ils m'ont saoulé, ils m'ont gavé. Et moi, je pouvais pas aller ailleurs. C'était des trucs, ils te le disaient pas en plus. C'est ça que j'aime pas chez les Kabyles *{soutires}*. C'est comme la relation entre la France et l'Algérie en fait. Moi, je les aime bien parce que c'est les miens, et je ne les aime pas parce qu'ils ont plein de défauts. Déjà le premier jour, il me fait une réflexion, mon oncle. Premier jour. Bon ! passons, pas grave. Ça a continué, je suis resté huit mois chez lui. C'était galère. Y'avait trois chambres. Au lieu de me mettre dans la chambre à son fils ou quelque chose, non ! Ils m'ont mis dans le salon, avec un paillason et tout. Bon, c'est pas grave, ça a dépanné. Après entre-temps, y'a un vieux qui s'est ramené, c'était un copain à mon père. C'est trop compliqué mes histoires de famille. Ils me l'ont mis au salon. Il ronflait, putain ! Toutes les nuits, mais pour dormir, c'était galère. Ça a continué huit mois. »

Mais les étudiants leur signifient également, d'une autre manière, que la réciproque est vraie. Ils font tout leur possible pour s'affranchir des membres de la famille qui les accueillent, prouvant par-là même qu'ils sont bien dans une recherche d'autonomie. Les oncles et les tantes ont un mode de fonctionnement qui rappelle éminemment celui vécu au pays. Leur fréquentation rappelle les contraintes du village dont ils se sont soustraits. A cela s'ajoute l'écart générationnel : ces étudiants ne vivraient probablement pas avec leurs parents sous le même toit si ces derniers vivaient en France et en cela ils ne se distinguent guère de leurs homologues français. C'est à ce niveau qu'il est intéressant de

Second volet de ce travail in : *Synthèse des travaux sur l'immigration et la présence étrangère en France*, Migrations études, DPM/ADRI, n°79, janvier-février-mars 1998.

Extraits in : Les Cahiers du SOLIIS : « Les étudiants », *Notes et Travaux Sociologiques*, n°2-3, 1996/1997.

1. A. COULON, S. PAIVANDI (2003), « Les étudiants en France : l'état des savoirs », *Rapport pour l'Observatoire de la vie étudiante*, Université Paris 8, Centre de Recherche sur l'Enseignement Supérieur, mars, p. 24.

comprendre la relation aux autres qu'entretiennent ces étudiants en termes d'échange. La notion de don conceptualisée et synthétisée une **première** fois par M. MAUSS, et que nous avons repris à travers la lecture de J. T. GODBOUT<sup>1</sup> 2, nous permet d'y voir plus clair :

« Car le don sert avant tout à nouer des relations. Et une relation sans espoir de retour (de la part de celui à qui l'on donne ou d'un autre qui se substituerait à lui), une relation à sens unique, gratuite en ce sens et sans motif, n'en serait pas une. Au-delà et en deçà des moments abstraits de l'égoïsme et de l'altruisme, de l'antithèse figée entre un moment supposé réel de l'intérêt matériel calculé et un moment supposé idéal mais inaccessible du désintéressement radical, il faut penser le don, non pas comme une série d'actes unilatéraux et discontinus, mais comme une relation. Plus encore que le capital selon Marx, le don est, non pas une chose, mais un rapport social. Il constitue même le rapport social par excellence, rapport d'autant plus redoutable qu'il est désirable<sup>3</sup>. »

Si le don est le système des relations de personnes à personnes, il n'a pas les mêmes caractéristiques en fonction des personnes selon la sphère sociale à laquelle elles appartiennent. L'aide des oncles, et ce *a fortiori* du côté paternel<sup>4</sup>, demande une réciprocité qui, si elle n'est pas calculée, s'impose de façon si impérieuse à l'individu qu'il cherche à l'éviter ou à s'en défaire pour ne pas se retrouver sous le joug d'une dette incompressible et ce faisant, sous le pouvoir des personnes auprès desquelles il l'a contractée. L'aide octroyée fait l'objet d'une contrepartie, d'une attente, et sa limitation dans le temps la rend plus intense<sup>5</sup>. Ce don-dette est d'autant plus identifié par celui qui le perçoit qu'il tient de l'échange « restreint » dans lequel la relation a un prix en rapport avec la proximité des partenaires.

N'oublions pas à ce niveau d'ajouter la variable qu'est sexe de l'enquête. Si les garçons n'ont pas hésité à faire appel à l'aide familiale en France même si c'est pour s'en défaire le plus rapidement possible, il semble que les filles aient été plus réticentes. L'émigration est le

1. La sociologie oublie souvent d'interroger ce concept nous semble-t-il, y voyant peut-être plus une relation économique que sociale. Il est pourtant d'une importance cruciale. N'oublions pas l'ouvrage de Pierre BOURDIEU : P. BOURDIEU (2000), *Esquisse d'une théorie de la pratique*, précédé de *Trois études d'ethnologie kabyle*, Paris : Seuil, 415 p.

2. J.T. GODBOUT (en collaboration avec A. CAILLE) (2000), *L'esprit du don*, Paris : La Découverte, 357 p.

3. J.T. GODBOUT (2000), *op. cit.*, p. 14,15.

4. La parenté du côté du père est habituellement régie par une obligation de solidarité beaucoup plus forte et par-là même beaucoup plus conflictuelle. Plus le lien est fort, plus importants sont les comptes à rendre.

5. Notons qu'à cette tension s'ajoute le fait que ces proches les attendent au tournant, qu'ils guettent leur échec.

moment et le lieu qui réactive le système d'échange symbolique de l'honneur c'est-à-dire tout l'appareil et le code des rapports sociaux de la société kabyle.

Aux dons perpétués par les membres de la famille, les oncles s'entend, les étudiants préfèrent l'entraide « entre collègues » **comme** ils disent, c'est-à-dire entre étudiants, kabyles de préférence. C'est un échange de don contre-don différé (Le dont la réciprocité n'est pas obligatoire). La relation à un moment donné est le maillon d'une chaîne d'entraide beaucoup plus dynamique. Ce don-dette tient de l'échange « généralisé » où la relation est moins coûteuse parce que le lien entretenu est plus faible. C'est sans doute parce que les étudiants évitent dans la mesure du possible le recours à une aide tenant de l'échange « restreint » qui, comme son nom l'indique, tend à clôturer leur espace d'action, qu'ils préfèrent celle provenant de l'échange « généralisé », qui leur permet une ouverture plus prometteuse en termes d'avenir.

« Contrairement à ce que d'autres spécialistes de l'échange ont avancé, l'échange restreint serait source de tension et d'instabilité, parce qu'il repose sur un faible degré de confiance mutuelle, alors que l'échange généralisé repose sur un fort degré de confiance à l'endroit de l'ensemble des acteurs concernés. Celui qui reçoit ne rendra sans doute pas à celui qui donne, mais le donneur est confiant que quelqu'un dans le réseau le fera un jour<sup>1</sup>. »

Les débuts en France sont vécus comme difficiles. Les étudiants se trouvent confrontés - évoquant par exemple la langue qu'ils pensaient pourtant connaître - à une différence culturelle face à laquelle ils se sentent isolés. Bien qu'ils découvrent dans l'immigration de fortes ressemblances avec ce qu'ils connaissaient en Algérie et depuis l'Algérie (une illusion de connaître la France) *via* les médias, les différences qu'ils rencontrent escamotent ces ressemblances et aboutissent à un monde inconnu à partir duquel tout est à construire. Les perceptions de froideur liée à la solitude et de chaleur en référence à son pays d'origine en sont bien l'illustration. Ils rencontrent une première personne avec laquelle ils se sentent proches parce que partageant à la fois la même condition d'étudiant et la même origine culturelle. Ils vont, par son intermédiaire, se mettre en relation avec tout un réseau auquel ils contribueront à leur tour. Se construisent ainsi des relations de partage et de solidarité<sup>1 2</sup> mais aussi une communauté d'intérêts et de questionnements.

1. V. LEMIEUX (1999), *Les réseaux d'acteurs sociaux*, Paris : PUF/Sociologies, p. 62.

2. Nous utilisons ici le terme de solidarité dans son acception courante : le fait d'être solidaire ; relation entre personnes ayant conscience d'une communauté d'intérêts, qui entraîne, pour les unes, l'obligation morale de ne pas desservir les autres et de leur porter assistance. *Solidarité entre plusieurs personnes*. (Le Petit Robert, 2001)

Cependant, les étudiants gardent des liens très forts avec la famille restée au pays. Ils vivent souvent une longue période avant de pouvoir retourner au pays, deux ans généralement, après quoi ils rentrent tous les ans, si ce n'est plus. Ils attendent généralement une amélioration de leurs conditions, conditionnée par leurs ressources financières - le voyage ayant un prix - et leur statut administratif. Leurs mouvements sont réglés par l'obtention des titres de séjour. Notons que, lorsqu'ils rendent visite à leur famille, ils se gardent bien de dévoiler les conditions réelles dans lesquelles ils vivent, contribuant ainsi, si nous reprenons les termes d'A. SAYAD dans « Elghorba<sup>1</sup> », au mensonge de l'émigration, à la perpétuation de l'illusion et donc en partie à la reproduction du phénomène migratoire<sup>1 2</sup> des étudiants qui les suivront.

« Le mois d'août, je suis rentré pour voir mes parents. Parce que ça me manque. Les amis, les parents et tout, c'est ... Et mes parents, ils s'inquiètent toujours. A chaque fois ils m'appellent : « Voilà. Est-ce que ça se passe bien ? » « Y'a pas de soucis. » Même si j'ai des soucis, je ne peux pas leur dire que j'ai des soucis ou quelque chose comme ça, parce qu'ils vont s'inquiéter encore un peu plus. Alors je leur dis : « Voilà. Tout se passe assez bien. » Alors qu'il y avait des soucis, des problèmes et tout. »

#### UNE IMMIGRATION ESTUDIANTINE DE TRAVAIL ?

Les études constituent pour les étudiants un investissement à long terme. Elles permettent certes l'obtention de diplômes, mais aussi la conservation du statut garantissant provisoirement leur présence en France. Leur activité économique constitue à la fois la condition de pérennisation de leur situation et une clôture qu'il est difficile de rompre sans remettre en cause leur présence en France. C'est ainsi que projet d'études et projet migratoire sont intimement liés. Il n'existe que peu de manières de transformer le statut d'étudiant. Une formation plus professionnalisante peut permettre d'obtenir un travail et donc un statut *a priori* moins précaire. La création d'entreprise le permet aussi mais la procédure à suivre est longue et fastidieuse. Le

1. A. SAYAD (1975), *op. cit.*

2. Encore aujourd'hui, toutes les conditions sont réunies pour que la France soit perçue comme un « enchantement ». Comme pour l'émigré de « Elghorba », l'étudiant découvre une contradiction entre la réalité de sa condition et l'image enchantée qu'il se faisait auparavant de la France. C'est ainsi que A. SAYAD analysait le mécanisme d'émigration « Elghorba » : Une logique traditionnelle l'associe au couchant, à l'obscurité, à l'éloignement, à l'isolement, à l'exil, à la frayeur, etc. ; une vision idéalisée présente l'émigration comme source de richesse et un acte d'émancipation, d'identification au bonheur, à la lumière, à l'assurance ... ; mais « l'expérience de la réalité de rémigration vient démentir l'illusion et rétablir « Elghorba » dans sa vérité originelle ». Mais les choses ne sont peut-être aujourd'hui pas aussi dures, car les étudiants sont sans doute mieux dotés que leurs prédécesseurs, notamment d'un capital culturel plus important.

mariage avec une personne de nationalité française, aléatoire, permet assurément ce changement, et les diplômes s'avèrent importants en terme de ressources sur le marché matrimonial. Si l'obtention de diplômes constitue à leurs yeux, comme à ceux de leurs proches restés au pays, une preuve de réussite, l'obtention d'un titre de séjour grâce au travail ou au mariage en est une conversion plus enviable encore et constitue pour beaucoup l'aboutissement souhaitable du projet migratoire d'origine.

Or, ils peuvent difficilement continuer des études faute de moyens. Rentrer pleinement dans le monde du travail leur est interdit faute du statut qui le leur permettrait. Ces conditions de précarité administrative, financière, scolaire et enfin sociale ne leur permet pas non plus d'avoir un espace de relations sociales pour une vie privée épanouie qui pourraient aboutir « naturellement » à un mariage. De plus, ils sont suspects pour leurs familles. Tous ces éléments font que beaucoup d'entre eux « disparaissent », se dispersent dans d'autres espaces possibles : départ pour d'autres pays<sup>1</sup>, retour, mariage endogamique, clandestinité, etc.

Pourtant, pour la plupart des étudiants, il semble que le projet d'études et le projet migratoire ne font qu'un et que ce projet vise à long terme l'installation, même si l'incertitude demeure. C'est ainsi que l'on peut se poser la question de savoir si nous n'avons pas affaire à ce qu'on pourrait appeler une « migration estudiantine de travail ».

Comme nous l'avons vu, presque tous les étudiants de notre corpus, bien qu'ils soient venus pour étudier, travaillent parce qu'ils en ont besoin financièrement. Les migrations dite « de travail » ont longtemps été la forme migratoire prépondérante vers les pays européens que ce soit au xix<sup>e</sup> ou au xx<sup>e</sup> siècle. Les migrations postérieures à la seconde guerre mondiale, pour reconstruire l'Europe et satisfaire à une croissance économique sans précédent, sont de celles-là. Comprendre ce phénomène demande une vue plus globale afin de mieux cerner les enjeux qu'elles recouvrent. Les migrations de travail, pour la France tout du moins, ont presque toujours concerné des étrangers, sociologiquement ou juridiquement, non qualifiés, le plus souvent d'origine rurale et provenant de pays ou de régions « sous-développés ». La déstructuration des sociétés précapitalistes a étendu les marchés et « libéré » la main-d'œuvre des structures sociales antérieures ; elle a transformé celle-ci en salariat

1. L'option du départ vers le Canada ne se fait pas sans compétences acquises à l'université et au travail.

producteur et consommateur. I. WALLERSTEIN et E. BALIBAR<sup>1</sup> ont inscrit ces migrations internationales dans le cycle historique long d'un marché mondial initié au xvi<sup>e</sup> siècle. L'introduction des relations économiques capitalistes dans les zones périphériques non encore capitalistes a créé une population prête à émigrer. A. SAYAD nous l'a également bien démontré à propos de l'Algérie<sup>1 2</sup>. Si nous savons que l'immigration est un corollaire de l'accumulation capitaliste, il est tout aussi évident que ce phénomène met en concurrence les travailleurs : la raréfaction de la main-d'œuvre engendre en effet une élévation de son coût, et le seul moyen d'éviter cette perspective est de constituer une réserve suffisante de main-d'œuvre disponible de façon permanente, en d'autres termes, une « armée industrielle de réserve ». Cette dernière, autrefois composée des paysans ruinés, dépayés et candidats au travail salarié, est aujourd'hui composée essentiellement de chômeurs mais aussi de travailleurs immigrés qui satisfont à des emplois peu qualifiés, mal rémunérés et précaires correspondant le plus souvent à des secteurs d'activité précis<sup>3</sup>. Ces travailleurs doivent répondre à une flexibilité et à une mobilité de tous les instants. C'est aussi la situation des étudiants interviewés. Nombreux sont ceux qui n'ont d'autre choix que d'accepter ce qu'on appelle communément un travail « au noir ». Ainsi les retrouvons-nous, même s'ils n'entrent pas spontanément dans la même rubrique, auprès des immigrés clandestins dans des secteurs d'activité à forte demande de main-d'œuvre (agriculture, horticulture, bâtiment, confection, services de nettoyage, restauration, hôtellerie, etc.).

«Au mois de mai, mois de juin, j'ai réussi à trouver un petit job, mais c'était au noir bien sûr. C'était vraiment très dur parce que parfois je travaille douze heures par jour ou bien plus, pour un salaire pas minime mais misérable. C'était pour 300€ par mois, dans un hôtel. En fait, je faisais tout. Un travailleur au noir, c'est pas un travailleur qualifié, un travailleur spécialisé, c'est un esclave. Un esclave, on ne lui demande pas de surveiller le bétail, de donner à manger à la vache. On lui demande de faire tout ce qu'on veut : nettoyer le... Bon ! Je faisais la réception, je faisais la comptabilité de l'hôtel. En fait, le propriétaire, il avait deux sociétés de bâtiment, alors c'est moi qui faisais sa comptabilité. C'est moi qui faisais les devis, la correspondance administrative, avec ses avocats, avec les notaires, avec différentes administrations. C'est moi qui m'occupais de la réception aussi. J'étais réceptionniste. Et le soir ou le matin, ça dépend, je fais aussi le nettoyage, la serpillière, préparer les chambres.

1. E. BALIBAR, I. WALLERSTEIN. (1988), *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris : La Découverte, 322 p.

2. A. SAYAD, (1977), *op. cit.*

3. C'est ainsi que, même si le nombre de travailleurs clandestins est somme toute limité, ils sont très présents de façon sectorielle.

Je travaillais de jour, mais du jour jusqu'à la nuit *(sourire)*.

Mais je n'avais pas le choix quand même, parce qu'avoir les poches vides... Vaut mieux avoir 1 € dans sa poche que ne rien avoir du tout. J'ai continué pendant six mois dans l'hôtel, mais comme j'en avais marre, j'ai vu que c'est un grand profiteur. Il vaut mieux ne pas travailler finalement que de travailler pour un tel salaire. Vaut mieux mourir que d'être un esclave. »

A ce stade de réflexion, nous rejoignons volontiers A. LATRECHE, lorsqu'il se demande si « le travail salarié ne risque pas de tuer, ou de transformer, la migration des étudiants (migration universitaire) en une migration traditionnelle, de force de travail, et d'éloigner les étudiants de leurs études ». Nous devons en effet souligner ici un paradoxe fondamental. D'un côté, nous avons des étudiants venus en France pour acquérir des compétences élevées<sup>1</sup>, entre autres afin de pouvoir mieux se placer sur le marché du travail, que ce soit en France ou en Algérie. De l'autre côté, ces mêmes étudiants se retrouvent à travailler non seulement dans des domaines ne nécessitant aucune des compétences acquises, mais dans des emplois dévalorisés et précaires. De plus, c'est en développant des compétences « indispensables » pour le marché du travail, des compétences très spécialisées que ne leur donne que rarement leur formation, qu'ils pourraient rester en France par le travail et ainsi obtenir un changement de statut. Nous voyons que si les étudiants sont venus avec force intentions, afin de poursuivre leurs études et acquérir de nouvelles compétences, ils sont contraints de s'adapter et donc d'adapter leur intention à la réalité à laquelle ils sont confrontés.

Ainsi, en plus de la double vie, de la double absence et présence, ces garçons et de ces filles sont condamnés à la double « personnalité », à la double « condition » de travail analphabète et de diplômés, à vivre comme des « esclaves », des « travailleurs » sans droits, à la manière du XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles (époque capitaliste des premiers immigrés). Que sont-ils enfin ? Ni clandestins, ni reconnus, ni « émigrés », ni immigrés, ni partis, ni arrivés.

Ce constat vient ici en écho à ce que disait A. SAYAD de l'illusion à la réalité, du mensonge au démenti. Lorsque ces étudiants rendent visite à leur famille, se gardant bien de dévoiler les conditions réelles dans lesquelles ils vivent, ils contribuent au mensonge de l'émigration, à la perpétuation de l'illusion et donc en partie à la reproduction du phénomène migratoire des étudiants qui les suivront. Ainsi leur

1. Certains d'entre eux certes y arrivent.

discours tourne-t-il encore autour de la « triple vérité » de « elghorba » : une logique traditionnelle qui l'associe au couchant, à l'éloignement, à l'isolement, à l'exil, etc. ; une vision idéalisée de l'émigration source de richesse et acte d'émancipation, identification au bonheur, à la lumière, l'assurance... et « L'expérience de la réalité de l'émigration qui vient démentir l'illusion et rétablir *elghorba* dans sa vérité originelle<sup>1</sup> ».

Enfin, la situation de ces étudiants semble également paradoxale quand on confronte la politique de contrôle auxquels ils sont institutionnellement soumis et la réponse qu'ils apportent en termes économiques. Nous devons ainsi nous intéresser au discours de l'État, législateur d'un côté mais aussi permissif de l'autre. Comme le soulignait déjà A. SAYAD, « Penser l'immigration, c'est penser l'État<sup>1 2</sup>. » En ce sens, étudier les migrations répondant aux nécessités de l'économie capitaliste en jouant des régulations étatiques constitue une façon d'aborder la redéfinition des États modernes. Bien que le rôle et le pouvoir de ces derniers ne soient plus premiers dans la grammaire des migrations, et ce *a fortiori* depuis l'avènement de l'espace Schengen, ils conservent une implication - faite simultanément de répression et de régularisations mesurées - qui se combine avec d'autres données, notamment économiques, pour dessiner les contours des mouvements migratoires contemporains. Penser l'immigration, c'est aussi penser l'Europe.

1. A. SAYAD (1975), *op. cit.*

2. A. SAYAD (1999), « Immigration et « pensée d'Etat » » in : *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris : Seuil, Coll. « Liber », p. 395-413.

DE LA SITUATION DE LA VIOLENCE COLONIALE DEVANT  
LES ACCIDENTS DE LA MÉMOIRE NATIONALE :  
LE CAS VIETNAMIEN

**Laurent DARTIGUES\***

**Alain GUILUFMIN\*\***

À Nicole Ramognino  
*A l'heure du serpent, les Français,  
Ont hissé leur drapeau  
Après quatre heures de lutte.  
Hélas tout est fini !  
Les incendies font rage autour du  
marché neuf,  
Gagnent la préfecture..  
Les maisons brûlent,  
De pauvres gens s'enfuient  
Glissant le long des murs..  
Les cœurs se serrent,  
Le Tày a pris la capitale.*

**COMPLAINTÉ SUR LA PRISE DE LA CAPITALÉ<sup>1</sup>**

La question des violences de guerre ressurgit en Occident dans les années 1990, probablement en rapport avec la guerre en Yougoslavie, lorsqu'un conflit a de nouveau lieu sur le sol européen. Elle a permis des avancées théoriques, aussi bien en anthropologie qu'en histoire et en sociologie. Par exemple sur la féminisation de la violence avec la mise en évidence des violences sexuelles de guerre, sur les violences d'humiliation, sur les violences extrêmes. Elle a permis aussi d'ouvrir de nouveaux champs comme les violences coloniales. Les violences de guerre deviennent ainsi la marque de ce XX<sup>e</sup> siècle, qu'il soit analysé par Georges L. Mosse avec la notion de brutalisation (1990) ou Eric J. Hobsbawm avec l'Age des extrêmes (1999).

\* Institut d'Asie Orientale, Lyon.

\*\*Institut de recherche sur le Sud-Est Asiatique, Marseille.

1. La « Complainte sur la prise de la capitale » (*Vè thât thù kinh đô*), œuvre anonyme, appartient à un genre de littérature populaire : le *Vè* ; poème souvent chanté par les aveugles sur les places et les marchés et qui propagent dans le peuple aussi bien la connaissance des coutumes et des faits divers que les mots d'ordre de lutte. La « Complainte de la capitale » narre le coup de main avorté contre la garnison française dans la nuit du 4 et 5 juillet 1883 et la répression qui la suivit. Elle comporte de mille cinq cents à plus de deux mille vers selon les versions. L'une d'elle a été traduite en 1942 par E. Le Bris. Nous utilisons ici la traduction de Huu Ngoc (Huu Ngoc, p. 223). Le mot *Tây* qui signifie en vietnamien : ouest, occident, couchant, est employé pour désigner les Occidentaux et notamment les Français.

Un des traits communs à ces types de violences, qui se recouvrent bien sûr, est la relative efficacité des mécanismes d'occultation, tant du côté des victimes et des bourreaux, que du côté de l'historiographie. Si nous avons centré notre réflexion sur le cas vietnamien, c'est pour deux raisons. D'une part, le Viêt Nam est l'un de nos terrains de recherche, d'autre part l'occultation de la violence coloniale au Viêt Nam présente un trait particulier. Elle est certes sujette aux phénomènes d'occultation propres à toute forme de violence : non-dit, euphémisation, mise en avant de la seule violence d'un adversaire dévalorisé et stigmatisé; mais c'est en outre une violence coloniale recouverte par une autre violence coloniale postérieure dans le temps et omniprésente dans les débats historiographiques et politiques récents : la violence coloniale en Algérie.

Dans l'exposé qui suit, en nous appuyant sur les acquis des articles et des ouvrages traitant de la violence coloniale au Viêt Nam, nous voudrions proposer quelques outils méthodologiques propres à favoriser l'exploration ultérieure de ce terrain de recherche. Pour ce faire, nous diviserons l'exposé en trois parties. Dans la première, nous nous attacherons à définir la violence coloniale. Dans une seconde partie, nous appliquerons cette grille à la violence telle qu'elle s'est manifestée au Viêt Nam. Dans une troisième partie, nous tenterons de mettre en évidence les mécanismes d'occultation. Faut-il le préciser, traiter du thème de la violence dans le contexte colonial, au Viêt Nam comme ailleurs, ne signifie pas que le fait colonial soit réductible à la seule violence et que tous les colonisateurs aient été des racistes, des assassins ou des tortionnaires. Il nous tient à cœur ici de nous inscrire en faux contre l'ouvrage d'Olivier Le Cour Grandmaison (2005) qui, faute de construction d'un corpus raisonné, réduit la colonisation à une pure entreprise de violence préparant les exterminations de la seconde guerre mondiale. Le parti pris de Le Cour Grandmaison, comme celui de Pascal Blanchard (Blanchard, 2003), aboutissent d'autre part à sous-estimer ou à nier trois phénomènes indissociables du fait colonial : la présence constante d'un discours anticolonial et la solidarité d'une minorité de colonisateurs avec les colonisés, l'aide complice apportée par certains colonisés, notamment parmi les élites, à l'entreprise coloniale, la contre-violence des colonisés. Si cette dernière relève pour une large part de la légitime défense ou de la réaction d'un État constitué à une agression extérieure, il ne faudrait cependant pas en occulter les excès. Aucune cause ne légitime les attentats aveugles, les assassinats de civils, en particulier femmes et enfants, les viols et les mutilations infligées aux adversaires. L'explication historique ou

sociologique ne revient pas à disculper les atrocités des uns et des autres, mais à tenter de les comprendre dans leur contexte singulier.

#### 1. DE LA VIOLENCE EN GÉNÉRAL ET DE LA VIOLENCE COLONIALE EN PARTICULIER

Il est difficile de définir la violence. Difficulté accrue par la diversité des formes de violence qui sont toujours contextualisées. Plus précisément, selon l'époque, les sociétés et les acteurs sociaux, les formes de violence et leur appréciation sont sujettes à variation. Ainsi, en Assyrie, dans la Grèce et dans l'Égypte antique, les massacres n'étaient pas stigmatisés et assimilés à des crimes, mais admis comme privilège du vainqueur et expression de la puissance publique (El Kenz, p. 29). La violence des mœurs politiques dans la Rome antique, même sous la République à laquelle il conviendrait de mettre des guillemets, relève du régime courant de résolution des luttes de pouvoir au sein de l'oligarchie des grandes familles romaines. Plus proche de nous et bien sûr sous forme humoristique, le romancier Camilleri ne souligne-t-il pas que le *lupara*, fusil de chasse à canon scié, est un " instrument traditionnel de règlement des conflits au sein de l'économie semi-clandestine sicilienne " ? (Camilleri p. 35) De même, les violences au sein de la famille, contre les femmes et les enfants, comme la violence due aux conditions de vie en prison ont été longtemps considérées comme « normales ». Cependant, en suivant Nicole Ramognino, nous voudrions proposer une définition de la violence peut-être provisoire et sujette à révision mais opératoire.

Nicole Ramognino, après avoir distingué la violence d'autres phénomènes qui ne lui sont pas réductibles, tels la contrainte, la force, le conflit et l'agressivité, propose une définition de la violence qui, englobant les violences physiques et symboliques, privilégie une approche relationnelle : " Nous posons qu'il y a violence et arbitraire (physique ou symbolique) c-à-d. attaque pour garder la métaphore guerrière, lorsqu'un corps subit la violence physique, mais aussi parce qu'il est empêché physiquement et/ou symboliquement de développer ses propriétés (ses compétences, sa normativité) et qu'il ne peut s'approprier l'espace nécessaire au développement de son action sociale ou de ses pratiques " (Ramognino, p. 41-42).

Dans cette optique, il convient de préciser à quelles formes de violences sont soumis les colonisés et quels sont les obstacles qui les empêchent de développer leurs compétences dans l'action ou la pratique sociale. Peut-être convient-il à ce niveau de préciser que la « violence coloniale » n'est pas une notion épistémologique, dans le

sens où le mot de «colonial» viendrait désigner une forme de violence proprement coloniale, à nulle autre comparable. La notion désigne une singularité historique, celle des violences au temps colonial. La violence coloniale est plurielle et les formes qui la caractérisent doivent être bien sûr distinguées mais néanmoins articulées, car elles font système.

La première forme de violence est la violence militaire. D'abord celle de la conquête, car c'est par la force des armes que les colonisateurs inaugurent leur entreprise, disposant d'une armée moderne dont la puissance de feu est, assez souvent, sans commune mesure avec l'armement défensif des colonisés. Ensuite celle du maintien de l'ordre lorsque c'est l'armée qui est chargée de cette tâche. Enfin, celle qui se manifeste à l'occasion des guerres de libération coloniale, dans lesquelles le colonisateur ne bénéficie plus au même degré de la supériorité technique de l'armement.

La seconde forme de violence est la violence policière, violence répressive qui conjugue arrestations arbitraires, violences quotidiennes dans des prisons ou des bagnes aux conditions d'hébergement abjectes et pratique de la torture. La violence policière fonctionne d'autant plus efficacement que la colonie est régulée par un statut politique et juridique faisant des colonisés non des citoyens mais des sujets soumis au code de l'indigénat : " Le régime de l'indigénat, connu aussi sous le nom de code de l'indigénat ou réduit à la simple expression d'indigénat est, parmi les dispositifs juridiques attachés à l'Empire colonial français, celui qui a probablement le plus fortement marqué la mémoire des colonisés. Aujourd'hui encore, on peut trouver, dans le discours des représentants des pays anciennement dominés par la France, l'évocation de l'indigénat pour rappeler l'esprit et les pratiques d'une époque marquée par la violence, l'injustice et l'humiliation " (Merle, p. 135).

Troisième forme de violence, la violence économique. Certes, on ne peut nier que la colonisation soit source de développement, notamment dans le domaine des infrastructures de communication ou de santé, de l'industrialisation progressive d'une partie de la production, de l'extraction minière. Cependant, cette volonté de développement détruit en partie les structures économiques existantes par " l'intrusion forcée d'un capitalisme exogène dans un milieu historique hostile, celui de sociétés agraires encore faiblement intégrées dans l'espace marchand " au profit " d'un développement capitaliste sur le mode colonial, dont le ressort principal ne pouvait être que la recherche de

profits élevés par la croissance prioritaire des secteurs tournés vers les marchés extérieurs ” (Brocheux, Hémerly, pp. 117-118). D’ailleurs l’exploitation économique des colonisés repose non seulement sur la mise en place d’un système d’impôts et de taxes très lourd, mais en outre prend souvent la forme d’un travail forcé. En particulier dans les mines et sur les plantations, cette exploitation économique allie sous-rémunérations, conditions de travail dégradantes et violences répétées des cadres européens, relayés d’ailleurs par les hiérarchies intermédiaires indigènes.

Une quatrième forme de violence, trop souvent sous-estimée, est la violence ordinaire, qui est une manière, pour certains colonisateurs, d’affirmer dans le quotidien ce qu’ils estiment être leur supériorité. Elle prend le plus souvent la forme d’injures, de mépris affiché ou de brutalités. Citant un rapport rédigé par le général Tubert, Yves Benot, à propos de l’Algérie, met bien en évidence ces pratiques d’humiliation permanente, ici ou là-bas : “ La commission a d’ailleurs constaté que souvent les Européens répliquent par des termes de mépris, et que le vocable « Sale race ! » résonnait trop fréquemment à l’adresse des indigènes, que ceux-ci n’étaient pas toujours traités, quel que soit leur rang social, avec un minimum d’égards, qu’ils étaient l’objet de moqueries et de vexations ” (Benot, p. 37-38). Dans les cas plus rares où ces brutalités entraînent la mort de « l’indigène », parfois pour des raisons futiles, les coupables sont rarement condamnés en conséquence. Ces « petites violences », par leur caractère répétitif et par ce qu’elles révèlent du sentiment de supériorité des colonisateurs, suscitent une lente accumulation de haine chez le colonisé.

Comme les autres violences, cette violence ordinaire est sous-tendue et légitimée, au niveau des représentations, par un discours justificateur de la supériorité des Occidentaux. Comment définir cette dernière forme de violence ?

Le concept de « violence symbolique », forgé par Pierre Bourdieu, est le premier qui vient à l’esprit. Pour Pierre Bourdieu, la violence symbolique est “ cette coercition qui ne s’institue que par l’intermédiaire de l’adhésion que le dominé ne peut manquer d’accorder au dominant (donc à la domination) lorsqu’il ne dispose, pour le penser, et pour se penser, ou, mieux pour penser sa relation avec lui, que d’instruments de connaissance qu’il a en commun avec lui et qui, n’étant que la forme incorporée de la structure de domination, font apparaître cette domination comme naturelle ”( Bourdieu, p. 204). La valeur heuristique de ce concept est indéniable. Cependant, à la suite de Charlotte

Nordmann, nous voudrions en signaler certaines limites. La violence symbolique, qui suggère la dépossession totale des dominés, sauf rares exceptions, sous-estime d'un côté leur capacité critique, de l'autre le rôle de la répression : " Ce n'est peut-être pas tant l'acceptation par les dominés de la domination qui assure son bon fonctionnement, que la répression ; l'impression qu'il y a peu de contestation de la domination a aussi à voir avec le fait que ces « troubles » sont réprimés violemment et surtout efficacement, de sorte qu'il sont rendus pour ainsi dire invisibles " (Nordmann, p. 117). Tout pouvoir de domination comporte donc deux éléments indissolublement mêlés, la violence et le consentement.

Il nous semble aussi que le concept de « rhétorique du pouvoir » qu'immanuel Wallerstein met en avant pour analyser cette prétention des Occidentaux d'être les seuls détenteurs de valeurs universelles peut être de quelque utilité. Selon Wallerstein, quatre arguments de base sont toujours avancés pour justifier les ingérences des « civilisés » dans les zones « non civilisées » : " la barbarie des autres, le devoir de mettre fin à des pratiques qui violent des valeurs universelles, la défense des innocents face à la cruauté des autres, la nécessité de faciliter la diffusion des idées universelles " (Wallerstein, p. 15-16). Si Wallerstein l'emploie pour décrire les discours du « centre », on peut également analyser les rhétoriques ordinaires du pouvoir dont sont porteurs à titres divers les colons européens dans leurs rapports quotidiens avec les indigènes.

## **2. LA VIOLENCE COLONIALE AU VIËT NAM**

Contrairement à l'Algérie, le Viêt Nam n'est pas une colonie de population. La population européenne (française à 90 pour cent) est peu nombreuse, rassemblée aux deux extrémités de la péninsule et concentrée dans les villes. On dénombre 24 000 Européens en 1913, 25 000 en 1921 (Robequain, p. 1). Selon le recensement de 1937, les Européens et assimilés ne sont que 39 237 pour une population totale qui s'élève à près de 19 000 000 de personnes (Robequain, p. 28). Ces Européens se répartissent inégalement sur le territoire. En 1940, 50 pour cent vivent au Sud (Cochinchine), 38 pour cent au Nord (Tonkin) et 12 pour cent au Centre (Annam). Parmi eux, 58 pour cent résident dans trois villes : 5856 à Hanoï, 2350 à Haïphong et 10 867, soit près du tiers de l'ensemble, dans l'agglomération saïgonnais<sup>1</sup>. En dehors des relations professionnelles, cette population, très stratifiée, fréquente très peu les Vietnamiens, tout au plus côtoie-t-elle au quotidien les domestiques. Les Français, au Viêt Nam, ont donc l'impression d'être noyés dans la masse. De ce fait, la violence

1. *Annuaire statistique de l'Indochine, 1939-1940.*

fonctionne comme outil de maintien de l'ordre colonial, notamment par le biais de l'appareil judiciaire.

Dans la mémoire des Français, la violence militaire, au Viêt Nam, est celle de la guerre d'Indochine. On a oublié la violence de la conquête, celle de la première guerre du Viêt Nam dans la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, d'abord en Cochinchine dès la prise de Tourane en 1858, mais surtout au Tonkin, entre 1882 et 1896. Le docteur Jules Harmand, délégué du Tonkin en 1883, résume le mot d'ordre de la conquête française : “ Moyen barbare, mais efficace ! ” (cité dans Barnhart, p. 1041). Les combats au Tonkin ouvrent indiscutablement une longue période de sauvagerie. Cette guerre qui nous est bien connue grâce aux travaux de Charles Fourniau, mobilise, au milieu des années 1880, un corps expéditionnaire de trente mille soldats venus de France et de six mille cinq cents tirailleurs tonkinois qui, avec la rotation nécessaire des hommes, mobilise cent mille hommes (Fourniau, p. 20). Le corps expéditionnaire<sup>1</sup> s'organise en colonnes qui sèment la terreur. Les pratiques guerrières de ces colonnes nous sont bien connues par les journaux de marche et les témoignages de certains combattants : après avoir levé des coolies sous menace de mort, les troupes coloniales réquisitionnent les vivres et le bétail, incendient les villages, exécutent sommairement prisonniers et civils. C'est le règne de la « baïonnette », dans la langue des militaires. Lors de la prise de la citadelle de Hanoï en 1882, Jules Petitjean-Roget témoigne : “ Mes soldats ont fait un massacre épouvantable à la baïonnette ”, passant en moins d'une minute une soixantaine de combattants à l'arme blanche<sup>2</sup>. C'est aussi une guerre sans pitié, les prisonniers, fréquemment blessés, sont immédiatement exécutés (J. Petitjean-Roget, *op. cit.*).

La prise de Huê, les 4 et 5 Juillet 1885, fait onze morts français et mille cinq cents morts vietnamiens dont un grand nombre de civils. La brutalité des chiffres souligne la supériorité technique des troupes coloniales, disposant d'une artillerie de longue portée et de fusils à chargement ventral et rapide. Mais ce n'est pas toujours le cas. Si les soldats de la

1. Selon Charles Fourniau (p. 20-21), les pertes françaises sont essentiellement dues aux épidémies, fièvres ou autres dysenteries. En 1885, si on évalue à 5000 hommes les pertes au Tonkin, chiffre selon lui probablement en dessous de la vérité, celles dues aux combats ne dépassent pas quelques dizaines. Ce qui est contredit par d'autres témoignages. La bataille de Son Tâi qui engage durant cinq jours environ 8 bataillons voit la perte d'un bataillon tué sous le feu des soldats chinois, soit *grosso modo* 600 hommes. Il faut en outre souligner que les infections dues aux blessures et aux amputations gonflent encore le nombre de morts, et ne pas oublier que les longues marches éprouvantes dans les campagnes vietnamiennes non seulement épuisent des hommes mal nourris mais leur font contracter des maladies comme le souligne Charles Fourniau. Voir « Lettres de J. Petitjean Roget », *bulletin des Amis du Vieux Hué*, juillet-sept. 1932.

2. Lettre de 1882 (probablement de fin avril) de J. Petitjean-Roget à son frère, p. 304-306.

citadelle de Hanoï se battent avec des fusils à pierre ou même à mèche, ils disposent de plus de deux cents très bons canons. La prise de Son Tâi en 1883 voit les forces françaises affronter des troupes chinoises notamment, armées de fusils à répétition, de carabines anglaises et américaines, disposant de canons. Mais là aussi, comme lors de la prise de Hanoï, l'utilisation en tir tendu de ces canons les rend inefficaces (J. Petitjean-Roget, *op. cit.*). Autre trait d'inégalité des forces en présence, l'artillerie défensive des Vietnamiens, à faible rayon d'action, ne fait pas le poids devant les grosses pièces de marine. Pierre Loti relate en ces termes, dans *Le Figaro* du 28 septembre 1883, le bombardement, des forts qui gardent la rivière de Huê le 19 août de la même année : “ Pas de roulis aujourd'hui ; les pièces de l'escadre, parfaitement pointées, portent toutes en plein sur les batteries annamites, qui doivent être écrasées. A chacun de nos coups, on voit voler des tourbillons de sable et de pierres. Leur feu ne tient pas dix minutes. Au bout d'une demi-heure, nous cessons aussi le nôtre, la terre ne répond plus. ”

U ne fois le Viêt Nam « pacifié », c'est encore à l'armée qu'on fait appel, en cas de désordres graves. En 1909, la tentative d'empoisonnement de la garnison de Hanoï conduit les tribunaux à prononcer des centaines de décapitation. Surtout, en 1930-1931, la répression militaire des mouvements nationalistes débouche fréquemment sur des massacres. Ainsi, en septembre 1930, dans le centre du Viêt Nam, les aviateurs, autorisés par une circulaire du Résident supérieur de l'Annam à bombarder sans sommation tout attroupement, incendient les villages « coupables », faisant plusieurs milliers de morts : “ Un des aviateurs, revenu après quelques jours au-dessus du théâtre de ses exploits disait : « Cela puait tellement que là-haut même j'en étais malade » ” (Viollis, p. 106). De même, en décembre 1930, près de la ville de Quang-Nai, au sud de Huê, une réunion nocturne de sept à huit cents indigènes est mitraillée. Les tirs à bout portant font cent trente morts (Viollis, p. 69). La Légion étrangère, dans la province centrale du Nghe Tinh, s'est particulièrement illustrée dans l'horreur, certains légionnaires se vantant d'avoir décapité à la scie leurs prisonniers (*Le Petit Populaire du Tonkin*, 15 mars 1931, cité dans Barnhart, p. 876).

À partir de 1945, les troupes françaises chargées de la « pacification » agissent avec la même barbarie aveugle. Ngo Van cite le témoignage de l'ethnologue Jeanne Cuisinier qui, en 1945, entend un lieutenant de la Légion étrangère raconter en ces termes son dernier engagement : “ Nous avons eu des pertes, mais nous avons bien répondu, et nous avons fait du dégât. Sur six kilomètres de profondeur, il ne reste rien ; des canards jusqu'au buffles, en passant par les femmes et les enfants,

nous avons tout nettoyé ” (Ngo Van, 1995, p. 362). Un an après, le 23 novembre 1946, le bombardement de Haiphong fait probablement six mille morts, pour l'essentiel des civils.

Si la violence militaire ponctue la présence française en Indochine, la violence policière s'exerce quant à elle quotidiennement. Dans les prisons, alors que les condamnés de droit commun, escrocs, voleurs et assassins, français et indiens, sont convenablement traités, il n'en est pas de même pour les prisonniers politiques vietnamiens, entre autres à Hanoï : “ Ils sont environ 1500 dans des locaux destinés à abriter cinq cents détenus, entassés dans des salles empuanties par des tinettes, insuffisamment éclairées et aérées ; aucun droit à la cantine, point de visites, point de lecture ; ce n'est qu'en cas de maladies graves et souvent quand il est trop tard que les politiques indigènes ont droit à l'infirmerie ” (Viollis, p. 18). La palme de l'ignominie peut être attribuée au célèbre bagne de Poulo Condor. Le commandant Tesseyre, ex-directeur de Poulo Condor, en 1946, déclare devant la commission interministérielle d'enquête sur les responsabilités en Indochine : “ Il y avait cinq mille bagnards [sous Decoux, 1940-1945]. Le mois de mon arrivée, il y a eu cent soixante-douze décès, un peu plus que la moyenne d'une année d'autrefois.. Un médecin indochinois.. m'a déclaré qu'il lui était arrivé, au matin, cinq cadavres au bagne politique ” (cité par Ngo Van, 1995, p. 477).

Pratique courante et corroborée par d'innombrables témoignages, celle de la torture : tortures classiques, privation d'eau et de nourriture, coups de rotin sur les chevilles et la plante des pieds, tenailles appliquées aux tempes ; torture plus raffinées inventées par la Sûreté de Cholon : introduction de coton que l'on brûle ensuite dans des plaies faites avec des lames de rasoir, introduction dans le canal urinaire d'un fil de fer en tire-bouchon que l'on retire brusquement ; enfin, toute une gamme de tortures à l'électricité, pratiquées journallement en 1931, par le commissariat de Binh Dong, à Cholon (Viollis, p. 21). Les femmes sont également soumises à la torture, notamment les jeunes filles : “ De jeunes congaises de seize à dix-huit ans sont amenées de nuit à la délégation : viols, pendaison par les orteils, flagellation sur les cuisses et la plante des pieds, introduction de nids de fourmis rouges dans les parties intimes, leurs bras et leurs jambes attachées, jusqu'à ce qu'elles avouent faire partie d'un groupement communiste ” (Viollis, p. 22).

Les formes de la violence économique, omniprésentes sur les plantations, dans les mines et les usines sont bien répertoriées et répétitives : sous-rémunérations (dans les meilleurs des cas les salaires

ne dépassent jamais 2 francs à 2 francs 50 par jour) conditions de **travail** très pénibles et conditions d'hébergement dégradantes. Il faut y ajouter les mauvais traitements infligés par des cadres et plus précisément **des contremaîtres** européens ou vietnamiens, cristallisés dans la figure du *cai*. L'enquête du 27-28 mars 1928 de M. Delamare, inspecteur des affaires politiques, dans les plantations de Mimot, en témoigne. Un cadre européen, M. Verhels, s'acharne sur un homme et sur trois femmes, dont une veuve de trente ans enceinte de six mois, qui avaient abandonné leur tâche pour aller boire, car la réserve d'eau potable était épuisée : " M. Verhels leur fit signe de se coucher à terre ... Avec une canne en rotin grosse comme le pouce et dont la poignée était entourée de fil télégraphique, il frappa successivement sur les fesses et le haut des cuisses des trois femmes .. elles reçurent chacune dix coups." Des témoins précisent que " pour les battre M. Verhels s'était servi d'une canne à bout ferré et que, pour les frapper, il tenait la canne par le petit bout, de façon à ce qu'ils fussent cinglés par la poignée entourée de fil de fer " (cité dans Ngo Van, p. 415 et publié dans *La Résurrection*, n°1, décembre 1928, Paris).

Louis Roubaud signale un cas de sévices ayant entraîné la mort, dans les charbonnages du Tonkin. M. Schultz, contremaître européen, en essayant d'expliquer à l'ouvrier Kum la manière de manœuvrer un wagonnet, glisse et tombe de façon comique, ce qui déclenche le rire de Kum : " Cette « insulte » affola [Le contremaître] qui d'un coup de pied étendit le rieur sur la voie. Puis, devant les autres ouvriers muets et immobiles de terreur, il s'acharna. Quand il s'arrêta, il n'y avait plus à transporter à l'infirmerie qu'un corps inerte. Le médecin constata que le coolie Kum avait deux côtes cassées et la rate éclatée. Il signa le permis d'inhumer. Poursuivi pour coups et blessures ayant entraîné la mort, M. Schultz fut condamné à un mois de prison avec sursis " (Roubaud, p. 164).

Ce dernier cas nous introduit à la violence du système judiciaire mis en place par la France. Car ce cas n'est pas rare. Le procureur général par intérim Bouche écrivait en 1910 au gouverneur général Klobukowski : " Toutes les fois que les cours criminelles sont saisies de crime commis par des Européens sur des indigènes, elles acquittent " (cité dans Barnhart, p. 1069). Il existe ainsi un droit tacite, non écrit, qui autorise les expatriés à molester voire tuer les Vietnamiens et instaure à la fois un régime d'impunité et une inique inégalité de traitement dans la mesure où, inversement, le meurtre d'un Européen entraînait sans coup férir la peine capitale. Certes, la présence d'un Philastre, inspecteur des affaires indigènes, érudit et fin connaisseur du droit vietnamien, au tribunal indigène de My Tho explique que

les sentences puissent être clémentes et même toutes les peines de mort commuées au nom de circonstance atténuantes liées au contexte politique de la conquête (*id.*, p. 301 et *sq.*) Mais le régime de croisière de la justice, qu'elle relève de la loi vietnamienne, française ou d'un système hybride, est le plus souvent en contradiction avec les idéaux et les pratiques de la patrie des droits de l'homme. En témoignent le recours aux exécutions sommaires et aux châtiments corporels conçus à la fois comme moyen d'instruction et de sanction, tels le port de la cangue et les exécutions publiques au sabre : cinquante et une ont eu lieu en 1916 à Saigon, alors qu'elles n'étaient plus pratiquées en France depuis la fin du xix<sup>e</sup> siècle (*id.*, p. 874).

Il faut aussi faire cas des violences ordinaires que Léon Werth a bien situées : “ Il faut distinguer entre les actes de répression, suite de la conquête : condamnation à mort après les révoltes, les actes de férocité individuelles et les actes de brutalité qui sont entrés dans la coutume. On a pu voir dans les rues de Saigon des missionnaires qui, de la voiture, frappaient à coup de pied ou à coup de canne le coolie-pousse qui les transportait, afin qu'il courût plus vite. C'était le coup de fouet au cheval ou la pression sur l'accélérateur ” (Werth, p. 61). Dans cette veine, Luc Durtain relate l'anecdote suivante : invité à la table d'un Français, il voit soudain son hôte menacer son domestique, traité de « nha-qué », parce qu'il a oublié les verres à champagne : “ Deux poings, qui heureusement ne s'abaissent pas, se lèvent sur le misérable ... J'ai vu un chien humain que l'on va battre. La peur agrandit les yeux jusque dans les pommettes ... les tibias dans le large pantalon tremblent » (Durtain, p. 120). L'hôte se rassoit, parle délicatement de littérature, Valéry, Claudel, Montaigne dont il est un grand lecteur, avant d'entrer de nouveau en rage parce que cette « brute » n'a pas mis de cuillère à moutarde (Durtain, p. 120-121).

Ce type de comportement et de discours, cette manière de désigner les Vietnamiens, ne sont concevables que si les colonisateurs ont la ferme conviction d'avoir en face d'eux une race inférieure. Les valeurs universelles dont ils se prétendent porteurs, au nom d'une « mission civilisatrice », les amènent à considérer les « Annamites » (dont la majorité des Européens ignorent et méprisent la culture) parfois comme des animaux, plus souvent comme des brutes ou des sauvages, au mieux comme des enfants qu'il convient d'éduquer. Prétention que <sup>1</sup>

1. Le terme *nhà quế* en vietnamien, peut se traduire par « paysan », mais il est utilisé de manière péjorative par les colonisateurs français. Il en est de même de « congaïe », qui désigne les compagnes vietnamiennes des Européens, dont dérive une injure « encongayé », c'est-à-dire celui qui vit avec une indigène. En vietnamien, *cotí gai* signifie tout simplement fille ou fillette.

Georges Clémenceau stigmatise dans le débat qui l’oppose à Jules Ferry le 30 juillet 1885 à la Chambre de députés : “ Races supérieures ! Races supérieures, c’est bientôt dit ! ... Race inférieure les Chinois ? Avec cette civilisation dont les origines sont inconnues et qui paraît avoir été poussée tout d’abord à ses extrêmes limites ? Inférieur, Confucius ?... Vous nous dites : lorsque les Européens se sont trouvés en contact avec les nations que vous appelez barbares —et que je trouve très civilisées — n’y a-t-il pas eu un plus grand développement des vertus sociales ?...Est-ce qu’il y a eu moins de vertu sociale en Chine que dans tel pays d’Europe ? Est-ce qu’aux îles Sandwich, il y a la même moralité aujourd’hui qu’avant le moment où le capitaine Cook y a abordé ? Regardez l’histoire de la conquête de ces peuples que vous dites barbares, et vous verrez la violence et tous les crimes déchaînés, l’oppression, le sang coulant à flots, le faible opprimé, tyrannisé par le vainqueur ! Voilà l’histoire de votre civilisation ! Prenez-la où vous voudrez, et quand vous voudrez, soit en Amérique sous Cortez ou Pizarre, soit aux Indes ” (Manceron, p. 78).

Une analyse fine de cette « rhétorique du pouvoir » mise en œuvre par les colonisateurs français au Viêt Nam n’est pas possible dans le cadre de cet article. Il n’est toutefois pas sans intérêt de l’aborder brièvement à travers l’utilisation du *tây bôï*, ce pidgin français du Viêt Nam, qui “ certes pouvait servir à rapprocher deux communautés linguistiques qui n’avaient pas d’autres moyens de communication, mais en même temps marquait une distance entre le dominant et le dominé ” (Love, p. 24). Alors qu’Etienne Aymonnier, officier et administrateur colonial (1844-1929), envisage, du moins provisoirement, d’en faire une langue d’enseignement au motif que ce « sabir », ce « parler nègre » “ offre l’avantage capital de pouvoir être répandu partout à peu de frais et à bref délai, en le substituant au *quốc ngữ* [transcription du vietnamien en un alphabet latin] ” (Aymonnier, p. 65), ce pidgin est considéré par les Vietnamiens comme une marque de mépris. Philippe Franchini, eurasiens de mère vietnamienne et de père corse, déclare : “ Les Français s’exprimaient ainsi avec leurs boys ou boyesses, sous prétexte de se faire comprendre, mais les petits Blancs finissaient par employer ce même « petit nègre » avec les Vietnamiens cultivés dont ils n’avaient pas su deviner l’instruction ou le rang social, ce qui ne manquait pas de provoquer des incidents, d’attiser des haines plus ou moins latentes ” (Franchini, p. 20).

Pour être plus juste, si la masse des administrateurs, des militaires et des colons partageaient des convictions racistes vis-à-vis des Vietnamiens, la plupart des membres de l’élite de la fonction publique, les orientalistes, une partie des prêtres, des individus appartenant à

diverses catégories sociales s'accordaient sur l'idée d'avoir affaire à une grande civilisation qu'ils respectaient. On peut faire cependant l'hypothèse que le besoin de préserver et pérenniser l'entreprise coloniale les poussaient à accepter la violence, qu'ils pouvaient par ailleurs personnellement réprouver, comme une nécessité faite vertu.

Telles sont les multiples facettes de la violence coloniale au Viêt Nam ; il convient, pour finir, d'en analyser les mécanismes d'occultation.

### 3. DIEU, QUE LA GUERRE COLONIALE N'EST PAS JOLIE

*Ah Dieu ! Que la guerre est jolie  
Avec ses chants ses longs loisirs*

*Guillaume Apollinaire<sup>1</sup>*

Le déni de la violence de la colonisation au Viêt Nam conjugue tous les mécanismes habituels d'occultation de la violence : le silence ou la censure, l'euphémisation, l'imputation de la violence à l'adversaire.

La guerre des paysans et des lettrés, dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, est abondamment commentée par la presse populaire française, mais pour *Le petit journal* et *L'illustration*, nos vaillants soldats se battent héroïquement contre les pirates chinois et les mandarins cruels, coupeurs de têtes, au nom de la défense de la civilisation et de la religion chrétienne. Après le « désastre » de Langson (1885), les grands journaux parisiens envoient des correspondants sur le terrain. Un des plus célèbres est Paul Bonnetain, arrivé au Tonkin dès 1884 pour le compte du *Figaro*. Il transmet régulièrement des articles, réunis dans l'ouvrage *Au Tonkin* paru en 1885, qui développent la même rhétorique que les journalistes de la presse populaire. Paul Bonnetain préface d'ailleurs un roman à succès *Les aventures de Sidi-froussard*<sup>2</sup> dû à la plume de Georges Le Faure, publié en 1891 chez Firmin-Didot dans la collection « Romans patriotiques » et dédié à : *tous ceux qui ont fait le coup de feu là-bas*. Bonnetain (p. III) félicite Le Faure en ces termes : « Vous amusez vos innombrables lecteurs avec *Les aventures de Sidi-froussard* mais en leur apprenant quelque chose de ce Tonkin que la France ignore, et en leur racontant les merveilles qu'ont accomplies nos soldats. »

Si le discours anticolonialiste n'est pas totalement absent, toute allusion aux violences du corps expéditionnaire est jugée attentatoire à

1. Ce poème « L'adieu du cavalier », extrait de « *Lueurs de tirs* », inséré au recueil *Calligrammes*, fut sans doute composé en septembre-octobre 1915.

2. Sidi-froussard est un vieux soldat un peu ridicule, Pascal Brunet, qui a combattu en Algérie les « gredins d'Arbis », d'où la présence du terme « sidi » dans son surnom.

l'honneur de l'armée. Lors du débat du 28 juillet 1885, lorsqu'Eugène Delattre, député républicain radical de la Seine, affirme que l'armée française, en Chine et au Tonkin, ne fait pas de prisonniers, il se voit répondre par Jules Ferry : " Qu'est-ce que vous dites, Monsieur ? Vous avez prononcé une parole offensante pour l'armée française ... Je ne peux laisser dire ici que l'armée française ne fait pas de prisonniers " (Manceron, p. 63). Ainsi que le note Charles Fourniau à propos du sac de Hué, du pillage du Palais impérial et de l'incendie de la Bibliothèque impériale, le silence sur les crimes français renvoie à la rhétorique d'une noble entreprise d'extension des lumières de la civilisation occidentale sur un pays courbé sous le joug d'un despotisme proprement oriental, qui éteint dans l'œuf quasiment tout discours de contestation (Fourniau, p. 374). C'est en fait dans la seule presse d'extrême-gauche, comme *La Lanterne*, *L'assiette au beurre*, *Le cri du peuple* et, à partir de 1904, *L'Humanité*, que l'on dénonce les violences coloniales. Ainsi, en novembre 1883, dans *Le cri du peuple*, Jules Vallès fait entendre sa colère : " Le Ferry a enlevé l'affaire en disant qu'il fallait aller au Tonkin pour assurer le pain de nos enfants ...Le pain de nos enfants, tourlourou ! Mais tu n'auras jamais d'enfants, tu n'auras jamais de famille, tu pourras violer les femmes aux bords du fleuve Jaune, où sont les cormorans et les poissons écaillés de vert. Tu te feras payer du chien au ricin dans les bateaux à fleurs, voilà tout, et tu reviendras gangrené de vices et avec la peste dans le sang ! Car, si tu n'y laisses pas tes os, tu deviendras pour sûr un soudard ignoble ... Et ce sera pire encore, peut-être, si tu es capable de ne pas tourner au traîneur de sabre et au licheur d'absinthe, sans être capable pour cela de tourner au révolté. Tu auras pris le pli de la caserne, le respect du mot d'ordre, l'habitude d'obéir, sans un mot, ni un geste, à tout signal commandant la manœuvre ou l'assassinat. C'est là-dessus qu'ils comptent ! Ils veulent te dresser à tuer ; ils veulent avoir en toi une mitrailleuse vivante, dont à leurs moments, ils tourneront la manivelle ! » (Ferry, p. 316-317).

Mais ces dénonciations des violences coloniales ne font pas le poids face à la grande presse parisienne et à la presse populaire. Sauf accident, ces violences ne figurent jamais à la une des grands journaux. C'est pourquoi Julien Viaud, officier de marine, plus connu sous le nom de Pierre Loti et témoin de la prise, par l'escadre française, des forts gardant la rivière de Hué, le 20 août 1883, fait scandale quand il publie dans *Le Figaro* des 28 septembre, 13 et 17 octobre 1883, trois articles qui évoquent crûment les violences guerrières. Dans *Histoire militaire de l'Indochine* publiée en 1922 par les officiers de l'état-major sous la direction du général Puypéroux, les combats sont décrits en ces termes :

“ L’attaque débuta de bon matin, après de sévères bombardements par la flotte \_\_\_\_ Un détachement d’infanterie de marine marche à l’assaut du fort principal... A neuf heures le fort est pris et le pavillon tricolore est hissé à la place du grand étendard jaune de l’Annam ” (Cité par Mus, p. 159). Sous la plume de Loti, à la une du *Figaro* du 17 octobre 1883, le ton est tout autre : “ Plus personne à tuer. Alors les matelots, la tête perdue de soleil, de bruit, sortaient du fort et descendaient se jeter sur les blessés avec un tremblement nerveux. Ceux qui haletaient de peur, tapis dans les trous.. .qui râlaient en tendant les mains pour demander grâce... ils les achevaient, en les crevant à coups de baïonnette, en leur cassant la tête à coups de crosse. Ce récit est repris par la presse d’extrême-gauche et la presse anglaise. Le 2 décembre, Loti est convoqué par le ministre mais il pourra repartir en 1885. D’ailleurs Loti ne condamne pas le comportement des marins : pour lui la guerre c’est comme ça. Il évoque par ailleurs les bombardements massifs des villages sans un mot de pitié pour les morts civils. Le 9 décembre, il se plaint en ces termes dans une lettre à Alphonse Daudet : “ Vous savez bien mon histoire, vous avez lu les journaux plats et stupides. Vous avez vu Delpit être le seul à me défendre avec une grande apparence de cœur et d’élan. Je ne sais pas ce qu’on va faire de moi en France. Mon dieu, il est possible que l’on ne me punisse pas. Mais la chose qui demeure, qui est inique et révoltante, c’est qu’on m’accuse d’avoir dénoncé ces pauvres matelots, de les avoir déconsidérés en les dépeignant comme des sauvages. Vous avez trouvé cela, vous au moins, n’est-ce pas ? C’est grotesque et pitoyable. Voici des gens à Paris qui envoient tuer ici de braves enfants du pays breton valant cent fois, mille fois, plus qu’eux-mêmes qui (...) nous lancent dans cette expédition du Tonkin et qui ont, après, des haut-le-cœur, poussent des petits cris de femme nerveuse quand on vient leur dire comment les choses se passent ... S’ils savaient, ces gens, combien je les met au-dessus d’eux, nos marins, et combien je les aime ” (Quella-Villléger, p. 99-100).

Dans l’entre-deux-guerres, ni les articles de la presse d’extrême-gauche, ni les livres de dénonciation de Paul Monnet, de Louis Roubaud, d’Andrée Viollis n’ont suffisamment de retentissement pour entraîner un véritable mouvement d’opinion anti colonial : aucun n’aura l’impact des récits d’André Gide à propos du Congo. <sup>1</sup>

1. Nous avons mis en annexe le texte de l’article publié par Pierre Loti dans *Le Figaro* du 17 octobre 1883 qui, à notre connaissance, n’a jamais été reproduit dans sa version intégrale. Un ouvrage récent *Trois jours de guerre enAnnam. Reportage de Pierre Loti* (Paris : Les Éditions du Sonneur, 2006), restitue la version censurée et amputée des passages les plus violents, reprise en volume par Loti dans *Figures et choses qui passaient* (Calmann Lévy, 1898). En revanche, des fragments en ont été publiés, notamment par Kateb Yacine dans *L’homme aux sandales de caoutchouc* (p. 26-28).

Pendant la guerre d'Indochine, la situation n'est guère différente. L'opinion française est plutôt indifférente à la guerre du Viêt Nam. Ce que mesure dans les sondages la proportion des sans-opinion qui rassemblent 25 pour cent des personnes interrogées en 1945 et 30 pour cent en 1954, ce que ne contredit pas le fait qu'au fur et à mesure du déroulement des opérations, la proportion des partisans de la guerre diminue constamment : 37 pour cent en 1947, 27 pour cent en 1950, 21 pour cent en 1953, 8 pour cent en 1954 (Ruscio, 1991, p. 37-39). Comme le souligne Alain Ruscio cette attitude est en partie motivée par le fait que les combattants ne sont pas du contingent mais des soldats de métier, originaires pour une large part des colonies françaises du Maghreb et de l'Afrique subsaharienne. Le nombre de Français « de souche » du corps expéditionnaire n'atteindra jamais 700 000 hommes. Aussi les pertes touchent de faibles franges de la population. De ce fait, à l'inverse de ce qui se passera pour l'Algérie, les familles françaises sont peu concernées (Ruscio, 1991, p. 38).

Par contraste, la majorité de la classe politique française est plutôt l'exception de l'extrême-gauche, partis de droite et de gauche dont le parti communiste, sont pour le maintien du système colonial en Indochine, sous une formule certes plus libérale (Ruscio, 1996, p. 118). Après 1946, lorsqu'il s'avère que la négociation n'est plus possible, seule une partie de la gauche rejoint les opposants à la « sale guerre » : les communistes, une minorité de la SFIO, et la « troisième gauche » regroupée autour de trois revues, *Tes Temps modernes*, *Esprit* et *Témoignage Chrétien* (Ruscio, 1996, p. 124-125). C'est dans ces deux dernières revues que s'expriment les catholiques de gauche. (Rousseau, 2002 , p. 123-135. En dépit de l'indifférence ou de l'hostilité de l'opinion publique, la censure fonctionne toujours, il y a des choses qu'il ne faut pas dire, notamment évoquer la torture. Lorsque Jacques Chegalay, envoyé spécial au Viêt Nam par *E'Aube*, organe du MRP, veut faire état de la torture en Indochine et notamment de la torture à l'électricité, *E'Aube* refuse son témoignage qui aura un grand retentissement après sa publication dans *Témoignage Chrétien* du 29 juillet 1949 (Rousseau, p. 34-35).

L'occultation fonctionne aussi sur le mode de l'autocensure. C'est le cas de Jules Roy. Envoyé en Indochine en mars 1952 pour une mission de propagande, il est témoin de massacres et de tortures, ce qui l'amènera à démissionner de l'armée dès février 1953. Mais il lui faudra 38 ans pour dire clairement les choses. Dans *Bataille dans la rivière* en 1993, pas un mot de la torture. Il assimile, au contraire, les soldats du corps expéditionnaire aux croisés, au nom de la lutte contre

le communisme. En 1957, dans *Fleuve Rouge*, une pièce de théâtre montée en 1961, le refus de la torture passe par le discours de l'un des personnages, le commandant Valion. Dans un récit de 1959 au titre ironique *Les belles croisades*, nouvelle condamnation de la torture. Mais ce n'est que dans *Mémoires barbares*, en 1989, qu'il exprimera son dégoût : "Un jour, au cours d'une nouvelle opération... j'aperçus devant une pagode un troupeau de paysans accroupis sous la garde de soldats. Je demandai à l'officier qui m'accompagnait ce que c'était. « Rien. Des suspects. » Je demandai que l'on s'arrêtât. J'allai à la pagode, j'entrai. On amenait des files de nha que devi<sup>n</sup>^fable-s-où des spécialistes leur brisaient les couilles à la magnéto. Je me fis reconduire à l'hôtel Métropole et restai enfermé deux jours. Quand je sortis, j'avais décidé de quitter l'armée " (Roy, 1989, p. 396).

En 2008, dans une conjoncture de crise mémorielle, l'occultation de la violence coloniale au Viêt Nam n'a pas disparu. D'une part, elle est réactivée par l'entreprise de réhabilitation de la colonisation française, dont on a voulu introduire dans une loi de 2005 l'enseignement des côtés positifs. À travers la stigmatisation hypocrite de la repentance, on tend à interdire aux historiens, aux ex-colonisés et à leurs descendants de faire le point, le plus objectivement possible, sur ce qui s'est passé. D'autre part, la focalisation des débats politiques et historiographiques sur la guerre d'Algérie, postérieure à la guerre d'Indochine, ayant concerné un plus grand nombre de Français et plus présente à leur mémoire, a rejeté dans l'oubli la guerre d'Indochine. Au point qu'Alain Ruscio, dans une tribune parue le Jeudi 25 octobre 2007, sur le site [www.amnistia.net](http://www.amnistia.net) et intitulée *Indochine-Algérie: Du bon usage colonial du napalm*, doit rappeler quelques vérités premières. Il s'indigne à juste titre que les commentaires de certains journalistes et critiques, à l'occasion de la sortie du film *L'ennemi intime* de Florent Emilo Seri, ignorent que ce n'est pas en Algérie, mais au Viêt Nam, le 15 janvier 1951, que le napalm fut utilisé pour la première fois par l'armée française : " Et c'est l'un des héros de la saga militaire française du xx<sup>e</sup> siècle, le général (fait maréchal à titre posthume) de Lattre qui a été le père de cette utilisation. Père honteux ? Père caché ? Non pas. De Lattre est nommé commandant en chef du Corps expéditionnaire français en Indochine le 6 décembre 1950, au lendemain d'un premier désastre, dit de la RC 4 (route Cao Bang-Lang Son) au nord-Tonkin. Ses premières instructions, début janvier 1951, rapportées avec ferveur par Lucien Bodard, sont les suivantes : « que toute la chasse y soit, que cela mitraille, que cela bombarde. Du napalm, du napalm en masse ; je veux que tout autour ça grille les Viets. » " À chaque fois que le

corps expéditionnaire fut en difficulté — et il le fut de plus en plus — le napalm fut élevé au rang d'arme suprême, jusque et y compris à Diên Biên Phu. Ce qui “ n'arrêta pas évidemment le cours des choses

#### CONCLUSION

Pour efficaces qu'ils soient, les mécanismes d'occultation de la violence coloniale au Viêt Nam comme ailleurs peuvent être dévoilés, à travers l'exploration et, quand cela est possible, l'ouverture des archives policières et militaires, par le recueil systématique des témoignages, écrits et oraux, tant des colonisés que des colonisateurs, p<sup>r</sup> le dépouillement de la presse française et vietnamienne. A ce titre, s'il faut nourrir des craintes quant à la crise mémorielle qui met en avant la seule souffrance des victimes, on peut aussi y voir une manière de faire publicité dans l'espace public de faits qui n'étaient connus que des cercles académiques. A propos des procès sur les crimes totalitaires, Paul Ricœur soulignait l'importance de cette publicité afin que les peuples s'approprient ce qu'ils réprouvent absolument ; il relevait également que cela participait de la réaffirmation de la démocratie abîmée par les violences extrêmes de la guerre (Ricœur, p. 413 et *sq.*).

Ce que nous voudrions prôner en outre ici, c'est l'exploration, sur un vaste corpus, d'une source trop souvent négligée, la littérature : littérature coloniale, littérature vietnamienne francophone, littérature en langue vietnamienne. Pourquoi la littérature ? La littérature ne saurait être assimilée, comme l'ont fait trop longtemps les historiens et les sociologues, à l'irréel, à l'imaginaire trompeur, à l'idéologique. Une fois écartés les biais d'une lecture naïve qui assimilerait l'œuvre à un document, on ne saurait mettre de côté cette ressource irremplaçable que constitue la littérature pour la compréhension d'une société. La littérature met en scène la réalité sociale, mais en la mettant en scène elle la construit. En tant qu'œuvre, le procès littéraire est une activité sociale de problématisation de mondes virtuels et possibles qui ouvre, à travers les rapports auteur-lecteurs, des rapports de coopération, de don et de contre-don de sens, des effets d'interprétations multiples et plurivoques.

Nous savons que ce qui fait obstacle à la narration de la violence, notamment de la violence extrême, c'est l'expérience même du massacreur qui vit quelque chose d'indicible. Et s'il cherche à dire, alors fréquemment il attribue la violence à l'autre ou l'euphémise. Les écrivains sont parfois les seuls à rompre le pacte du silence, en décrivant les actes de violence : soit pour la justifier, comme l'écrivain allemand Paul Oskar Höcker, qui commente en ces termes l'exécution sommaire d'un jeune garçon belge pendant la première guerre mondiale : “ Voilà une

fripouille fusillée qui ne mérite aucune pitié, la salve retentit ” (cité dans El Kenz, p. 312) ; soit pour l'évoquer, sans s'en indigner véritablement, comme Pierre Loti ; soit, après un long cheminement, pour la refouler, comme Jules Roy ; soit pour la dénoncer, comme Léon Werth dans *Cochinchine* et dans *Clavel Soldat*, ou comme Roger Vercelet dans *Capitaine Conan*, ou bien encore Yvonne Schultz dans *La griffe des Jauniers*. Cette dernière décrit une des formes de violence les plus occultées, le viol. La scène se passe dans les cales d'un bateau où sont entassés des travailleurs vietnamiens réquisitionnés pour aller travailler dans les plantations de Nouvelle-Calédonie : “ Dans la pénombre brune, l'homme distingua une fillette. Complètement dépouillée de ses vêtements par les quatre bandits qui l'avaient saisie, elle gisait, nue... Seule dans la foule des émigrants, dès que le mal de mer l'avait terrassée, elle avait vu deux hommes l'empoigner, l'emporter. Deux autres la coincèrent dans un angle de la cale, et dans le roulis, ces quatre hommes, mettant un poing dans sa bouche pour étouffer ses cris, l'avaient violée, saccagée, tellement blessée, ouverte qu'à bout de souffrance et d'horreur elle se mourrait de lente hémorragie ” (Schultz, p. 8-9).

Les renseignements que fournit la littérature sur la colonisation française au Viêt Nam sont effectivement incontournables. En dépit de ses visées esthétiques et de biais idéologiques, elle nous apporte des données socio-ethnographiques sur les formes de violence, les pratiques et le système de valeurs des acteurs du conflit que l'on peut confronter à d'autres sources. D'autre part, du fait de son pouvoir d'évocation et de l'efficacité de ses effets de réel, elle est susceptible d'influencer les représentations de son lectorat : “ Il suffit à un texte narratif de facture « réaliste » de réussir son effet sociographique (réussite qui ne dépend que des concordances entre un système de marques textuelles et un système historiquement situé d'attentes littéraires) pour obtenir ipso facto le tout de l'effet sociologique, c'est-à-dire l'interprétation par le lecteur de tout ce que le roman dit du monde auquel il se réfère comme image « vraie », « typique », « représentative de la figure du monde réel » ” (Passeron, p. 211).

## BIBLIOGRAPHIE

### 1. Ouvrages généraux

- Benot, Yves, *Massacres coloniaux. 1944-1950 : la IVème République et la mise au pas des colonies françaises*, Paris : La Découverte, 1994.
- Blanchard Pascal, Bancel Nicolas, Vergés Françoise, *La République coloniale : Essai sur une utopie*, Paris : Albin Michel, 2003.
- Bourdieu Pierre, *Méditations pascaliennes*, Paris : Seuil, 1997.
- El Kenz David, (dir.), *Le massacre, objet d'histoire*, Paris : Gallimard, 2005.
- Hobsbawm Eric, *L'Age des extrêmes : Histoire du Court xx<sup>e</sup> Siècle, 1914-1991*, Paris : Complexe/Le Monde diplomatique, 1999 (1<sup>re</sup> édition, anglaise, 1994).
- Le Cour Grandmaison Olivier, *Coloniser. Exterminer. Sur la guerre et l'État colonial*, Paris : Fayard, 2005.
- Manceron Gilles, *1885 : Le tournant colonial de la République : Jules Ferry contre Georges Clémenceau, et autres affrontements parlementaires sur la conquête coloniale*, Paris : La Découverte/Poche, 2007.
- Merle Isabelle, « De la légalisation de la violence en contexte colonial. Le régime de l'indigénat en question », in : *Politix*, n°66, 2004, dossier : L'État colonial, p. 137-162.
- Mosse George L., *De la Grande Guerre au totalitarisme : La brutalisation des sociétés européennes*, Paris : Hachette littératures (coll. Histoires), 1999 (1<sup>re</sup> édition, anglaise, 1990).
- Mus Paul, *Le destin de l'Union française. de l'Indochine à l'Afrique*, Paris : Seuil, 1954.
- Nordmann Charlotte, *Bourdieu/Rancière : La politique entre sociologie et philosophie*, Paris : Amsterdam-Poche, 2006.
- Passeron Jean-Claude, *Le raisonnement sociologique. L'espace non-poppérien du raisonnement nature*/Paris : Nathan (coll. Essais & Recherches), 1991.
- Ramognino Nicole, Frandji Daniel, Soldini Fabienne, Vergés Pierrette, *De la violence en général et des violences en particulier. La violence à l'école : l'étude de trois collèges à Marseille*, Rapport de recherche, mars 1997.
- Ricœur Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris : Seuil (coll. L'Ordre philosophique), 2000.
- Ruscio Alain, *La question coloniale dans « l'Humanité » (1904-2004)*, Paris : La Dispute, 2005.
- Wallerstein Immanuel, *L'universalisme européen : De la colonisation au droit d'ingérence*, Paris : Demopolis, 2008.

### 2 . Articles et ouvrages sur le Viêt Nam

- Aubert (Général), *Histoire militaire de l'Indochine française*, Tome I, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1931.
- Aymonier Etienne, *La langue française et l'enseignement en Indo-Chine*, Paris : Armand Colin, 1890.

Barnhart James, *Violence and the Civilizing Mission : Native Justice in French colonial Vietnam 1858-1914*, Ph. D. of philosophy, University of Chicago, 1999.

Brocheux Pierre, Hémery Daniel, *Indochine, la colonisation ambiguë, 1858-1954*, Paris : La Découverte, 2001 (1<sup>re</sup> édition 1994).

Fourniau Charles, *Annam-Tonkin 1885-1896 : Lettrés et paysans vietnamiens face à la conquête coloniale*, Paris : L'Harmattan, 1989.

Le Bris E., « Complainte annamite sur la prise de Hué par les français », *Bulletin des Amis du vieux Hué*, janvier-mars 1942, p. 1-36.

Love Susan, *Le tày bôï : Un pidgin français du Viêt Nam*, Diplôme d'Études approfondies Langage et parole (Études créoles et francophones), Université de Provence — Aix-Marseille I, sous la direction de Robert Chaudenson, 2001.

Monet Paul, *Les Jauniers : histoire vraie*, Paris : Gallimard, 1930.

Morlat Patrice, *La répression coloniale au Viêt Nam*, Paris : L'Harmattan, 2000.

Ngo Van, *Viêt Nam 1920-1945, révolution et contre-révolution sous la domination coloniale*, Paris : L'insomniaque, 1995.

Ngo Van, *Au pays de la cloche fêlée : tribulation d'un cochinchinois à l'époque coloniale*, Montreuil : L'insomniaque, 2000.

Petitjean-Roget J., « Lettres du capitaine d'infanterie de marine J. Petitjean-Roget », *Bulletin des amis du vieux Hué*, juillet-septembre 1932, pp. 247-371.

Robequain Charles, *L'évolution économique de l'Indochine française*, Paris : Paul Hartmann, 1939.

Roubaud Louis, Viêt Nam, *La tragédie indochinoise*, Paris : Valois, 1931.

Rousseau Sabine, *La colombe et le napalm : Des chrétiens français contre les guerres d'Indochine et du Viêt Nam (1945- 1975)*, Paris : Éditions du CNRS, 2002.

Ruscio Alain, « L'opinion française et la guerre d'Indochine (1954-1954) », in : *Vingtième siècle*, janvier-mars 1991, p. 28-43.

Ruscio Alain, « Les intellectuels français et la guerre d'Indochine, une répétition générale ? » in : *Les guerres d'Indochine de 1945 à 1975*, C.-R. Ageron et P. Devilliers (dir.), *Cahiers de l'IHTP*, n° 34, juin 1996, p. 114-129.

Viollis Andrée, *Indochine S.O.S.* Préface d'André Malraux, Paris : Gallimard, 1935.

### 3. Littérature

Camilleri Andrea, *L'opéra de Vigàta*, Paris, Métailié : 1999.

Dorgelès Roland, *Sur la route mandarine*, Paris : Albin Michel, 1931.

Franchini Philippe, *Continental Saigon*, Paris : Métailié, 1976.

Huu Ngoc et Françoise Corrèze, *Anthologie de la littérature populaire du Viêt Nam*, Paris : L'Harmattan, 1982.

Kateb Yacine, *L'homme aux sandales de caoutchouc*, Paris : Seuil, 1970.

Oska-Hocker Paul, *An der Spitze meinem Kompanie* (À la tête de ma petite compagnie), Berlin, 1914.

Roy Jules, *bataille dans la rivière*, Paris : Gallimard, 1953.

Roy Jules, *Le fleuve rouge*, Paris : Gallimard, 1957.

Roy Jules, *Les belles croisades*, Paris : Gallimard, 1959.

Roy Jules, *Mémoires barbares*, Paris : Albin Michel, 1989.

Schultz Yvonne, *Dans la griffe des jauniers*, Paris : Plon, 1941. (Première édition, Plon et Nourrit, 1931)

Vercel Roger, *Capitaine Conan*, Paris : Livre de poche, 2005. (1<sup>re</sup> édition, Paris: Albin Michel, 1936).

Werth Léon, *Cochinchine*, Paris : Viviane Hamy, 1997 (1<sup>re</sup> édition 1926).

Werth Léon, *Clavel soldat*^Paris : Viviane Hamy, 1993 (1<sup>re</sup> édition, 1919).

Annexe : Article de Pierre Loti, dans *Le Figaro*, 17 octobre 1883

## Au Tonkin

*Tous les lettrés ont certainement reconnu l'auteur des admirables impressions que Le Figaro a publiées sur la guerre du Tonkin et la prise des forts de Hué ; aussi n'y a-t-il plus d'inconvénient à dire aujourd'hui que ces pages magistrales sont l'œuvre de Pierre Loti, l'auteur du Mariage de Loti, du Roman du Spahi et de ce récit qui, après avoir charmé les lecteurs de la Revue des Deux Mondes, va être le succès de l'hiver pour l'éditeur Calmann-Lévy, Mon frère Yves.*

## La prise de Hué

### II

#### Dans le campement des marins de *VAtalante*. Nuit du 20 août

Au milieu de la lumière matinale qui était fraîche et bleue, ces flammes étaient d'un rouge extraordinaire ; elles n'éclairaient pas, elles étaient sombres comme du sang. On les regardait se tordre, se mêler, se dépêcher de tout consumer ; les fumées, d'un noir intense, répandaient une puanteur âcre et musquée. Sur les toits de pagodes, au milieu des diableries, parmi toutes les griffes ouvertes, toutes les queues fourchues, tous les dards, cela semblait d'abord assez naturel de voir courir les langues rouges du feu. Mais tous les petits monstres de plâtre s'étaient mis à crépiter, à éclater, lançant de droite à gauche leurs écailles en porcelaine bleue, leurs yeux méchants en boules de cristal, et ils s'étaient effondrés avec les solives dans les trous béants de sanctuaires.

Les matelots devenaient difficiles à retenir ; ils voulaient descendre dans ce village, fouiller sous les arbres, en finir avec les gens de Tu-Duc. Un danger inutile, car évidemment les pauvres fuyards allaient être obligés de sortir, et alors la route d'en bas, qui passait au pied même du fort, deviendrait leur seule issue.

On avait réglé les hausses pour la distance, chargé les *magasins* des fusils : on avait tranquillement tout préparé pour les tuer au passage. Et, en les attendant, on regardait là-bas le mouvement combiné des autres troupes françaises, qui s'accélérait vers le Sud, les ennemis qui fuyaient, les pavillons d'Annam qui s'amenaient. La grande batterie du *Magasin-au-ri* était prise, les villages de derrière brûlaient avec des flammes rouges et des fumées noires — Et on se réjouissait de voir tous ces incendies, de voir comme tout allait vite et bien, comme tout ce pays flambait. On n'avait plus conscience de rien et tous les sentiments s'absorbaient dans cette étonnante joie de détruire.

En effet, ils avaient passé sous le feu des marins de *YA.talante*, ces fuyards attendus. On les avait vu paraître, se masser à moitié roussis, à la sortie de leur village : hésitant encore, se retroussant très haut pour mieux courir, se couvrant la tête en prévision des balles, avec des bouts de planches, des nattes, des boucliers d'osier — précautions enfantines, comme on en prendrait contre une ondée. Et puis ils avaient essayé de passer en courant à toutes jambes.

Alors la grande tuerie avait commencé. On avait fait des *feux de salves*, deux et c'était plaisir de voir ces gerbes de balles, si facilement dirigeables, s'abattre sur eux deux fois par minute au commandement, d'une manière méthodique et sûre. C'était un espèce d'arrosage, qui les couchaient tous par groupes, dans un éclaboussement de sable et de gravier.

On en voyait d'absolument fous, qui se relevaient, pris d'un vertige de courir, comme des bêtes blessées ; ils faisaient en zigzags, et tout de travers, cette course de la mort, se retroussant jusqu'aux reins d'une manière comique ; leurs chignons dénoués, leurs grands cheveux leur donnant un air de femme.

D'autres se jetaient à la nage dans la lagune, se couvrant la tête, toujours avec des abris d'osier et de paille, cherchant à gagner les jonques. On les tuait dans l'eau.

Il y avait de très bons plongeurs qui restaient longtemps au fond ; on réussissait quand même à les attraper, quand ils mettaient la tête dehors pour prendre une gorgée d'air, comme des phoques.

Et puis on s'amusait à compter les morts — cinquante à gauche, quatre-vingts à droite ; dans les villages on les voyaient par petit tas ; quelques-uns tous roussis n'avaient pas fini de remuer : un bras, une jambe se raidissait tout droit, dans une crispation ; ou bien on entendait un grand cri horrible.

Avec ceux qui étaient tombés dans les forts du Sud, cela pouvait bien faire huit cents ou mille. Les matelots discutaient là-dessus, établissaient même des paris sur la quantité.

Un fort annamite de la grande terre venait d'envoyer, au milieu d'eux, trois boulets parfaitement pointés, qui, par une rare chance, avaient traversé les groupes sans toucher personne. Ils n'y avaient même pas pris garde, tant ils étaient occupés à guetter les passants et les nageurs.

Il n'en restait plus guère pourtant. A peine neuf heures du matin, et déjà tout semblait fini ; la compagnie du *Bayard* et l'infanterie venaient d'enlever là-bas le fort circulaire du sud, armé de plus de cent canons ; son grand pavillon jaune, le dernier, était par terre, et de ce côté encore les fuyards affolés se jetaient en masse dans l'eau, en se cachant la tête, poursuivis par les feux de salve. En moins de trois heures, le mouvement français s'était opéré avec une précision et un bonheur surprenants ; la déroute du roi d'Annam était achevée.

Le bruit de l'artillerie, les coups secs des gros canons avaient cessé partout ; les bâtiments de l'escadre ne tiraient plus, ils se tenaient tranquilles sur l'eau très bleue.

Et puis une foule blanche s'était répandue en courant dans les mâtures ; tous les matelots restés à bord étaient montés dans les haubans, face à terre et criaient ensemble : « Hurrah ! » en agitant leurs chapeaux. C'était la fin.

Déjà la chaleur accablante, une réverbération mortelle sur ces sables ; les grandes fumées des villages incendiés montaient toujours très droites, puis s'épanouissait tout en haut de l'air en gigantesques parasols noirs.

Plus personne à tuer. Alors les matelots, la tête perdue de soleil, de bruit, sortaient du fort et descendaient se jeter sur les blessés avec une espèce de tremblement nerveux. Ceux qui haletaient de peur, tapis dans des trous ; qui *faisaient les morts*, cachés sous des nattes ; qui râlaient en tendant les mains pour demander grâce ; qui criaient « Han ! ...Han ... » d'une voix déchirante, ils les achevaient, en les crevant à coups de baïonnette, en leur cassant la tête à coups de crosse.

Des petits « boys » de Saïgon, efféminés et féroces — domestiques annamites venus à la suite de l'infanterie — s'étaient répandus parmi les matelots, les appelaient quand ils avaient déniché quelque malheureux caché dans un coin, les tiraient par le bras, disant : « Monsieur, encore un par ici, encore par là ! ... Vite viens, monsieur, lui faire pan, pan, pan ! »

On ne les reconnaissait plus les matelots ; ils étaient fous. — On voulait les retenir , — On leur disait : « Mais c'est sale et lâche mes pauvres amis, ce que vous faites là ! »

Eux répondaient :

- Des sauvages, cap'taine ! — Ils ont bien promené la tête du commandant Rivière au bout d'un bâton, dans leur ville !

- Ça des vrais hommes capitaine ? — Si c'était nous les battus, ils nous auraient coupés en morceaux — vous savez bien — ou sciés entre deux planches !

Rien à répondre à cela ; c'était vrai — et on les laissait à leur sombre travail.

Après tout, en Extrême-Orient, ce sont les lois de la guerre. Et puis, quand on arrive avec une petite poignée d'hommes pour imposer sa loi à tout un pays immense, l'entreprise est si aventureuse, qu'il faut beaucoup de morts, jeter beaucoup de terreur, sous peine de succomber soi-même.

A l'approche de midi, tous les gens de *YAtakante* avaient peu à peu rallié ce petit fort, qu'ils devaient occuper jusqu'au lendemain par ordre du commandant supérieur. Ils étaient très épuisés de fatigue, de surexcitation nerveuse et de soif. Les dunes roses miroitaient d'une manière insoutenable, sous ce soleil qui était au zénith ; la lumière tombait d'aplomb, éblouissante, et les hommes debout n'avaient sur le sable que des ombres toutes courtes qui s'arrêtaient entre leurs pieds.

Et cette grande terre d'Annam qu'on apercevait de l'autre côté de la lagune semblait un Eden avec ses hautes montagnes bleues, ses vallées fraîches et boisées. On songeait à cette ville immense de Huê qui était là derrière ses rideaux de verdure, à peine défendue maintenant, et pleine de mystérieux trésors. Sans doute on irait demain et ce serait la vraie fête.

L'heure du dîner était venue et l'on avait commencé à s'installer pour faire le plus commodément possible un maigre repas de campagne avec des vivres de bord. Par bonheur, il y avait là, à petite distance, la case portative d'un mandarin militaire en fuite depuis la veille ; une case très vaste, toute en bambous et en roseaux, en treillages fins élégants, d'une légèreté extrême. On l'avait approchée, avec ses bancs de rotin, ses fauteuils, et l'on s'y était assis bien à l'abri contre l'ardent soleil.

Mauvaise surprise : le vin se trouvait *court*, malgré les ordres formels de l'amiral et du commandant de l'*A-talante*. C'était à n'y rien comprendre ... Tant pis ! on avait mis un peu plus d'eau dans les bidons, et dîné très gaiement quand même.

Us avaient tous ramassé des lances, des hardes, des chapelets de *sapèques*, et portaient, enroulées autour des reins, de belles bandes d'étoffe de différentes couleurs chinoises. (Les matelots aiment toujours beaucoup les ceintures). Ils prenaient des airs de triomphateurs, sous

des parasols magnifiques ; ou bien jouaient négligemment de l'éventail et agitaient des chasse-mouches de plumes.

Avec ce peu d'ombre et de repos, le calme s'était fait dans ces têtes très jeunes, la réaction s'était accomplie ; ils étaient redevenus eux-mêmes, tout éccœurés d'avoir été si cruels.

L'un d'eux, entendant un blessé crier dehors, s'était levé pour aller lui faire boire, à son propre bidon, sa réserve de vin et d'eau.

L'incendie du village s'éteignait doucement ; on ne voyait plus que çà et là quelques flammèches rouges au milieu de décombres noirs. Trois ou quatre maisons n'avaient pas brûlé. Deux pagodes aussi restaient debout ; la plus rapprochée du fort, en achevant de se consumer, avait tout à coup répandu un parfum suave de baume et d'encens.

Les matelots avaient tous quitté leur toit de bambous ; un peu fatigués pourtant, et aveuglés de lumière ils erraient sous ce dangereux soleil de deux heures, cherchant encore les blessés ; mais pour les faire boire, leur porter du riz ; les arranger mieux sur le sable ; les coucher, la tête plus haute. Ils ramassaient des chapeaux chinois pour les coiffer, des nattes pour leur faire de petits abris contre la chaleur. Et eux, les hommes jaunes qui inventent pour leurs prisonniers des raffinements de supplices, les regardaient avec des yeux de surprise et de reconnaissance ; ils leur faisaient *merci* avec de pauvres mains tremblantes ; surtout ils osaient maintenant exhaler tout haut les râles qui soulagent : « Han !... Han ! » qu'ils retenaient depuis le matin, pour avoir l'air d'être morts. <sup>11</sup>

Il y avait des cadavres déjà bien affreux, ceux contre lesquels s'étaient acharnées les baïonnettes : les yeux sortis ; le corps tout criblé, tout lardé, tout à trous. Et de grosses mouches-à-bœufs les mangeaient.



## Deuxième partie

*Lym m*                      *tian*



## TRAJECTOIRES DE PORTE-PAROLE ET ENJEUX DE DÉFINITION DE L'IMMIGRÉ

Malika GOUIRIR \*

A partir d'une recherche antérieure<sup>1</sup> sur les trajectoires des enfants d'une cité patronale habitée exclusivement par des ouvriers marocains et leur famille et d'une enquête<sup>1 2</sup> en cours sur les transformations des " métiers du social ", j'aimerais distinguer certaines figures d'intermédiaires voire de porte-parole, plus ou moins autoproclamés, des populations immigrées et des enfants d'immigrés, dans la France des années 1980 à 2000, puis je proposerai quelques hypothèses sur leurs caractéristiques et les principes de leurs prises de position. L'accès aux études supérieures, les différences de socialisation politique et religieuse, l'état de l'offre de biens politiques et religieux, comme les conditions d'accès au marché du travail, contribuent à expliquer ce type d'investissement public. Il faut aussi faire intervenir l'histoire des lignées familiales et l'analyse de leurs stratégies de reproduction, par conséquent le type de dispositions qu'elles ont contribué à produire. Des définitions distinctes et concurrentes de l'immigré et de l'enfant d'immigré se cristallisent et sont mises en avant. Ainsi, pour les professionnels du social, l'immigré est avant tout un jeune égaré à remettre dans le droit chemin. Les professionnels de l'enseignement et de l'insertion se rejoignent pour le décrire comme une victime de discrimination à qui nul n'a donné sa chance. Détachés objectivement et matériellement des populations en question, les diplômés de l'enseignement supérieur se placent à un autre niveau, celui d'une condition universellement partagée par les immigrés, dominés politiquement et socialement. Dans ce cadre, les intermédiaires religieux en France, pour qui l'appartenance religieuse est indépassable, mettent l'accent sur des lacunes culturelles (plus que culturelles d'ailleurs) : il manquerait fondamentalement à l'immigré

\* Université Paris Descartes.

1. a) *Ouled el kbarij : les enfants de l'étranger. Socialisation et trajectoires familiales d'enfants d'ouvriers marocains immigrés en France.* Thèse de Doctorat ès Lettres et Sciences Humaines. Paris 10 Nanterre, 1997, sous la direction de Monsieur P. Durning.

b) *U avenir d'une illusion. Reproduction dégroupés familiaux et trajectoires de filles et fils d'un douar immigré*<sup>A</sup> Ville, Ecole Intégration, (ex. *Migrants formation*) n°113 juin 1998, p. 136-156.

2. Les petites mains du social : appartenance locale et accès à l'emploi. In : *Ethnicisation des rapports sociaux : enjeux et fonction des approches culturalistes.* Sous la direction de H. Saïdi. Paris : L'Harmattan, 2009, p. 91-100.

la connaissance de son histoire ; lui l'immigré resterait et parfois à son corps défendant, un musulman. Les autres lettrés oscillent entre une position « misérabiliste » et une position « populiste » selon les circonstances, l'immigré serait alors ce pauvre certes mais méritant (et discret). Ces définitions rivales de l'immigré concourent à des visions du monde social différentes, voire opposées.

Mes recherches antérieures m'ont permis de dégager quatre trajectoires « idéaltypiques » de familles d'immigrés pour rendre compte de la différenciation de ces lignées en France et au Maroc : les paysans, les *dépaysannés*, les commerçants, les sous-prolétaires. L'univers étudié antérieurement ne recouvre pas celui de tous les cas possibles : il faudrait ajouter le cas des religieux lettrés, celui des salariés des différentes administrations, les artisans de métier, les anciens militaires ou engagés dans l'armée française, étant entendu que leurs situations se rapprocheraient plus ou moins des figures « idéaltypiques » dessinées ici selon le type de ressources dont ils disposent.

Les paysans sont « possédés par la terre » : ces anciens *fellah* ont continué à acheter des terres au cours de leur immigration. A la fin de leur vie professionnelle, ils sont retournés au pays pour y reprendre une place qui n'existe plus au bout de plus de trente ans d'exil. Les *dépaysannés*<sup>^</sup> sont, eux, issus de lignées qui ont perdu leurs terres à la génération précédente et ils tentent de reconverter tant bien que mal le capital symbolique qu'ils détiennent (un nom) en capital scolaire. Ils se centrent sur la famille restreinte en France. Les commerçants ne sont pas résolus, bien qu'habitant en France, à vendre leur commerce du Maroc et ils l'ont maintenu coûte que coûte malgré les difficultés rencontrées avec la parenté qui en avait la charge. Ils ont oscillé entre le Maroc et la France pour assurer, *via* une scolarisation, un avenir à leurs enfants. Les prolétaires, c'est-à-dire ceux qui n'ont jamais possédé que leur force de travail, ont toujours vécu dans l'insécurité et l'incertitude. Ils sont soumis plus fortement encore aux bouleversements économiques entraînés par la colonisation, la décolonisation et l'émigration-immigration.

Le caractère « provisoire éternel » de l'immigration du Maghreb est remis en question par l'arrêt de l'immigration, par la naissance en France des enfants qui dissipe une grande partie des illusions entretenues par les immigrants et notamment qui réduit à l'état d'utopie ou de chimère les projets de retour au pays. Mais, installés en France avec leurs familles après une vie de travail, les immigrants et leurs enfants sont toujours sommés de dire à quel ordre national ils appartiennent par le pays

d'émigration ou celui d'immigration (avec une accusation sous-jacente de trahison). Injonction leur est faite de faire acte d'allégeance à l'ordre dominant (en l'occurrence français sur le territoire de France). Ceci est particulièrement sensible dans la lecture que nous pouvons faire des interprétations des statistiques sur « l'assimilation ». La majorité de ces discours sur les immigrés et leur descendance mettent entre parenthèses le plus élémentaire des postulats et des acquis de la sociologie. Des différences de ressources initiales et de trajectoires sont toujours associées à des positions sociales et des points de vue différents sur le monde. Il y a, dans cette « amnésie », une manière de raisonner sur des profils de comportement moyens (comme si un immigré moyen devait être comparé à un Français moyen en matière de nuptialité, de fécondité, etc.), en oubliant la structure de l'espace social (*et a fortiori* ses transformations historiques). Il y a une façon de raisonner qui prend le point de vue de l'Etat national comme seul point de vue "scientifique" possible, position qui ne permet en aucun cas de l'analyser. Cette démarche conduit ainsi à penser que les jeunes filles (surtout) et les jeunes gens immigrés ou enfants d'immigrés qui se marient avec des "Français de France" sont plus "assimilés" que les autres et à poser ce comportement comme modèle de tous les comportements possibles, sans voir que si l'on renverse la proposition ("Français" se mariant avec des "immigrés"), on est aussi conduit à définir des catégories de Français (enfants de Français) moins "assimilés" que les autres, c'est-à-dire en dernier ressort moins naturels<sup>1</sup> <sup>2</sup>. Les immigrés, au sens sociologique, sont ceux qui ont émigré plus ou moins récemment d'un pays dominé dans l'espace des relations internationales et notamment les anciennes colonies et anciens protectorats français et plus largement ceux qui, en vertu de leur ascendance réelle ou supposée, de leur nom, de leur religion, de leur style de vie, sont assignés à un tel "groupe", perçus et désignés comme étrangers (ou mieux allogènes). Cette désignation ils peuvent la revendiquer comme "identité", la gérer ou la récuser comme stigmata. Aussi on peut se demander quelle est la contribution de ces "immigrés" à la reproduction de cette catégorie de pensée, à la définition de ce qu'est le "groupe" dont ils sont issus (étranger, immigré).

1. Voir par exemple Michèle Tribalat, *De l'immigration à l'assimilation : Enquête sur les populations d'origine étrangère*, Paris : La Découverte-INED, 1996 et *Faire France : Une enquête sur les immigrés et leurs enfants*, Paris : La Découverte, 1995.

2. Se reporter à ce que dit Abdelmalek Sayad des catégories de perception de ce qu'est le "naturellement naturel" dans deux de ses articles ("Qu'est-ce qu'un immigré ?" p. 49-77 ; "L'ordre de l'immigration entre l'ordre des nations" p. 289-311) repris dans *F'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, Bruxelles : De Boeck, 1991.

Pour qui et dans quelle mesure “ être immigré ” devient-il une ressource, une forme de capital symbolique ? Et dans quelle mesure, à quelles conditions des membres (issus) d’un groupe (dominé) ont-ils (peuvent-ils avoir) la maîtrise des instruments symboliques permettant de le penser ? Quels sont ces instruments et que doivent-ils à la position occupée par ceux qui les utilisent voire les transforment (plus qu’ils ne les forgent de toutes pièces) et aux trajectoires qui y mènent ? Il serait d’ailleurs pertinent de faire une analogie avec la classe ouvrière.

Comment nommer ces agents ? Si l’on veut faire une sociologie de ces agents, on a intérêt à ne pas dissocier quatre ensembles flous d’agents, ou plutôt quatre pôles entre lesquels ils se distribuent :

- Ceux qui travaillent avec des populations “ immigrées ” ou en direction d’elles et qui, eux-mêmes identifiés comme tels, sont en situation d’intermédiaires, à l’interface professionnelle ou militante des populations immigrées et des pouvoirs publics ou politiques, notamment locaux. Ils peuvent contribuer à la reproduction de la catégorie dans la mesure où leur propre survie économique et symbolique en dépend (c’est le cas, me semble-t-il, de nombre de travailleurs sociaux, professionnels de l’insertion et de l’enseignement en situation précaire - *Le* non dotés des ressources d’un diplôme d’Etat).

- Ceux qui s’érigent ou sont constitués en porte-parole (politiques, religieux, culturels) du groupe et qui font des problèmes que rencontrent les membres du “ groupe ”, une “ cause ” à défendre, parlent “ au nom de ” (“ à la place ”), tentent de monopoliser la parole publique (de dire ce qu’est le groupe ou ce qu’il a vocation d’être).

- Ceux qui, sans faire montre de manière explicite de leur ascendance immigrée, entreprennent ou continuent une carrière dans la sphère publique (qu’elle soit politique ou économique) et qui intègrent les formations politiques ou/ou syndicales en puisant leur légitimité dans leur origine sociale supposée populaire.

- Ceux qui, en leur nom propre, revendiquent une quelconque appartenance à une “ culture ” constituée en quasi-nature dont ils font le principe de leur prise de position (notamment artistes, écrivains) : plus ou moins convertis à une forme d’essentialisme, ils font profession de leur caractère “ ethnique ”.

Dans cet article, nous étudierons les deux premières catégories et notamment les porte-parole - dont la caractéristique commune

(dans ces enquêtes) est d'être titulaires d'un diplôme au moins égal au baccalauréat - qui sont autant de (petits) producteurs symboliques proposant des " manières " concurrentes de voir le monde c'est-à-dire de dire ce qu'il est, ce qu'il devrait ou ce qu'il pourrait être. Suivant leur trajectoire, ils tirent parti de quatre types de ressources symboliques, celles de la religion, de la politique, des sciences sociales et de la littérature, qu'ils en fassent ou non profession.

#### LES PROMOTEURS DES « DIFFÉRENCES SOCIO-CULTURELLES »

Ce sont des professionnels locaux en contact avec les populations immigrées. Travaillant dans le secteur associatif, dans celui de la formation et de l'enseignement, ils ne détiennent que peu de capital culturel certifié (scolaire). Ils ont le baccalauréat, les moins diplômés ont effectué une première année de fac, les plus diplômés détiennent une maîtrise. Professionnels du social, ils prennent en charge les classes populaires. Ils sont attachés au local et tiennent un discours sur " les actions concrètes à mener sur le terrain " (sous jacent : ils " payent de leur personne ").

#### LES PROFESSIONNELS DU TRAVAIL SOCIAL

Par profession, ils justifient leurs pratiques par les difficultés économiques rencontrées par les populations des quartiers pauvres. Ils sont les premiers interlocuteurs des municipalités mais aussi des media. Ils sont portés à " noircir " la situation, non seulement parce qu'ils ont intérêt à justifier leur poste, mais aussi parce qu'ils maximisent les différences entre les populations visées et eux par les politiques sociales. Ils contribuent à constituer la catégorie " immigrée " comme une catégorie à part, digne d'être promue comme cause (politique, sociale) à défendre.

Ils restent attachés à un territoire donné, à la dimension locale de leur rôle de « médiateur ». Cependant, ils ne travaillent pas sur leur commune de résidence ou de naissance : cela leur donne une légitimité certaine auprès des populations tout en évitant les conflits liés à une interconnaissance trop grande. Leurs trajectoires scolaires peuvent apparaître comme chaotiques : possession de diplômes professionnels dévalués (ex. : CAP/BEP industriels). Les intitulés de leurs diplômes les plus élevés sont plus flous et ils occupent des postes sans détenir les titres professionnels correspondants qu'ils tentent rarement d'acquérir.

Selon eux, les immigrés sont des personnes qui ne savent pas, qu'il faut rééduquer, qui seraient complètement " perdues ", " marginalisées " sans l'action du travail social. Ils mettent en avant l'image du " jeune égaré à remettre dans le droit chemin ", justiciable d'une action éducative (voire rééducative pour les adolescents) ou celle de ses parents " pauvres immigrés analphabètes ne sachant pas éduquer leurs enfants", réticents à se plier aux normes " françaises " (*zie* des sociétés HLM) d'occupation de l'espace (du logement et de la cité). Les immigrés sont des personnes à éduquer et à socialiser pour qu'elles puissent gérer " leur vie quotidienne ". Ces travailleurs sociaux renchérissent sur les difficultés des populations immigrées et les constituent comme des populations " à part " " ayant des problèmes culturels " - sous-entendu quasi insurmontables -, bref des allogènes qu'il faut " civiliser ".

Les trajectoires familiales de ce type d'intermédiaires professionnalisés sont les plus diversifiées, ils appartiennent à des lignées de paysans, de *dépaysannés* et de prolétaires. De par les transformations des métiers du social, notamment la parcellisation et la hiérarchisation des tâches, les emplois en contact direct avec les populations pauvres se sont multipliés et ont permis de répondre à des demandes d'emploi qui ne trouvent pas de solution sur le marché du travail. Ces professionnels doivent " payer de leur personne " et exhiber vis-à-vis de leurs interlocuteurs et employeurs les attributs de leur appartenance " locale " ou " communautaire".

### **Professionnel du travail social :**

#### **B. S., fils de paysan (né en 1962)**

Ce cadet est l'enfant préféré de la mère. Malgré une affection pulmonaire contractée pendant son enfance, il entre en sixième en 1974 à 12 ans. Il prend la place du frère aîné, dans les faits, en gérant les affaires familiales. Cancre à l'école, il a tout de même des résultats qui lui permettent d'accéder à une seconde générale avant d'aller en première, puis terminale technologique. Il obtient son baccalauréat en 1981. Inscrit à l'université, il se sent «dépassé» au bout de deux ans. Il cherche du travail dans l'animation puisque ce domaine, à l'époque, offre des opportunités pour des jeunes gens «maghrébins» titulaires d'un bac. Bachelier, B. n'a pas du tout l'intention de devenir ouvrier ou employé et il est vrai que ses anciens problèmes de santé lui interdisent tout travail posté. Il fait partie d'une équipe de travail social à partir de 1987. Autonome financièrement et locataire d'un studio à Paris, il se met en ménage avec son amie. Même absent, B. continue à être le conseiller de ses frères et sœurs. Il gère les conflits, apaise les tensions, assumant en quelque sorte les rôles de son frère aîné et de son père

avec beaucoup de diplomatie. Il exporte ses qualités de diplomate et d'intermédiaire familial dans sa pratique professionnelle.

### **Les professionnels de l'enseignement et de l'insertion**

Ils ont une maîtrise universitaire et tentent, sans succès, les concours catégorie A de la fonction publique. Objectivement, ils ont peu de chances d'obtenir un poste à la mesure de leurs attentes, cela explique en partie leur amertume et leur ressentiment et les pousse à transposer et à généraliser leurs déceptions : les immigrés sont alors considérés comme les victimes du " système " et seule l'entraide peut permettre de s'en sortir. D'un autre côté, ils ne manquent jamais de montrer leur " bonne volonté culturelle " et de faire référence à la grandeur (passée) de la culture arabo-musulmane. Grâce à leurs diplômes et à leur poste, ils se sentent légitimés pour parler " au nom des Arabes " et prendre position sur tous les sujets ayant un quelconque rapport avec l'immigration. Ils travaillent dans le secteur public ou parapublic en cherchant à stabiliser leur position. Ils appartiennent notamment à des lignées de *dépaysannés*.

Ils se distinguent des précédents par leur définition de l'immigré qui, selon eux, serait la "victime toute désignée des discriminations et de la ségrégation socio-spatiale ". Ce malchanceux peut s'en sortir grâce à l'aide de ceux qui ont eu (apparemment) les mêmes conditions de vie et qui le " comprennent ". L'immigration est constituée comme une cause à défendre envers et contre tous.

### **Professionnel de la formation D. L. (fils de *dépaysanne*)**

Ce benjamin, né en 1966, entre en sixième en 1978. Il est orienté en BEP tertiaire en 1984. Il accède à une première d'adaptation avant d'avoir un bac technologique en 1986. Il s'inscrit en A.E.S (administration économique et sociale). Il obtient les diplômes en question et obtient en plus une maîtrise de sciences sociales en 1992. Il ne trouve que des emplois occasionnels dans l'animation. A partir de 1995, il devient formateur contractuel de jeunes sans formation. Pour lui aussi, seule la voie des concours semble accessible pour éviter un déclassement qu'il redoute et qu'il subit. Mais la concurrence est rude, et les échecs se succèdent. Son ancienneté dans le poste lui permet de se maintenir même face aux personnes mieux dotées scolairement et plus jeunes car il dispose du « respect » des publics accueillis.

### **La référence des lettrés à un universalisme**

Possédant un capital scolaire et culturel élevés, ils ont tous au minimum un 3<sup>me</sup> cycle universitaire, sont bénévoles et désintéressés matériellement, à la recherche de gratifications symboliques. Ils font référence à des valeurs universelles (qui sont différenciées selon leur

inscription ou non dans le champ religieux). Ce sont les intermédiaires religieux, les politiques et les intellectuels.

### **Les intermédiaires religieux**

Ils prônent la solidarité entre musulmans et l'égalité. On retrouve deux formes d'engagement en fonction du capital culturel détenu.

La première forme d'engagement peut être décrite sous la forme d'un humanisme musulman véhiculant des valeurs de solidarité avec les plus démunis (matériellement). Ces militants peuvent être désignés sous le terme d'« externes » car ils oeuvrent au sein des classes populaires sans tenir compte, dans un premier temps, des pratiques religieuses. Ils ont moins de capital culturel et prônent la solidarité matérielle avec les pauvres. Leurs actions sont parfois destinées aux seuls immigrés musulmans pauvres (collecter des fonds pour aider les veuves et les orphelins, payer les voyages de retour au pays d'émigration des SDF, recueillir de l'argent pour construire des mosquées). Leur champ d'action s'étend sur la France et les pays européens limitrophes. Ces prosélytes cherchent à convertir ou à " renforcer la foi ". Dans quelques rares cas, ces militants passent du statut informel d'intermédiaires à celui de porte-parole. Ils sont en concurrence avec les professionnels du travail social et travaillent de plus en plus auprès des jeunes détenus/délinquants auxquels ils offrent une offre d'écoute et de rédemption par l'exemple.

La deuxième forme d'engagement se situe non plus sur le plan social local mais généralise et « internationalise » les causes et les conséquences de l'émigration-immigration. Ces nouveaux bénévoles ont plus de capital culturel. Leur militantisme peut être qualifié d'« interne » au groupe des musulmans quelle que soit leur pratique effective de la religion. Prônant la prédominance de l'appartenance religieuse sur toutes les autres formes d'affiliation, ces militants plus lettrés ont pour principale activité militante (et individuelle) de rallier à leur cause les personnes musulmanes ayant un capital scolaire déjà important: il s'agit de convaincre les " élites " de leur " identité musulmane " et de la solidarité intellectuelle entre les musulmans. La conversion de nouveaux musulmans ne les intéresse pas du tout. A leurs yeux, la seule catégorisation pertinente est l'appartenance religieuse (par filiation patrilinéaire). Les femmes de cette catégorie de militants font référence à un universel musulman non sexué, Dieu ne reconnaîtrait que des croyants sans tenir compte de leur sexe. Ces intermédiaires religieux internes cherchent à élargir *Dar islam* c'est-à-dire les lieux où devraient s'appliquer, selon eux, les préceptes de l'islam. Ils sont en

concurrence directe avec les intellectuels dans l'élaboration des visions et divisions du monde social.

Pour les deux types de militants religieux, l'immigré est avant tout un membre d'un groupe religieux, qui doit se souvenir de son appartenance religieuse; aussi, ils sont particulièrement hostiles vis-à-vis des " immigrés sociologiques " athées, indifférents et non pratiquants. Ils offrent une définition positive de " membre d'une communauté religieuse soudée et surtout solidaire, définition qui donne un statut constant quel que que soit le lieu de résidence de l'immigré et permet de dépasser les contradictions liées à la situation d'immigré-émigré. Etre croyant est une définition à la fois en soi, mais aussi pour soi et de soi, position qui ne doit plus rien à la situation locale (et sociale) de travailleur, ni à la situation précaire de non-citoyen du pays d'immigration, ni à celle de citoyen illusoire, membre absent du pays d'émigration. La catégorie "être immigré " est remplacée par l'appartenance religieuse ; dans cette logique, la nationalité, la citoyenneté ne sont que des inventions humaines et non divines et par conséquent, elles ne sont pas pertinentes pour classer/catégoriser les personnes.

La trajectoire sociale des militants religieux est ascendante, ils ont fait des études supérieures valorisées (économie, mathématiques, physiques etc.). Les militants internes viennent de lignées commerçantes urbaines dans le pays d'émigration, lignées qui réussissent peu à peu à rétablir leur position dominante initiale. Eux par contre sont des cadres du privé. Les militants externes, plus souvent fils de *dépaysannés*, occupent des postes de techniciens et d'ingénieurs.

### **Militant religieux : K. N. (fils de commerçant)**

Seul enfant né en 1974 après le deuxième mariage de son père, K. a une enfance difficile après le divorce de ses parents : il est maltraité continuellement. Il est l'objet de la compassion des voisins qui l'aident.

Il obtient de très bons résultats scolaires à l'école primaire, au collège. Parallèlement, il fréquente une école coranique le mercredi et le week-end et là, il est particulièrement remarqué et apprécié par les personnes qui encadrent les enfants. Il peut «impressionner» son entourage grâce à ses connaissances littéraires en langue arabe et en matière de religion. Au lycée, ses «résultats» en seconde ne lui permettent pas d'accéder à la filière scientifique comme il le souhaite. Il refuse le redoublement et décroche un baccalauréat série économique et sociale avec mention en 1991. Il s'inscrit en sciences économiques dans une université nouvelle de la région parisienne. Il s'adapte difficilement, se sent isolé et rejeté en tant que musulman pratiquant. Son parcours scolaire se poursuit

sans heurt: le DEUG, la licence, puis la maîtrise et l'inscription en DEA en 1996. K. ne veut pas vraiment faire un troisième cycle universitaire long mais il est refusé en D.E.S.S. Son année de DEA se déroule dans un climat tendu avec certains de ses professeurs réputés pour leur racisme et leur mépris envers les étudiants « du Tiers Monde ». Il a peu de chance de continuer en thèse dans ces conditions (à moins de changer d'université). Résidant chez son père, il travaille comme ouvrier à chaque congé scolaire pour payer ses études et a pris de la distance avec la mosquée. Mais ni ses bons résultats scolaires, ni sa piété exemplaire n'ont réussi à le rapprocher de son père qui l'ignore systématiquement. Sa parfaite maîtrise de plusieurs langues (anglais, arabe classique et arabe moderne) et sa grande disponibilité lui permettent de trouver un emploi commercial international basé à l'étranger. Il accède à des postes plus importants au cours des années sans jamais remettre en cause sa piété toujours exemplaire.

#### LES POLITIQUES

“ Etre immigré sociologique ”, c'est-à-dire appartenir à un groupe qui tend à obtenir la nationalité française et donc à devenir potentiellement électeur, devient un atout pour des personnes diplômées du supérieur qui n'arrivent pas à trouver un emploi correspondant à leurs attentes. La politique est souvent une opportunité de promotion et de reclassement. Ces militants n'ont pas eu de socialisation politique (exception faite de ceux qui ont résidé dans les villes communistes organisant un encadrement de la jeunesse). Ils se sentent autorisés à changer de couleur politique suivant les situations locales et les opportunités. Ils risquent de toute façon d'être accusés “ d'arrivistes ”, de devenir un alibi ou “ l'Arabe de service ”. Ils font la preuve de leur bonne volonté politique en procédant à l'inscription de jeunes “ immigrés ” sur les listes électorales, promesse de nouveaux électeurs pour les partis de toutes tendances. Leur carrière politique est souvent strictement locale car d'une part, ils sont plus ou moins tenus d'afficher les attributs supposés des immigrés (nom, apparence), ce qui devient gênant pour envisager une carrière nationale et d'autre part, ils n'ont pas le capital scolaire voire politique initial suffisant. Dans de rares cas on assiste à un engagement dans les campagnes électorales européennes plutôt que législatives.

Sur le plan professionnel, ils occupent des emplois dans le secteur public ou parapublic mais sans forcément être titulaires. Ils détiennent des titres scolaires universitaires de sciences sociales ou de filières d'appellation récente et/ou floue. Ils sont issus de lignées de *dépaysannés*, c'est-à-dire de familles qui ont misé sur l'investissement scolaire de leurs enfants sans connaître toutes les « ficelles » pour rentabiliser efficacement les efforts fournis.

Dans leur définition de l'immigré, ils cherchent à atténuer les stigmates associés aux immigrés, à minimiser les " coûts " de l'immigration et à maximiser les profits que la société d'immigration tire de la présence des immigrés sur son territoire : l'immigré devient un " pauvre méritant et discret Ces militants oscillent entre " parler à la place des immigrés " ou fondre la catégorie " immigré " (et se fondre) dans un ensemble plus vaste (les jeunes, les ouvriers, les habitants de telle ville) ; cependant leur légitimité externe vient de la différence que les partis politiques font entre " les immigrés " et les autres, et ils ne peuvent de ce fait pas plaider pour la disparition de cette distinction.

### **Militant politique : S. Z. (fils de *dépaysanné*)**

Cet aîné (né en 1954) est arrivé en France à 4 ans. Il a du mal à apprendre le français, par contre Finstitutrice se souvient parfaitement de ses performances en mathématiques. Lorsqu'il passe à quinze ans son certificat d'études primaires à la fin des années 60, il est classé douzième du canton. Il ne peut pas s'inscrire en sixième à cause de son âge. Il fait alors un CAP de mécanique. Ayant rattrapé la filière technique, il ratra deux fois le bac. Il s'acharne à entrer à l'université, d'abord en tentant l'examen spécial puis en préparant une capacité de droit. Intéressé par le droit, il fait aussi de l'économie, il obtient après plusieurs années ses diplômes (DEUG, licence, maîtrise, puis DEA de sciences politiques mais aussi un diplôme professionnel supérieur en comptabilité). En fait, S. fait comme les jeunes de milieu ouvrier, il s'engage dans des filières peu sélectives et change de voie après des échecs. Pendant sa longue période d'étudiant, il invite régulièrement ses copains politiquement engagés (certains deviendront des élus) ravis de rencontrer des familles immigrées. Pendant l'été 1978, ses amis comédiens viennent bénévolement faire des animations dans son quartier. S. fréquente assidûment le centre culturel. Par l'intermédiaire de ses amis fraîchement élus, il devient animateur. Il quitte alors le domicile parental. Il se marie en 1986 avec une responsable administrative. A la même période, il devient enseignant remplaçant et le restera jusqu'en 1992 sans avoir pu passer les concours puisqu'il n'obtient la nationalité française que cette année. Dans le même temps, il a des responsabilités au sein d'une association de réinsertion et de formation de jeunes sortis sans diplôme du système scolaire. Il accepte d'être médiateur dans un conflit social local et le regrette rapidement. Politiquement, il s'éloigne de ses anciens amis. Il décide alors de faire partie d'une société de conseil. Son activité semble florissante et il abandonne son poste de maître auxiliaire. Il s'installe à la campagne. Après son divorce, il se met en ménage en 1992. Il a deux enfants. S. devient en 1993 chargé de mission auprès d'un élu. U grimpe rapidement les échelons car dès 1995, il entre dans un ministère comme chargé de mission. En concurrence avec des personnes mieux dotées scolairement, il accepte de faire partie du cabinet du maire d'une grande

ville. Toute sa famille est fière de lui, les habitants de son ancien quartier, un peu envieux, se moquent gentiment de celui qui «sait tout et qui est toujours partout». Mais chacun est convaincu qu'en cas de problème, S. sera là pour l'aider comme il l'a déjà fait dans le passé.

## LES INTELLECTUELS

Titulaires de diplômes de 3<sup>me</sup> cycle dans des disciplines littéraires, sociales, domaines moins valorisés que ceux dans lesquels exercent les religieux mais les études sont menées jusqu'à leur fin. Etre "immigré" ne se révèle être une ressource qu'après la fin des études. Ce sont des intellectuels de première génération et cette particularité est remarquée par leurs collègues qui les incitent à prendre position. Us tirent une légitimité supplémentaire de leurs titres scolaires pour justifier leurs prises de position politiques ou sociales. Ils sont fiers de leurs positions sociales mais la distance sociale qui s'est établie au cours de leur trajectoire peut avoir pour conséquence une culpabilité plus ou moins grande vis-à-vis des membres de leur classe sociale initiale<sup>1</sup>. Les origines familiales ouvrières sont promues comme d'abord des origines immigrées. La relative réussite scolaire les porte à avoir une vision méritocratique du système scolaire. Eux aussi sont issus de lignées de *dépaysannés* et ils ont davantage fait fructifier leurs investissements scolaires (notamment par une entrée sur le marché du travail à une période moins tendue que les précédents).

Titulaires de leur poste dans le secteur public, ils tentent d'entrer dans de nouveaux champs notamment de passer du champ scientifique au champ, artistique en général (littéraire).

Définir ce que sont les immigrés c'est d'abord, dans leur logique, chercher à les réhabiliter. Les immigrés seraient ces "victimes qui ne connaissent même pas leur histoire" (*le* l'histoire de leur famille et histoire des pays d'émigration-immigration). La réinterprétation des événements historiques permet de comprendre la situation des immigrés. Quelle que soit leur discipline de référence, les intellectuels tiennent un discours plutôt populiste sur "l'immigré, ce pauvre méritant et discret". Ils s'opposent souvent au discours misérabiliste tenus par les travailleurs sociaux et reprochent aux politiques d'être carriéristes.

### Intellectuelle N. R. (fille de *dépaysanné*)

Née en 1965, cette cadette suit une scolarité sans problème jusqu'en troisième. Adoptant un raisonnement pragmatique, elle opte pour une

1. Cf. V. de Gauléjac, *la névrose de classe : trajectoire sociale et conflits d'identité*. Paris : éditions Hommes et groupes, 1987.

seconde technologique, obtient un baccalauréat tertiaire en 1983 et veut travailler dans le social. Après une formation dans ce secteur, elle poursuit des études en sciences humaines, tout en devenant surveillante. Elle prend un poste d'enseignante en 1987 dans un lycée technologique tout en continuant ses études. Certifiée deux ans plus tard, elle entreprend et obtient alors un diplôme de troisième cycle en sciences sociales. Tout au long de son parcours d'étudiante, elle a milité dans diverses associations de défense de droits de l'homme, parfois à des niveaux relativement élevés.

### **EXISTER POLITIQUEMENT<sup>1</sup> ET EXISTER SOUS LES FEUX DE LA POLITIQUE**

Nous pouvons envisager des pistes de recherche pour comprendre comment les descendants d'immigrés entrent et se maintiennent en politique (ou plus exactement dans les partis politiques quels qu'ils soient). Leur apparition sur la scène politique à des niveaux importants de représentations et de responsabilités est, bien entendu, postérieure à leur entrée en politique. Certains ont fait une brève carrière puis ont été relégués rapidement dans les coulisses. Il est important de s'intéresser aux passages des individus d'un pôle à un autre (pôles précédemment décrits) notamment aux conditions dans lesquelles ces transitions ne sont pas vécues comme des reniements ou des trahisons mais comme un atout pour « la cause » en question. Les échanges les plus fréquents s'effectuent entre les partisans d'un universalisme (du pôle religieux au pôle intellectuel par exemple) mais aussi de plus en plus les promoteurs des différences « socio-culturelles » vers un universalisme (du travail social à la représentation politique). Mais ces échanges ne doivent pas faire oublier les rivalités et les concurrences dans les différentes visions (divisions) du monde social. L'espace de concurrence est de plus en plus visible grâce à l'institutionnalisation de certaines positions, devenues un tremplin, pour certains emplois, le plus souvent à base locale et parfois à base nationale voire internationale et pour certaines carrières politiques.

Les formes de la concurrence vont de la surenchère dans le type de capital possédé, à l'accentuation des différences de trajectoires et à la comptabilisation des populations représentées. La question du « déficit de représentation des minorités visibles » est passée de simples remarques journalistiques à une marque (voire même preuve) de

1. Ce titre fait référence à un article important d'A. Sayad : « Exister, c'est exister politiquement » in : *Presses et Immigrés en France*, Paris : CIEMI, n°136, nov.1985 (1<sup>re</sup> partie) et n°136, déc. 1985. Ce texte a été repris une première fois dans *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité* (1<sup>re</sup> édition, Bruxelles: édition De Boeck, 1991). Il est désormais disponible dans la nouvelle édition (établie par A. Spire) du livre d'A. Sayad *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, t.II, Paris : Raisons d'agir, sept. 2006.

modernisme politique. Elle a même supplanté les discours récurrents sur l'intégration. Tous les partis, et ce, depuis 1995, ont fait état de leur intérêt en la matière. Cette situation a trouvé une illustration lors de la formation des deux gouvernements de Monsieur Sarkozy, élu président de la République en 2007, puisque pour la première fois, un ministère régalien, celui de la Justice, a été confié à une femme dont les parents sont venus en France comme travailleurs immigrés. Nous pouvons aussi noter que ce capital symbolique que constitue le fait d'avoir des ascendances « immigrées » peut s'avérer pesant voire négatif de par le nombre important de prétendants à un rôle politique, à quelque niveau que cela soit.

La recherche d'une reconnaissance est toujours prégnante lors des alliances entre des personnes extérieures (étiquetées ou non comme « immigrées ») et des forces politiques constituées en partis. L'appui des médias reste important pour la dénonciation des pratiques/discours des concurrents à une place politique. La formule condescendante de « n'être que l'immigré de service de... » prend des allures de tentatives d'attentat politique et de mépris affiché envers une propriété qui n'était pas, jusqu'à lors, pertinente dans le jeu de représentativité politique et ce, parce qu'être « enfant d'immigré » signifie aussi dans la tête de tous « être d'origine populaire », signe exemplaire de l'élitisme républicain.

Ces néophytes de la politique sont souvent perçus comme étant des représentants des communautés immigrées et ceci, à leur corps défendant. Leurs propriétés sociales (acquises) et scolaires les rendent objectivement peu représentatifs des populations des classes populaires. En ascension sociale, ils/elles ne partagent plus les conditions de vie parfois précaires de leur famille.

#### **LES DESCENDANTES D'IMMIGRÉS :**

##### **NOUVEAUX *OUTSIDERS* DE LA POLITIQUE**

Être issu d'une famille « immigrée » peut être une sorte d'avantage dans les secteurs de travail social et/ou de l'enseignement. Mais cela s'avère pesant pour accéder à la représentation politique (députation, ministères) de par le nombre important de prétendants à un rôle politique à quelque niveau que cela soit. Ce capital symbolique, parfois négatif, peut être, en partie et en apparence seulement, compensé par le genre en ces temps de « parité », de « diversité » : être une descendante d'immigrés se transforme en une sorte d'atout, de joker. Sur le fond, les femmes, souvent associées à une position de dominées, sont l'enjeu des discours (polémiques persistantes sur le « foulard » dit « islamique », sur « les mariages forcés »). Pour parer aux

éventuelles accusations de « racisme » ou d'être teneurs de discours à connotation « anti-immigrés », voire d'être d'islamophobes, les partis politiques sont poussés à proposer à des descendants d'immigrés des places de candidats à des élections internes (c'est-à-dire dans la hiérarchie de l'appareil politique) mais aussi pour les scrutins des élections européennes, législatives, municipales. La loi dite sur la « parité » (du 6 juin 2000) est l'occasion de promouvoir, par une sorte de coup double, les femmes dont l'ascendance immigrée est attestée par le nom, le prénom et/ou le phénotype. Mais cette situation inédite (cela fait moins de 15 ans) ne compte pas que des avantages. En effet, ne pas être passé(e)s par les « écoles du pouvoir »<sup>1</sup> (ou par la « petite porte » de l'université) constitue plutôt une entrave à une progression dans la carrière politique ou à une consolidation de la position acquise. Le monde politique est étroitement lié à celui des médias. En tant que femmes, les nouvelles venues se trouvent sous le feu des projecteurs de la presse écrite et audiovisuelle. Et dans cet univers, tout est prétexte à la recherche d'un *scoop* (quelle que soit sa fiabilité). Le passé leur est rappelé systématiquement et publiquement par les « alliés » qui peuvent ainsi témoigner de leur propre modernité, de leur « ouverture » et ceci, même si leur base électorale rechigne à se faire représenter par ces nouveaux *outsiders*. Les « adversaires » recherchent les moindres faux pas comme preuves de leur « trahison » ou de « l'éloignement d'avec leurs racines ». Ces pratiques sont valables pour toutes les personnes engagées en politique mais à des degrés moindres. La moindre action ou activité des membres de la famille est mise en lumière et le moindre écart de conduite est révélé pour devenir une arme dans ce jeu de dupes. Ne pouvant pas faire abstraction de leurs attaches familiales, ces nouveaux politiques sont à la merci de la solidarité de leur fratrie mais aussi à la solde du parti qui les a sélectionnés.

La vie « privée » des politiques fait également l'objet d'une surinterprétation symbolique. Ce que les politiques font de leur vie privée a plus de sens que ce qu'ils entendent lui donner. Doublement concernées, les femmes ne sont pas seulement liées et caractérisées par la famille qui les a élevées, celle qu'elles ont fondée (ou projettent de fonder) révèle encore plus délicatement (crucialement pourrait-on dire) leur choix de vie. La nationalité, la religion (supposée) de leur conjoint ou compagnon, la publicité faite (ou refusée) de leur union (ou mise en couple) sont autant de sujets qui monopolisent l'attention.<sup>1</sup>

1. Par « écoles du pouvoir », je fais référence aux grandes écoles et à toutes les formations supérieures qui ont des « droits symboliques d'entrée » très élevés. Basées officiellement par le recrutement des « meilleurs scolairement » par une rhétorique de « l'élitisme républicain », elles n'acceptent objectivement que très peu de membres des classes populaires.

Les propriétés sociales (scolaires, professionnelles, ascendance), la (ou les) nationalité (s) de leur conjoint ou compagnon sont autant d'indicateurs de leur allégeance supposée à un ordre national, sans parler du prénom donné à leurs enfants. Le nom de leur époux ou compagnon est, selon les cas, mis en avant comme preuve éclatante de leur « assimilation » (accolé à leur nom de naissance pour ne pas voir disparaître les profits symboliques de leur affiliation familiale) ou laissé dans l'ombre pour éviter les commentaires. Mais se taire sur ces sujets entraîne inmanquablement le doute, la suspicion et déclenche les tentatives de déstabilisation par les concurrents directs. Les hommes descendants d'immigrés ne peuvent pas se prévaloir d'un nouveau nom de famille lors d'un mariage, ils conservent inmanquablement les propriétés de celui qu'ils ont acquis par filiation patrilinéaire. Étonnamment, les activités/pensées proprement politiques sont quasi absentes dans les commentaires journalistiques. Et les livres publiés par ces politiques d'un genre particulier s'échinent à vanter la trajectoire sociale ascendante hors du commun, les qualités forcément précoces, et tout cela sur le mode à l'américaine « grandir dans un univers hostile et parvenir à sortir du lot ». Souvent, un ténor politique est reconnu comme pratiquement un nouveau père (spirituel) dont l'autorité et le prestige interdisent toutes les contestations des membres du sérail. Le monde du pouvoir politique partage avec le monde médiatique des règles de bienséance jamais énoncées et qui sont pourtant autant d'épées de Damoclès pour les nouveaux arrivants.

Ces postulant(e)s à la postérité sont pris(es) dans le jeu politique, passe-temps qui demande une socialisation continue dans les voies d'excellence scolaire, un réseau de pairs soigneusement triés et partageant les mêmes pratiques, bref ils sont « transplanté(e)s » dans un monde où « l'entre soi » prime<sup>1</sup>. Une familiarisation avec les mœurs en question incite à avoir le sens de la politique, jeu concurrentiel certes mais qui peut offrir à chacun l'occasion de jouer sa partie et de se faire une place patiemment (d'attendre son tour et éventuellement les erreurs des autres), mais où il est nécessaire de « savoir rester à sa place » à certains moments. Ceux et celles qui ne savent pas s'appuyer sur les réseaux de pairs doivent compenser et rattraper leur retard. Le plus souvent, ils (elles) s'en remettent à un ou à des parrains charismatiques. Toutefois, ces derniers ne peuvent pas expliciter ce qui va de soi pour eux et encore moins détailler ou contrarier les stratégies engagées par les uns ou les autres pour capter l'attention des médias et exister publiquement et donc <sup>1</sup>

1. Une étude sociologique sur les choix matrimoniaux (donc l'homogamie voire l'endogamie) dans ce milieu serait fort utile nous semble-t-il.

politiquement. De plus, il y a des limites à la bienveillance de ces « anges gardiens », qui participent aussi à la mêlée et de ce fait restent vigilants à ne pas « sombrer » ou à ne pas entacher leur propre capital symbolique (cristallisé dans leur nom) ou leur position de leader.

### **ETRE ENFANT D'IMMIGRÉ, PROPRIÉTÉ DISQUALIFIANTE POUR EXISTER EN POLITIQUE ?**

Sont donc décryptés tous les choix<sup>1</sup> de ces nouveaux arrivants, perçus forcément comme des arrivistes car la propriété ici discriminante « ascendance immigrée » est illégitime aux yeux de tous (même aux yeux des dits descendants d'immigrés puisqu'ils tentent de mettre l'accent sur d'autres « qualités »). Contraire à l'« égalité républicaine » formelle, l'arrivée (et/ou la réussite) de ces prétendants reste rarissime dans l'univers en question. Dans le cas qui nous occupe, elle est souvent accompagnée par une absence ou une insuffisance de titres scolaires/universitaires qui sont pourtant le laisser-passer quasi officiel. Elle est, de plus, associée à des carrières professionnelles atypiques voire improbables (ou même impensables et impossibles pour ceux qui ne peuvent pas mettre en avant des « origines »). L'apparition sur la scène politique de ces descendants d'immigrés est assimilée à une conduite déloyale par ceux qui aspirent depuis si longtemps à ces fonctions électives ou de représentation et par ceux qui perdent le peu de chances d'y accéder alors qu'ils ont joué dans les règles. La concurrence est aussi sévère avec les représentants ou porte-parole d'autres groupes cherchant à faire valoir leurs revendications.

Les droits d'entrée dans le monde politique restent tout de même fort élevés, et les rares descendants d'immigrés, entrés souvent comme par effraction, sont systématiquement sommés de dire à quel ordre national ils se vouent. Et quels que que soit leur choix ou leurs actes, ils sont soupçonnés de ne représenter qu'une minorité, laquelle refuse d'être amalgamée à ces « chouchous des médias » car sa propre situation ne s'améliore pas. Et cette population récalcitrante mine du coup publiquement le fondement même de la légitimité politique des « enfants de l'immigration », légitimité supposée définitivement acquise par leurs mentors. Et cette situation inédite dévoile, de manière souvent brutale, les écarts et les quiproquos entre les citoyens quels qu'ils soient et leurs représentants politiques.

1. L'attention des uns et des autres est fixée sur les moindres détails de la personne (coiffure, maquillage et attributs vestimentaires) et ceci est valable pour tous les personnes venant des classes populaires (c'est les commentaires condescendants voire moqueurs des journalistes sur les chaussettes de feu Monsieur Bérégovoy, Premier ministre d'origine « populaire » du premier gouvernement socialiste de M. Mitterrand en 1981).



**« JE N'AI AUCUN ENDROIT OÙ ALLER »**  
**LES COUPS SYMBOLIQUES DE L'ACCESSION À LA PROPRIÉTÉ**

*Nasser TAFFERANT\**

***Sa longue absence n'a d'ores et déjà plus d'autre signification que celle d'une parenthèse gigantesque, impuissante à changer le sens général d'une phrase.***

Mouloud Feraoun, *Ta Terre et le Sang*, (Seuil, 1953).

Lorsque j'interroge Ahmed<sup>1</sup> sur le quartier populaire de son enfance (il s'agit de la cité du Val Fourré à Mantes-la-Jolie que sa famille et lui ont quittée il y a dix ans), la nostalgie et l'amertume se disputent la part des vieux souvenirs :

« Petits, avec rien on faisait beaucoup de choses. On jouait au football vingt-quatre heures sur vingt-quatre. Le quartier, c'était notre base de loisirs. A la maison, c'était autre chose. Nos parents, ils étaient durs avec nous parce qu'il fallait bien se tenir, éviter que de sales histoires viennent frapper à notre porte. D'un autre côté, on dépendait d'eux et ça nous arrangeait tant qu'on était gamins. Mais avec l'âge, tu cherches à vivre selon tes propres moyens. C'est surtout le fait qu'en les voyant vieillir, tu te dis qu'il est temps de les laisser tranquilles une bonne fois pour toute. J'ai donc voulu m'installer pour les ménager. »

Dans son effort à vouloir « ménager » ses parents, Ahmed est en outre persuadé que, dans un avenir proche, ils s'installeront définitivement dans leur pays d'origine\*<sup>1 2</sup> :

« Nous [*Le les enfants d'immigrés nés en France*], notre bled c'est ici, c'est la France. On cherche à se construire un avenir ici parce que tous nos repères sont là. Mais nos parents, leurs repères à eux, c'est le bled [*Le les pays du Maghreb*]. Us n'ont qu'une envie, c'est d'y finir leurs jours, de s'occuper de leur terrain et de la maison des anciens [*Le des ancêtres de la*

\* Sociologue.

1. Ahmed a 30 ans. Depuis un an il occupe seul un logement H.L.M. situé non loin de la maison familiale. Après l'obtention du bac professionnel, il a cumulé les petits boulots dans le secteur de la maintenance avant d'y mettre un terme, jugeant l'expérience intérimaire sans lien avec sa qualification de base et sans avenir. Aujourd'hui il suit une formation professionnelle dans le secteur des énergies renouvelables. Il rend régulièrement visite à ses parents qu'il ne se lasse pas d'interroger sur l'expérience de l'immigration. Leurs récits l'amènent, dit-il, « à prendre sur soi » et à faire face dignement aux épreuves difficiles qu'il traverse lui-même.

2. Les parents d'Ahmed sont originaires du Maroc.

*famille* ne dis pas que de la France ils garderont de mauvais souvenirs. Ils reviendront voir leurs enfants et petits-enfants. Mais que veux-tu ? Ce sont des bledars [*Le des gens du bled*, leur esprit est là-bas.]»

Les propos tenus par Ahmed sur le retour présumé des immigrés de la première génération au pays d'origine reviennent comme un leitmotiv dans les discours de la jeunesse populaire qui se représente la « France des parents » comme un pays d'installation, certes durable, mais qui exclut la perspective d'une installation définitive à la venue de la retraite et de l'autonomie des enfants. Dans les cités H.L.M., il y a cette croyance qui apparente l'installation définitive en France ainsi que le souhait d'y être inhumé (plus que d'y mourir, car il y a consensus sur la qualité de l'offre des soins et de l'accompagnement médical vers la mort) à la faute symbolique du déracinement<sup>1</sup>. Face à cela, il est des familles pour qui, après une longue vie passée en H.L.M. (plusieurs décennies qui ont vu naître et grandir une deuxième et troisième génération), le projet d'ancrage définitif en France s'inscrit dans les trames de la réalité. L'accession à la propriété est l'expression matérielle et symbolique de cette volonté d'ancrage. Investir les économies d'une vie dans l'achat d'une maison individuelle afin de ne pas perdre de vue les proches, profiter d'une retraite paisible et épanouie en s'adonnant à des pratiques de bien-être jusque-là insaisissables faute de temps ou d'audace<sup>2</sup>, vieillir en sécurité grâce aux bienfaits de la routine médicale (relation avec son médecin, accessibilité aux soins — Samaoli, 1993), ce sont là des justifications qui résistent tant bien que mal à l'injonction morale (de ladite croyance populaire) de vivre l'immigration jusqu'à son terme, c'est-à-dire jusqu'au retour au pays d'émigration.

On se penchera dans cet article sur l'occasion peu commune<sup>3</sup> qu'ont saisie des habitants d'une cité H.L.M. en devenant propriétaires grâce aux programmes d'accession sociale à la propriété, plus connus sous

1. Dans le film documentaire d'Elisabeth Leuvrey, *Ea traversée*, un homme d'origine algérienne, résidant en France, justifie sa réticence à être inhumé en Algérie par la crainte de côtoyer, au milieu des racines, ses ancêtres défunts qui, selon lui, ne lui pardonneront jamais d'avoir choisi la France comme terre d'adoption. Là se trouvera son châtimeur éternel.

2. Les enquêtes sur les signes d'installation durable des immigrés de la première génération gagneraient à interroger l'usage du temps disponible à de nouvelles pratiques quotidiennes lorsque, sur le terrain, on constate l'intérêt que manifestent des hommes et des femmes pour les activités culturelles et associatives telles que des cours de Français, des pratiques sportives, des sorties au musée...

3. L'accession à la propriété s'étant développée depuis 1990, l'augmentation concerne toutefois autant les ménages immigrés que les autres (+ 1,4 points). En Ile-de-France, les immigrés sont moins souvent propriétaires de leur logement que ceux de province. Le statut d'occupation des immigrés originaires des pays du Maghreb et d'Afrique subsaharienne est surreprésenté dans le secteur social (respectivement 45,4% et 42,8% d'entre eux se logent en H.L.M. - Source : INSEE, recensement de la population de 1999).

le nom de « pavillons à 100 000 euros ». Précisément, on s'interrogera sur les luttes de légitimation portant sur leur projet immobilier et, parallèlement, sur les effets de leur nouveau statut d'occupant dans les relations quotidiennes. Car, chose extraordinaire, s'ils ont fuit les barres et les tours, ils n'ont pas pour autant quitté la cité H.L.M., leur résidence privée se situant dans le voisinage. Dans une première partie, je retracerai la genèse de ce programme de rénovation urbaine dont ils ont bénéficié, en expliquant dans une deuxième partie pourquoi, chez une fraction de la population, il a reçu un accueil plutôt hostile. J'interrogerai dans une troisième et dernière partie le cas de Monsieur N. (immigré marocain à la retraite) qui est devenu propriétaire dans le plus grand des secrets, indifférent, en apparence seulement, aux polémiques du voisinage le prenant pour cible.

## RECADRAGE

Un dimanche de printemps 2001 dans la cité du Val Fourré à Mantes-la-Jolie, deux tours de vingt étages s'effondrent. Les voilà réduites en poussière dans le fracas des explosifs et des applaudissements de la foule euphorique. Ces deux tours étaient appelées «Tours Sully»<sup>1</sup>. Depuis la fin des années soixante jusqu'au début des années 1980, des travailleurs immigrés et leurs familles originaires des pays du Maghreb, d'Europe du Sud et de l'Est composaient avec les ouvriers et des ménages français de la classe moyenne un voisinage harmonieux que les anciens habitants évoquent toujours avec nostalgie<sup>1 2</sup>. Mais les deux dernières décennies ont fait de ces habitats « le refuge des « perdants » du processus de mutation économique » (Ballain, 2005). Ce jour-là, l'émotion des vieux souvenirs a fait la place au soulagement de « s'être tiré de là, parce que la vie n'était plus possible » (propos rapportés par un locataire)<sup>3</sup>. La petite délinquance et le squat sévissaient à tous les étages, la saleté se propageait dans les cages d'escalier et les ascenseurs, le gardiennage de nuit n'était plus assuré, le loyer et les charges ne diminuaient pas pour autant. Dans cet état de déréliction, les locataires s'étaient résignés à quitter ce quartier rendu triste par le temps, la crise,

1. L'adresse postale de ces deux tours étant les n° 5 et 7, boulevard Sully.

2. Quelle que fut la pauvreté, l'insalubrité et/ou la précarité de leur habitat d'origine ici et là-bas (hôtel meublé, bidonville, foyer d'accueil, bicoque de ville ou de campagne), pour ces nouveaux occupants, le logement H.L.M. était considéré comme un logement luxueux. Un confort vécu aussi bien matériellement (de l'espace privé aux parties communes) que socialement (l'ouverture à de nouveaux rapports de voisinage valorisés, c'est-à-dire à statut d'occupant égal).

3. Aux indicateurs objectifs et subjectifs que retient Gérard Mauger pour analyser la « reproduction des milieux populaires en crise », on peut ajouter le désenchantement né de la nostalgie d'une cité aux relations de voisinages harmonieuses dans laquelle les anciens résidents aiment se retrouver pour oublier un instant les rapports anormaux qui caractérisent aujourd'hui leur environnement social. Cf. Gérard Mauger, « La reproduction des milieux populaires « en crise » », in : *Ville, Ecole, Intégration*, n° 113, juin 1998.

l'incurie des organismes H.L.M. et l'indifférence des médias<sup>1</sup>. Fidèles au rendez-vous, les journalistes couvrent l'évènement. Ils se frayent un passage au milieu de la foule pour glaner les commentaires des habitants et des élus, lesquels résistent entre deux propos à la pression des curieux qui, dans leur dos, se disputent un bout de plan de caméra dans l'espoir de passer furtivement au journal télévisé du soir.

Ce n'est pas la première fois que des tours tombent au Val Fourré. Depuis 1995, date à laquelle le projet urbain Mantes en Yvelines a été ouvert, treize immeubles comprenant chacune des centaines de logements sociaux ont été touchés<sup>2</sup>. Toutefois, la résurrection annoncée par l'équipe municipale du quartier « Sully » deux ans après les démolitions ne connaît pas de précédent dans la cité H.L.M. Il est question en effet de réaliser un type d'habitat et un cadre de vie nouveaux : une copropriété composée de vingt-quatre pavillons et de vingt appartements modernes et « bon marché » et destinée aux familles ayant des revenus modestes<sup>3</sup>. Dans un premier temps, ce projet rend sceptiques les habitants des quartiers. Plus inquiets à l'inverse, des représentants associatifs et de l'opposition politique crient au scandale, accusant les velléités en matière de politique de logement social, cette copropriété étant, selon la formule consacrée dans les débats citoyens, « l'arbre qui cache la forêt ». Les réunions de quartier se déroulent plusieurs mois dans un climat tendu jusqu'au jour où la presse locale publie une photo montrant le visage des futurs acquéreurs découvrant avec satisfaction la maquette du site<sup>4</sup>. Nul ne doute dès cet instant que le chantier verra le jour et que les heureux bénéficiaires seront bien des habitants de la cité. L'article révèle en outre le montage financier du projet immobilier<sup>5</sup> qui suscite un

1. Force est de constater la façon dont les médias abordent la crise des logements sociaux c'est-à-dire le plus souvent à l'occasion de faits divers tragiques (incendies meurtriers, délinquance économique organisée ou, actuellement, émeutes des quartiers) et qui, de ce fait, contribuent à la banalisation de la négligence des problèmes de confort quotidien (qui occupent le second plan) de la part des organismes H.L.M. (les cafards dans les appartements, les vide-ordures bouchés, l'absence de gardiennage, l'augmentation des charges injustifiée...). Ce qui redouble l'effet pervers de l'irresponsabilité et de l'incivisme supposés des locataires livrés à eux-mêmes dans la gestion de « leurs » problèmes.

2. La dernière démolition est celle des deux « tours Ramon » et date de juillet 2006.

3. Cf. L'article de presse paru dans le journal local *Le Courrier de Mantes* le 12 novembre 2003, « Projet d'accession à la propriété sur le site des tours démolies ». En outre, une école infirmière ainsi qu'un centre administratif et d'accueil de l'Assurance Maladie verront le jour.

4. Cf. « L'îlot Sully dévoile ses charmes. Programme immobilier au Val Fourré », *Le Courrier de Mantes*, 24 mars 2004.

5. « Afin de baisser le prix de vente des logements, la ville a décidé de louer le terrain au promoteur. Elle a signé un bail à construction avec SADDEC SAS (une filiale de la Caisse des dépôts et consignations) pour une durée de 50 ans [...]. Le constructeur, qui n'a pas à acheter le terrain, pourra ainsi proposer des logements à 1400 euros/m<sup>2</sup> [...]. L'EPAMSA (Etablissement public d'aménagement Seine Aval) assure aux acquéreurs une garantie d'achat pendant une durée de dix ans. En cas de maladie, décès, chômage ou divorce, les propriétaires pourront quitter leur logement sans endettement », *ibid.*

engouement inattendu. Le succès médiatique des « pavillons à 100 000 euros », mesure phare de la loi d'orientation et de programmation pour la ville et la rénovation urbaine engagé par le ministre Jean-Louis Borloo<sup>1</sup>, intéresse alors plus d'un locataire. Les dossiers de candidature sont triés sur le volet dans les bureaux du service logement de la ville<sup>2</sup>. Tout cela s'organise dans la confidentialité<sup>3</sup>. Les principaux intéressés gardent secrète leur démarche car ils craignent d'être mal vus par le voisinage qui continue de vouer aux gémonies ce projet de « résidentialisation ». A la fin de l'année 2005, la construction de la résidence Val Sully est achevée. Au journal télévisé, l'on assiste à la remise des clefs<sup>4</sup>.

#### L'OFFENSE DU PROJET DE « RÉSIDENTIALISATION »

Dans un article publié en 1980<sup>5</sup>, Abdelmalek Sayad dénonçait la vision ethnocentrique de l'Etat réduisant la question du logement et du relogement des travailleurs immigrés et de leurs familles à un « problème ». Ce réductionnisme n'a cessé de s'amplifier au cours des vingt dernières années, dans le contexte de la crise quantitative et qualitative du logement social<sup>6</sup>, les phénomènes de ségrégation résidentielle dans les cités H.L.M. s'étant accentués (Barou, 1999). L'espace concentrationnaire étant depuis un fait indiscutable, la « fausse alternative » à laquelle Sayad faisait référence est désormais la suivante : d'un côté, la préservation d'un patrimoine urbain auquel il faudrait donner un second souffle grâce aux entreprises de réhabilitation de l'habitat ancien et vétuste et, de l'autre côté, la nécessité de rayer définitivement de la carte un cadre de vie dégradé qui, suppose-t-on, « dégrade » par la même occasion des façons

1. Alors ministre délégué à la Ville et à la Rénovation urbaine dans le deuxième gouvernement de Jean-Pierre Raffarin. La loi d'orientation et de programmation pour la ville et la rénovation urbaine a été votée le 1<sup>er</sup> août 2003.

2. Deux semaines seulement après l'ouverture du chantier, trois cents candidatures à l'accession sociale à la propriété ont été enregistrées pour seulement quarante-quatre logements.

3. L'accueil des candidats ne se déroule pas dans une agence immobilière qui a pignon sur rue, comme on le voit habituellement. Dans la salle d'attente du service de logement social, les intéressés se fondent dans la masse des locataires venus régler des procédures administratives ordinaires.

4. Voir le film documentaire *L'Aubaine*, réalisé par Stéphane Le Gall-Viliker et coécrit avec Nasser Tafferant, qui retrace la chronologie de ce projet de construction à travers le récit de futurs acquéreurs.

5. « Un logement provisoire pour des travailleurs provisoires », in : *Recherches Sociales*, n° 73, janvier - mars 1980, p. 3-31.

6. Il importe de souligner ici, comme l'indique Patrick Simon, que les phénomènes d'inconfort et d'insalubrité du logement des immigrés et de leurs familles (qu'on définit ici par « crise qualitative ») remontent à bien avant « la crise sociale des années 80 [...] ». La ségrégation étant constitutive du fait urbain, l'organisation des villes reposant sur une division sociale, ethnique et fonctionnelle de l'espace ». Cf. Patrick Simon, « Les politiques de l'habitat et les immigrés », in : *Cahiers de l'URMIS*, n°5, 1999.

de vivre. La « résidentialisation », qui est l'une des composantes principales du plan national de rénovation urbaine, est présentée dans les textes et les discours comme une des recettes miracles pour conjurer le péril des cités H.L.M., faisant figure de compromis entre les intentions antinomiques citées plus haut<sup>1</sup>. Contre l'arrachement à la vie dans la cité, elle évite le déplacement des familles vers une ville que le bailleur social finit par imposer à l'approche de la démolition inéluctable de leur immeuble (Le Lann, Pivion, 2000). Contre les quartiers délaissés, elle propose un cadre de vie plus confortable, calme et soigné. Il convient toutefois de douter de l'efficacité de ce type de « résidentialisation » dans la mesure où elle continue de répondre à ce qu' Abdelmalek Sayad appelait un « faux problème » : celui du logement des familles immigrées. « Problèmes de logement » sont entendus comme problèmes que posent ces logements à ses résidents « défavorisés », « immigrés », « défavorisés » parce qu'« immigrés » et *vice versa* « Problèmes de logement » sont entendus également comme « problèmes » que poseraient ces résidents à ces logements, c'est-à-dire au voisinage, au bailleur social, à ceux qui les habitent et qui les font habiter. Le concept de « résidentialisation » renvoie au problème présumé de l'adaptation des familles immigrées qui, dès l'origine de leur installation dans les logements sociaux, alimentait le débat public. A la différence près que jadis, le problème de l'adaptation était euphémisé du fait de leur installation récente, le discours dominant se faisant scrupule de laisser du temps à ces familles d'assimiler les codes de conduite du « bon voisinage français ». Cet ultimatum de bonne volonté d'intégration *via* le logement social (le foyer résidentiel symbolisant le modèle réduit du « foyer national » qu'est le pays d'accueil) n'étant plus à l'ordre du jour, l'objectif implicite de la « résidentialisation » reste malgré tout l'éducation civique de la masse des locataires en déchargeant partiellement le bailleur social de certaines tâches d'encadrement de la vie locative. Ceci n'est pas sans effet sur l'esprit de solidarité du voisinage qui apparentait le bailleur (et à travers lui, toute l'institution de l'organisme H.L.M.) à un adversaire commun pour régler les problèmes d'inconfort, d'insalubrité et d'insécurité agissant aussi bien dans l'espace privé qu'au sein des parties communes. Livrés à eux-mêmes désormais, les locataires se font « entrepreneurs de morale » (Becker, 1985), au risque malgré eux de provoquer et de multiplier les conflits de voisinage dont ils n'ont pas la maîtrise. Nombreux sont les récits faits par des habitants sur le

*Jk.* La « résidentialisation » se caractérise par l'aménagement de grillages au pied de l'immeuble, et de portes sécurisées qui élargissent l'espace « privatif » des locataires H.L.M. ; cela signifie que leur entretien et les pratiques qui s'y déroulent sont à leur charge et sous leur responsabilité.

climat délétère de leur quartier suite à ces tentatives d'autogestion. N'y voyant aucune issue, quitter le quartier de résidence devient le choix du pis-aller. Par conséquent, la « résidentialisation » des barres et des tours n'est pas la solution idoine puisque l'anomie dont elle est en partie responsable justifie *in fine* les entreprises de démolition. Cette représentation négative du quartier agonisant, suite à l'aménagement de grillages aux pieds des immeubles, transparait surtout dans les discours des jeunes qui sont les premiers touchés par la politique de « résidentialisation », qui voit en eux une des causes principales de nuisance à la charge des locataires (l'analogie avec l'irresponsabilité supposée des parents « démissionnaires » quant à la scolarité de leurs enfants est, de ce point de vue, patente).

Les copropriétés composées de maisons individuelles et d'appartements sont une variante de la « résidentialisation » qui, pour le moment, demeure au stade expérimental en raison de problèmes techniques et de la difficulté de mobiliser tous les acteurs pour faire consensus autour d'un projet (promoteur immobilier, banques, communauté d'agglomérations, habitants...). Malgré cela, les prévisions politiques se veulent optimistes car, pour que ces résidences privées se multiplient, il est nécessaire de maintenir le processus de démolition massive ou, pour reprendre un terme officiel à la mode, de « déghettoisation ». Ces résidences permettront ainsi de raser le paysage lunaire des cités H.L.M. Mais le changement programmé de la ville considère-t-il les conséquences qu'il aura sur le destin résidentiel de nombreuses familles qui se sentent reléguées au second plan ? Celles-ci se figurent en effet dans une impasse car, si l'aménagement du territoire n'est pas contesté, la pénurie de logement, qui est une préoccupation majeure, ne sera pas pour autant résolue. Les habitants se sentent de ce fait offensés par l'effet de « coup de balai ». La déconvenue redouble ensuite en raison du *mimeras clausus* à l'accession à la propriété. Bien que les nouveaux propriétaires aient de modestes revenus, il reste que, dans les représentations, ils font partie des privilégiés de la cité d'habitat social qui ont un emploi et un salaire stables, deux profits de rareté en ces temps de crise des quartiers populaires. La rude compétition pour l'accession à la propriété conduit enfin ceux qui en ont été écartés, et qui pensaient remplir les critères objectifs d'élection, à soupçonner les connivences politiques des candidats retenus. On voit donc bien l'enjeu politique que cela représente, l'inquiétude générale étant alimentée par les partis de l'opposition qui prônent une politique de réhabilitation à grande échelle, d'une part moins coûteuse et, d'autre part, permettant de reloger le plus grand nombre. La question de réhabiliter les

immeubles anciens afin d'améliorer le logement des immigrés et de leurs familles n'est pas récente dans le débat citoyen. Il occupait déjà le discours militant des années soixante lorsque la France était une terre de « bidonvilles » et d'immeubles vétustes<sup>1</sup>.

En devenant propriétaires, les autorités municipales sont convaincues que les ménages défendront leur territoire dans l'intérêt général de la copropriété. On craint ainsi que ces transformations urbaines accélèrent le processus d'individualisation amorcé par les entreprises de « résidentialisation » d'immeubles évoquées plus haut (passer du camp des « nous des H.L.M. » à celui des « autres des pavillons »). Un sentiment de trahison a donc plané sur ce projet de « résidentialisation », sentiment qui, cependant, n'a pas été partagé par l'ensemble des nouveaux propriétaires. Les anciens ménages y ont été sensibles du fait de leur ancrage durable dans la communauté H.L.M. et de l'intériorisation de ses valeurs d'identification, ceci expliquant pourquoi leurs voix se faisaient plutôt silencieuses dans les conversations ordinaires. A l'inverse, les jeunes propriétaires (issus de la deuxième génération) ne trouvaient pas de quoi se justifier. Rationalisant totalement leur projet d'installation, l'accession sociale à la propriété était l'opportunité à saisir pour une vie plus confortable et l'acquisition d'un capital (il s'agissait pour ces jeunes ménages de l'achat d'un appartement). Les états d'âmes n'avaient donc pas leur place dans leur affaire immobilière. Us affichaient au contraire la fierté d'être devenus des propriétaires précoces, et cela devait se comprendre au regard des valeurs consuméristes partagées avec leurs pairs de génération et de condition (Mauger, 1994 ; Tafferant, 2007) : « Je suis un capitaliste pur et dur », affirmait un jeune propriétaire indifférent au sort des immeubles et des locataires du voisinage.

Parmi les anciens ménages, les familles immigrées donnaient l'impression de culpabiliser plus que les copropriétaires français. Leur sentiment de trahison étant double, à l'égard de la communauté H.L.M. d'une part, vis-à-vis de la communauté immigrée d'autre part.

### **« Je n'ai aucun endroit où aller... » ou la fin d'une illusion**

« Je n'ai aucun endroit où aller. »<sup>1</sup> <sup>2</sup> C'est dans ces termes que Monsieur N., immigré marocain à la retraite, justifie son choix d'accéder à la propriété dans la résidence Val Sully. Comme nombre de ses

1. Marie-Claude Blanc-Chaléard rappelle à juste titre le rôle joué par le mouvement des PACT (Propagande et Action contre les Taudis). Cf. M.- C. Blanc-Chaléard, « Les immigrés et le logement en France depuis le XIX<sup>e</sup> siècle : une histoire paradoxale » in : *Immigrances. Uimmigration en France au XX<sup>e</sup> siècle*, sous la dir. Benjamin Stora et Emile Temime, Hachette Littératures, 2007, p. 67-96.

2. Les propos suivants entre guillemets sont ceux de Monsieur N.

compatriotes, il s'est attaché au Val Fourré. Rien d'étonnant lorsque ce sont les trois quarts de sa vie qui s'y sont déroulés. Dans son village natal, il possède bien une maison en bon état, mais elle n'accueille plus la famille depuis quelques années<sup>1</sup>. La clef de cette maison du pays est fixée au mur de son salon telle une relique du passé. Elle ouvre la porte des souvenirs plus ou moins agréables. Lorsque je l'interroge sur ses projets de vacances outre-Méditerranée, il me répond qu'« à cause » de son nouvel appartement (un trois pièces), les projets de vacances deviennent plus difficiles à réaliser. L'été au Val Fourré est, dit-il, « la saison des cambrioleurs », qui profitent de l'absence des familles pour visiter les appartements. En dépit des barrières de sécurité que les cambrioleurs les plus téméraires devraient franchir pour accéder à son logement, Monsieur N. pense qu'il n'est pas plus à l'abri que ses anciens voisins des H.L.M. Ses deux filles ne résident plus chez lui, mais gardent quand même un pied-à-terre (une chambre). « Il faut donc pouvoir les accueillir » dit Monsieur N. Quant à son épouse, il ajoute : « A cause de son travail, elle ne peut pas se permettre de partir du jour au lendemain au Maroc pour des vacances prolongées. » Ainsi, ce sont toujours des causes extérieures qui l'empêchent de se rendre dans son village natal.

Mais au fil des discussions, Monsieur N. finit par évoquer des raisons plus personnelles de son absence au Maroc. Pour lui, retrouver sa maison du pays, c'est avant tout remettre les pieds dans son village natal, là où plus rien ne le retient vraiment. Les attaches familiales ont été rompues suite au décès des uns et à l'émigration des autres vers la Belgique et l'Allemagne. Son épouse garde bien quelques liens de famille, mais c'est seule qu'elle rend visite à ses proches. Le couple a fini par s'y habituer. Et puis, Monsieur N. n'a pas très bon souvenir du *bled*. Il se lasse « de devoir toujours se comporter en immigré avec les autres », c'est-à-dire « de devoir rendre des comptes » (« l'émigré banquier » dont parlait Abdelmalek Sayad), des comptes injustifiés d'autant plus que ces « autres » ne partagent avec lui aucun lien de parenté. Même de passage au Maroc, Monsieur N. marque ses distances avec son village natal en voyageant dans le pays « comme un touriste » dit-il, ou en se cloîtrant dans la maison pour se consacrer à de superficiels travaux de bricolage.

« Face à toi, je n'ai rien à cacher. Tu es jeune, tu peux donc comprendre. Le bled, c'est fini pour moi. Quand on achète ici, c'est qu'on veut tout vendre là-bas » dit Monsieur N.

1. Monsieur N. est marié et a deux filles majeures. Son épouse travaille en tant que femme de ménage. L'une de ses deux filles poursuit des études supérieures (qui l'ont conduite à se loger au campus universitaire) tandis que l'autre travaille et réside à Paris.

La nouvelle propriété de Monsieur N. en France est donc une aubaine. Elle justifie selon lui, plus que tous les autres prétextes, la distance avec le pays d'origine. Reste que l'épreuve à laquelle il se confronte aujourd'hui est de faire admettre à son entourage l'absence dans le pays d'émigration et, solidairement, l'ancrage définitif dans la cité H.L.M. Les choses se compliquent ici en raison de sa double position d'*outsider* : celle de faire partie de ces propriétaires d'un nouveau genre (dans le contexte politique évoqué plus haut), et celle d'appartenir à ces immigrés qui tournent *visiblement* le dos au pays d'émigration. C'est là le défi symbolique que Monsieur N. et d'autres propriétaires de la résidence Val Sully doivent relever : celui de mettre fin au travail de dissimulation (de l'ancrage en France) facilité jusqu'ici par la présence anonyme dans l'espace, le temps et la masse de locataires des H.L.M. Placé désormais sous les feux des projecteurs (médiatiques et politiques), la trajectoire résidentielle de Monsieur N. figure (virtuellement) parmi les destins déviants des immigrés âgés en dépit du démenti qu'elle apporte au mythe du retour car, en réalité, les immigrés maghrébins et leurs familles qui ont choisi la France comme terre d'adoption existent depuis longtemps<sup>1</sup>. Comment donc expliquer ce paradoxe persistant dans le jugement des autres, mais aussi de l'appréhension qu'ont des propriétaires comme Monsieur N. de ce jugement (comme s'ils finissaient par le comprendre, après s'y être soumis un temps, ceci les culpabilisant) ? On trouvera sans doute la réponse dans la fin de l'illusion du provisoire (Sayad, 1999) à laquelle contribuent ces projets d'installation mis à nu. C'est tout le jeu du mensonge collectif qui est perturbé par ces propriétaires qui s'écartent des destins résidentiels légitimes des immigrés tels que le retour au pays d'origine, l'achat d'une maison en dehors de la cité H. L.M., ou l'achat de son appartement H.L.M. (les deux dernières options d'ancrage facilitant matériellement le travail de dissimulation). Ceci explique pourquoi l'accession à la propriété de Monsieur N. s'est déroulée dans la plus grande discrétion, afin « de ne pas faire de jaloux » dit-il, une jalousie qui pourrait ternir la réputation de l'immigré par des ragots, l'offense la plus redoutée étant celle de ne plus être considéré comme un émigré, entendu comme un maghrébin, un enfant du pays, l'immigré du type *ǧǧah* dont parlait Sayad. Comment être un immigré exceptionnel (au sens de l'admiration qu'attire sur lui l'accession à la propriété) sans être l'immigré d'exception faisant défaut aux yeux de ceux qui restent sans dire qu'ils ne partiront plus et de ceux qui se préparent réellement au retour ? Le jeu de cache-cache est donc

1. Cf. l'ouvrage collectif dans lequel figurent quelques articles cités ici : *Viellir et mourir en exil. Immigration maghrébine et vieillissement*, Lyon : PUL, 1993.

relativement facile selon le lieu de la résidence, le mode d'accession à la propriété et les relations passées avec le pays d'émigration<sup>1</sup>. G'est le cas de Monsieur N., dont l'émigration et l'immigration n'ont jamais été motivées uniquement par le travail. A l'évidence, elles ne le seraient pas davantage aujourd'hui qu'il est à la retraite. A cet égard, il importe de rappeler contre les stéréotypes que la retraite dans l'immigration ne signifie pas systématiquement la retraite de l'immigration. Son exil se justifie, en réalité et à plus forte raison, par la vie (sociale) insupportable de son village natal qu'il a voulu fuir en permanence, même tenu à l'écart de celui-ci.

Les immigrés qui s'installent dans les zones pavillonnaires des alentours (c'est le cas autour de Mantes-la-Jolie depuis plusieurs années) n'ont pas disparu pour autant de l'espace public de la cité H.L.M. (square commercial, lieux administratifs etc.). Ils y ont à l'inverse gardé toute leur place et leurs habitudes, osant même, après avoir joué un temps la discrétion, parler de leur nouvelle installation (en se gardant toutefois d'aborder la question de la durée, travail de dissimulation oblige) comme s'ils étaient devenus des références de promotion sociale en France. On les voit ainsi conseiller des intéressés, en les informant des ventes en cours de maisons dans les entourages, en les accompagnant tout au long de leurs démarches, des visites d'appartements jusqu'aux agences immobilières et, une fois la propriété acquise, dans les travaux de réaménagement. Jouant le rôle de médiateurs, ils contrôlent le rituel de passage de la vie de locataire à celle de propriétaire en prenant soin, par ailleurs, de donner les conseils qui paient symboliquement, comme celui de rester discret sur les démarches en cours. On voit comment la distance spatiale ne dissout en rien la place occupée au sein de la communauté, les formes de solidarité étant essentielles pour réaliser dans les meilleures conditions le projet d'installation. Ceci n'a pas été le cas des familles immigrées installées dans la résidence Val Sully. On a vu en effet que leur accession à la propriété n'a fait l'objet d'aucun contrôle, d'aucune participation de la communauté immigrée. C'est comme si, dans ce « petit Maghreb » devenu grand, ils étaient perçus comme des étrangers, des émigrés de l'intérieur devant justifier au-devant de leur communauté d'origine leur fuite incongrue des H.L.M., ainsi que cette nouvelle façon de résider individuellement dans l'espace — la résidence privée —, le temps — pour toujours —, et l'esprit — « chacun chez soi, chacun pour soi ! » Leur planche de salut (afin de préserver leur place entière dans la communauté) a donc été

1. « Faisant exception au moment où devrait prendre fin leur immigration, ils devaient faire exception aussi, ceci entraînant cela, avant leur immigration », Sayad, *ibid.*

de rester des candidats anonymes tout au long du processus de filtrage des dossiers, jusqu'à feindre l'étonnement et se montrer neutres face aux discours rejetant la « résidentialisation ». En employant les termes suivants : «Je n'ai aucun endroit où aller», alors que l'accession à la propriété témoigne du choix de la France comme pays d'installation définitive, Monsieur N. exprime, de manière tout à fait paradoxale, ce qu'énonçait Sayad à propos des immigrés, à savoir qu'ils se représentent, en acte et en symbole, comme des êtres *atopos*.

A la question posée à l'un des propriétaires : « Pour vous, les c'est fini ? », celui-ci répondait avec gêne et sur le mode de la précaution à prendre : « Attention ! Il ne faut pas dire ça ! On ne sait jamais ce qui peut arriver ! », comme si la malédiction menaçait la décision qu'il avait prise d'acheter un pavillon au Val Fourré<sup>1</sup>. Le devoir d'irréprochabilité des immigrés à l'égard de la société d'accueil vaut aussi pour les rapports sociaux entre immigrés (Sayad, 2002).

#### CONCLUSION

L'accession à la propriété a la vertu de soulager en partie l'immigré du poids de l'illusion du provisoire, un provisoire qui a assez longtemps duré, non pas ici en France, mais dans le pays d'émigration. Toutefois, si l'illusion du provisoire semble s'effacer, nombre de paradoxes perdurent. En effet, pour les familles qui souhaitent s'installer définitivement en France, comment ne pas trahir cette préférence (nationale) en accédant à la propriété, en faisant comme si de rien n'était, c'est-à-dire comme si, en apparence, elles défendaient la possibilité d'un retour au pays d'émigration ? Au fond, le problème réside dans un conflit identitaire que livrent l'immigré et, sans doute à travers lui, l'immigration. Dans les représentations sociales en effet, si l'immigré continue d'être un immigré en droit (tant qu'il demeure sous un statut d'étranger), sa présence durable et le choix de la France comme terre d'ancrage le conduisent à refuser la définition commune de l'immigré, c'est-à-dire l'individu de passage. En revanche, il n'en est pas ainsi pour l'émigré. Celui-ci doit le rester à vie, parce qu'il témoigne de l'attachement historique, affectif, social et culturel au pays d'origine, ceci étant solidaire de son intégration dans la communauté immigrée. On peut cesser d'être l'immigré en terre d'immigration, mais on doit rester l'émigré dans ce même espace et dans le même temps.

1. Cet échange bref mais significatif de la discrétion des candidats à l'accession sociale à la propriété est visible dans le film documentaire *U Aubaine*. Le personnage interrogé est tellement embarrassé par la question qu'on le voit mettre un terme de façon péremptoire à l'entretien : « Bon ! Ça suffit les gars ! »

Il faudra sans doute attendre quelques années encore pour constater une évolution inéluctable des mentalités au regard de la transformation urbaine qui touche les cités d'habitat social. En effet, on sait aujourd'hui que l'accès social à la propriété intéresse plus d'une famille immigrée comme celle de Monsieur N. Si les copropriétés se multiplient et donnent l'occasion à plusieurs familles immigrées de s'y installer, les trajectoires résidentielles cesseront sans doute de paraître déviantes en fait et en symbole. C'est alors que l'illusion du provisoire pourra cesser d'être une des conditions de l'immigration.

## BIBLIOGRAPHIE

### Ouvrages et articles

Ballain R., « Les politiques face à la question sociale et à la question urbaine », *in* : ***Entre protection et compassion. Des politiques publiques travaillées par la question sociale (1980-2005)***, sous la dir. de René Ballain, Dominique Glasman et Roland Raymond, Grenoble : PUG, 2005, p. 9-23.

Barou J., « Trajectoires résidentielles du bidonville au logement social », *in* : Dewitte Ph. ***Immigration et intégration. U'état des savoirs***, Paris : La Découverte, 1999, p. 185-195.

Becker H.S., ***Outsiders. Études de sociologie de la déviance***, Paris : A.-M. Métailié, 1985.

Blanc-Chaléard M.-C., « Les immigrés et le logement en France depuis le XIX<sup>e</sup> siècle : une histoire paradoxale », *in* : ***Immigrâmes. U'immigration en France au XX<sup>e</sup> siècle***, sous la dir. Benjamin Stora et Emile Temime, Hachette Littératures, 2007, p. 67-96.

Le Lann E., Pivion Ph., ***Après les H.L.M...***, Paris : L'Harmattan, 2000.

Mauger G., « Espaces des styles de vie déviants des jeunes dans les milieux populaires », *in* : Christian Baudelot, Gérard Mauger (sous la dir.), ***Jeunesse populaire. Les générations de la crise***, Paris : L'Harmattan, 1994, p. 349-384.

Mauger G., « La reproduction des milieux populaires « en crise » », *in* : ***Lille, Ecole, Intégration***, n° 113, juin 1998.

Samaoli O., « Trajectoire de l'immigré maghrébin âgé », *in* : ***Lieillir et mourir en exil. Immigration maghrébine et vieillissement***, Lyon, PUL, 1993, p. 61-66.

Sayad A., « Un logement provisoire pour des travailleurs provisoires », *in* : ***Recherche sociale***, n° 73, 1980, p. 3-31.

Sayad A., « Vieillir.. dans l'immigration », *in* : ***Lieillir et mourir en exil. Immigration maghrébine et vieillissement***, Lyon : PUL, 1993, p. 43-59.

Sayad A., ***La double absence. De l'illusion de l'émigré aux souffrances de l'immigré***, Paris : Seuil, 1999, coll. « Liber. »

Sayad A., *Histoire et recherche identitaire*, Paris : Bouchène, 2002.

Simon P., « Les politiques de l'habitat et les immigrés », *in : Cahiers de l'URMIS*, n° 5, 1999.

Tafferant N., *Le Bi^ness : Une économie souterraine*, Paris : PUF, 2007.

### Films documentaires

*La traversée*, un film d'Elisabeth Leuvrey, une production Alice Films/Artline Films, 55 min, France, 2006.

*L'aubaine*, un film de Stéphane Le Gall-Viliker, écrit en collaboration avec Nasser Tafferant, The Factory Production, 52 min, France 3 Ile-de-France, 2005.

## L'ABATTAGE INDUSTRIEL *HALAL* EN FRANCE EST-IL RELIGIEUX ?

Florence BLACKLER\*

*Halal* est un terme arabe qui signifie licite ou permis. Dans le secteur agroalimentaire, pharmaceutique, du prêt-à-porter, ou de la finance, ce terme qualifie aujourd'hui un nombre innombrable de produits de consommation déclarés compatibles avec les principes islamiques.

Ce marché des produits *halal* initié par les pays industrialisés non musulmans, a considérablement évolué en vingt ans au point de représenter l'un des secteurs les plus dynamiques de l'agro-industrie mondiale (Bergeaud-Blackler, 2001) (Riaz, 1999).

Le commerce de viande *halal* en particulier représente un enjeu commercial et stratégique d'importance pour de nombreux pays, ce qui a conduit les industriels du secteur des produits carnés à faire appel à des musulmans pour procéder à des abattages rituels<sup>1</sup> *halal*' et à mettre en place des procédures de contrôle avec ou sans l'aide des pouvoirs publics<sup>1 2</sup>.

Le corpus religieux traditionnel ne contient pas d'indication sur la méthode d'abattage à utiliser dans un contexte industriel de production massive. Les industriels se réfèrent aux normes *halal* de leurs clients, celles des importateurs ou des autorités douanières des pays musulmans. La qualité *halal* d'un produit n'est donc pas uniforme, elle recouvre des réalités assez différentes en dépit de l'apparente homogénéité produite par l'expression<sup>3</sup>. Toutefois les variations restent limitées, car pour le bon fonctionnement des échanges sur le marché, les acteurs commerciaux ont intérêt à harmoniser les normes de fabrication, les partenaires de l'échange ne pouvant négocier les prix qu'à partir de caractéristiques relativement stables et prédictibles des produits qu'ils échangent.

\* Sociologue, chercheuse associée à l'IREMAM, Aix-en-Provence.

1. Les termes « abattage rituel » et « abattage religieux » seront utilisés indifféremment dans ce texte même si la façon de les nommer peut avoir un effet sur la façon dont on se les représente. La législation française utilise « abattage rituel », les directives européennes préfèrent le terme « religieux », leur usage est devenu équivalent. Est-il approprié d'appeler cela *dhakât* industriel ? Ce serait un autre débat...

2. L'Afrique et le Moyen-Orient, *Agriculture et agroalimentaire*, Canada. Dossier d'information sur le marché mondial des aliments *halal*, Canada, <http://www.ats-sea.agr.gc.ca>

3. On parle couramment « du » marché *halal* de « la » viande *halal* et « du » rite musulman en usant d'un singulier qui n'existe même pas dans les documents commerciaux qui en font état.

L'abattage rituel est l'opération décisive à la suite de laquelle une viande peut être déclarée *halal*. Mais en l'absence de directives précises sur la méthode d'abattage *halal* en contexte industriel, comment ce rituel s'est-il constitué et institué ? Comment en seulement trente ans a-t-il réussi à se développer en dépit de très lourdes contraintes économiques et sanitaires pour concurrencer, en France par exemple, plus du tiers des abattoirs ? Quelle est la place du religieux dans l'abattage *halal* ?

En France, important pays producteur de viande *halal* en Europe, une telle production s'organise quotidiennement dans les abattoirs français, par et sous le contrôle d'intérêts - commerciaux, religieux, sanitaires - relativement divergents. Pour comprendre comment, en pratique, cette méthode d'abattage rituel industrielle a pu se constituer et se maintenir, nous proposons au lecteur une description et une analyse des positions et des statuts des intérêts en présence au sein de l'abattoir, puis l'analyse des rapports de force et d'influence de chaque représentant de ces intérêts, à savoir le chevillard, le vétérinaire et le sacrificateur.

Nous apprendrons ainsi que ce qui est appelé « rituel *halal* » en contexte industriel n'est en somme qu'une modalité de l'abattage industriel conventionnel, que les autorités religieuses ont peu de pouvoir de contrôle sur la méthode d'abattage et l'orientation des carcasses, et que la différenciation rituelle tient essentiellement aujourd'hui à la nécessité économique de maintenir une différence entre non-*halal* et *halal* pour valoriser cette dernière et en obtenir un supplément de rémunération. Nous montrerons finalement que le maintien de cette différence rémunératrice se fait aux dépens des principes de bien-être animal et de ceux de la protection et de l'information du consommateur.

## LES DIMENSIONS DU MARCHÉ *HALAL*

En France, les dimensions du marché *halal*, sa dynamique interne, sont encore relativement mal connues pour des raisons académiques, économiques et politiques.

La sociologie de l'immigration a accordé peu d'importance aux pratiques religieuses et à l'alimentation des migrants, et en conséquence négligé l'étude de la transmission des tabous alimentaires. La sociologie de l'immigration a cru au départ à un affaiblissement du religieux chez les générations issues de l'immigration, avant que de façon sans doute aussi excessive les politologues n'identifient dans les années 90 une réislamisation de ces générations assimilant la demande religieuse à une revendication identitaire sur un mode minoritaire relativement détaché de la pratique. Le développement du marché *halal* est donc ignoré par les universitaires à quelques notables exceptions près jusqu'aux années 2000<sup>1</sup>. L'intérêt pour le marché *halal* provient d'abord de la puissance publique en réponse au lobbying actif des organisations de protection animale inquiètes des conditions d'abattage rituel des animaux et par crainte des mesures de rétorsion que pourrait prendre contre la France, la Commission Européenne. Des études sont commandées par le ministère français de l'Agriculture mais qui ne sont pas rendues publiques officiellement en raison de la « sensibilité religieuse » du thème abordé. Les acteurs économiques sont peu prolixes sur ce sujet puisque pour des raisons concurrentielles, les acteurs concourant directement au développement du marché *halal* n'ont pas intérêt à en délimiter nettement les contours, ni à en préciser le poids économique. Leurs enquêtes de marché restent également confidentielles. Enfin les distributeurs ne communiquent pas sur les produits *halal* de crainte d'ethniciser leur clientèle.

Les quelques données disponibles sur les dimensions du marché *halal* proviennent d'autres continents. La plupart des études y sont effectuées pour le compte de multinationales de l'agroalimentaire, les autres émanent de pays qui, pour des raisons commerciales (Canada) ou politiques (Malaisie), souhaitent le promouvoir. Ainsi, d'après le ministère canadien de l'Agriculture, la France offrirait un marché potentiel de treize milliards de dollars sur les cinq cents milliards de marché mondial lesquels représenteraient 12 pour 100 des échanges

1. Les travaux de l'anthropologue Anne-Marie Brisebarre sur l'abattage rituel sont, à ce titre, exceptionnels dans le champ des sciences sociales. Sur les boucheries *halal* on lira l'article précurseur de M.H. Benkheira (1995).

agroalimentaires mondiaux et un cinquième en 2025<sup>1</sup>. En se basant sur des données démographiques<sup>1 2</sup>, le World Halal Forum malaisien estime que la taille du marché *Halal* mondial potentiel se répartit essentiellement entre l'Asie (67%), l'Afrique (17%) et l'Europe (14%), porté par l'accroissement de la population musulmane, principal marché des aliments *halal*, la croissance relative des revenus des consommateurs musulmans des pays développés, la hausse de la demande pour des aliments variés, sains/sûrs, de qualité supérieure, et une méfiance vis-à-vis de l'allégation *halal* qui, se nourrissant d'elle-même, appelle de nouvelles garanties. Le *halal* concerne tous les secteurs de la consommation alimentaire et non alimentaire même si le principal demeure le secteur carné.

## LA SCÈNE ↑

### L'ABATTOIR ET LES ABATTAGES RITUELS

La qualité *halal* est attribuée à une viande issue d'un animal abattu selon le rite musulman.

Aucun pays industrialisé ne tolérant plus les abattages destinés à la commercialisation de viande, en dehors d'un lieu spécialisé<sup>3</sup>, les animaux dont la viande est vendue comme *halal* sont abattus séquentiellement selon le principe tayloriste de division des tâches.

En dehors du Royaume-Uni, aucun pays européen n'est en mesure de fournir un décompte précis du nombre d'abattages rituels effectués sur son territoire : ces données seules connues des abattoirs ne sont pas collectées et centralisées. Un moyen de repérer les abattages rituels consiste à comptabiliser les abattages sans étourdissement puisqu'en Europe, seuls les abattages « selon un rite religieux » sont dispensés de l'opération d'étourdissement<sup>4</sup>. Toutefois cette mesure reste imprécise puisque un certain nombre d'abattages rituels sont effectués sans utilisation de la dérogation, donc avec étourdissement.

Le ministère français de l'Agriculture n'a pas d'outil à sa disposition pour procéder au décompte des abattages rituels. Une mission du

1. L'Afrique et le Moyen-Orient, Agriculture et agroalimentaire Canada, s. d. e. a. (Juillet 2007). Marché mondial des aliments *halal*, Gouvernement du Canada.

2. Données elles-mêmes issues d'estimations de la population musulmane, donc très imprécises. Site du WorldHalalForum.org

3. Les petits animaux (ovins, volailles) peuvent toutefois être abattus en dehors d'abattoir dans les cas des abattages dits familiaux opérés par les producteurs pour leur propre consommation, donc non commercialisable.

4. ...ainsi qu'un nombre d'abattages dits « d'urgence » dont le nombre est très réduit.

COPERCI<sup>1</sup> reconnaissait dans un rapport non publié<sup>1 2 3</sup> que, bien qu'ayant auditionné de nombreux experts, examiné les documents classés de la DGAL\ et consulté les principales organisations professionnelles d'abattage, elle n'avait pu établir avec précision le nombre d'abattages rituels réalisés sur le territoire.

La mission rapportait néanmoins que la production rituelle pouvait excéder la demande et qu'une partie des carcasses rituelles aboutissaient sans mention spécifique dans des circuits de distribution conventionnels. Jusqu'ici les médias avaient surtout rapporté les propos de personnalités religieuses musulmanes et de consommateurs dans des affaires de « fausses viandes *halal* » qui laissaient supposer que des viandes issues d'abattage conventionnel étaient frauduleusement vendues dans les boucheries *balai*. Les conclusions de la mission COPERCI montraient au contraire que si tromperie il y avait, elle n'était pas là où on pouvait l'attendre : les consommateurs non demandeurs de viande *halal* avaient plus de chances d'en consommer que des clients de boucherie islamique de tomber sur une viande n'ayant pas transité par le circuit d'abattage industriel rituel. Mais ce faisant elle déplaçait le problème et faisait d'un problème religieux minoritaire, un problème de protection du consommateur (« le consommateur ne sait pas ce qu'il consomme ») et de bien-être animal. L'étourdissement n'est pas employé pour des carcasses consommées en dehors de tout circuit religieux.

Cette information du COPERCI provenait d'informations de plusieurs associations européennes (britannique et française) de protection animale, et de données obtenues par les enquêteurs de l'OABA<sup>4</sup>, une organisation de défense animale reconnue d'utilité publique et subventionnée par la DGAL. Selon cette dernière, 80 pour 100 des ovins étaient abattus selon le rite islamique, chiffre bien supérieur au besoin du marché islamique domestique et d'exportation.

Depuis, l'OABA a procédé à une enquête plus fine et envoyé ses délégués enquêteurs dans plus de trois cents abattoirs. Durant deux ans, elle a recueilli les déclarations des directions d'abattoirs concernant le pourcentage d'abattage rituel par espèce chaque année. L'OABA

1. Le COPERCI est le Comité Permanent de Coordination des inspections du ministère de rAgriculture.

2. Ce rapport n'a pas été publié mais il a circulé sous le manteau. Il aurait été transféré par les RG à un journaliste du *Figaro* qui, n'ayant pas su l'interpréter, en a publié un résumé sans intérêt.

3. Direction Générale de l'Alimentation du ministère de l'Agriculture ; sa mission est de veiller à la qualité et à la sécurité des aliments au long de la chaîne alimentaire.

4. Œuvre d'Assistance aux Bêtes d'Abattoirs.

nous a communiqué ces pourcentages dont nous avons calculé les moyennes par espèce.

Les enquêtes effectuées entre 2006 et 2007 auprès de trois cents abattoirs ont permis d'obtenir des cent dix-huit abattoirs français procédant à des abattages rituels les pourcentages suivants d'abattages rituels et pourcentages d'animaux étourdis par espèce<sup>1</sup>. En France, près d'un tiers des gros bovins (28% dont 11% sont étourdis), près de la moitié des jeunes bovins (43% dont 7% sont étourdis), et près des deux tiers des ovins sont abattus selon un rite religieux.

L'abattage rituel est donc une pratique massive et courante sur tout le territoire français comme le montre la carte.

D'autres chiffres ont depuis lors été publiés par le ministère de l'Agriculture<sup>1 2</sup> qui estime à un total de 32 pour cent des abattages totaux le nombre des abattages rituels en France (13% pour les jeunes bovins, 12% pour les gros bovin, 49% pour les ovins-caprins).

1. Sur un total d'environ 330 abattoirs de boucherie, environ 300 ont été visités. 118 ont déclaré abattre au moins une part des animaux selon un mode rituel (*shehita* pour une très petite part, et /w/z/-pourcentage *casher/balaïnon* précisé-). Les pourcentages donnés dans ce tableau est la moyenne des pourcentages des abattoirs (il ne s'agit pas de Tonnes Equivalent Carcasses). Sur ces 118 abattoirs, seuls 5 ne sont pas agréés CEE. Cela signifie que les abattages rituels ne sont pas ou plus des abattages d'appoint pour petits abattoirs en difficulté financière. Les abattages rituels sont réalisés par les abattoirs les plus modernes effectuant d'importants tonnages.

2. Parus dans le *Bulletin de Académie vétérinaire de France*. - 2008 - Tome 161, Situation des abattages rituels des animaux de boucherie en France. Données 2007 - enquête DGA1- BEAD de mai- juin 2008. L'auteur, Pascale Dunoyer, est vétérinaire, chef du bureau des établissements d'abattage et de découpe, Direction générale de l'alimentation - Ministère de l'Agriculture et de la Pêche.

## LE PROCESSUS D'ABATTAGE HALAL

Dans un abattoir, la transformation de l'animal en carcasse s'effectue selon le principe de la division du travail en tâches optimisées, simples et répétitives. Celles-ci sont réalisées par des machines, l'ouvrier d'abattage assurant essentiellement le contrôle et la finition des opérations. Rentabilité, hygiène, sécurité et optimisation de l'effort au poste de travail sont les principaux conducteurs de l'innovation technologique dans ce domaine. Un petit nombre d'entreprises fournit les machines ultra perfectionnées pilotées par ordinateur, capables de répondre aux exigences de rentabilité et aux réglementations en matière d'hygiène et de sécurité. Les « arracheurs à décrochage automatique des peaux », les « écarteurs latéraux », les « machines à flageller » ou encore les « plateformes d'éviscération » utilisent, à l'instar de l'industrie d'armement, des technologies de pointe. Dans les établissements les plus importants, le tout est commandé par des systèmes de pilotage automatisé des carcasses et des pièces de viande à destination des chambres froides. Plusieurs types d'abattages peuvent avoir lieu en même temps, la logistique étant capable de piloter des convoyeurs, en série ou parallèle, et les synchroniser pour prévenir toutes contaminations croisées ou pour présenter simultanément les morceaux de carcasse à l'inspection vétérinaire<sup>1</sup>. Le box rituel est un des accessoires de contention de l'animal utilisés pour l'abattage rituel de préférence, mais qui est parfois utilisé dans l'abattage conventionnel en raison de la sécurité et du « confort » qu'il procure à l'opérateur du poste de saignée<sup>2</sup>.

1. Notre entretien avec Facomia, janvier 2008.

2. Citation, *ibid.*

La scène d'abattage voit évoluer trois principaux types d'opérateurs : l'ouvrier d'abattage reconnaissable à sa tenue intégrale claire, son tablier éclaboussé ou simplement taché de sang, son masque et le port du casque. L'inspecteur vétérinaire, entouré de ses contrôleurs vétérinaires, se reconnaît à sa blouse blanche immaculée sur une tenue civile. Le chevillard porte, lui, un chapeau ou une casquette de boucher qui le distingue de l'ouvrier. Dans ce milieu hiérarchisé, il existe des nuances vestimentaires ou comportementales permettant à chacun de distinguer au sein des trois groupes les grades des individus. On s'en tiendra à cette mise en scène des fonctions par l'apparence, immédiatement visible entre l'homme de loi habillé comme un laborantin ou un professeur (selon son niveau), l'ouvrier dévoué à sa rude tâche, le commerçant producteur de richesse, trois figures dont nous allons à présent détailler les fonctions, objectifs et contraintes dans un abattoir.

## LES ACTEURS

### 1. Le sacrificateur

#### **Statut professionnel, religieux et réputation**

Dans le langage technique de l'abattoir, un « sacrificateur musulman » est d'abord un ouvrier d'abattage. Il est placé au poste de saignée sur une chaîne d'abattage. Un « certificat d'aptitude professionnelle » (CAP) d'ouvrier du travail industriel des viandes ou bien un « certificat de qualification professionnelle » (CQP) reconnu par la convention collective auquel son métier se rattache sanctionnent les formations reçues par les ouvriers d'abattages. Les

titulaires de ces diplômes peuvent occuper différents postes : abattage de l'animal, traitement et découpe de la carcasse ou fabrication de produits alimentaires. Un ouvrier non diplômé sera plutôt orienté vers le poste de saignée, qui demande moins de connaissances techniques et dont la pénibilité physique et psychologique est très supérieure aux autres postes. Les sacrificateurs musulmans peuvent être polyvalents en particulier dans les petits abattoirs mais ils sont plus souvent employés à la seule tâche de saignée. L'ouvrier d'abattage, en particulier s'il est attaché au poste de saignée, occupe le bas de l'échelon hiérarchique des métiers de l'industrie de la viande.

Sur le plan religieux, la fonction de sacrificateur n'est pas instituée au sens où cette fonction ne relève pas d'une mission islamique particulière. La connotation religieuse du terme « sacrificateur » est trompeuse, ce terme n'ayant pas d'équivalent arabo-islamique. Il lui a été attribué par la législation française (et belge)<sup>1</sup> qui avait désigné ainsi le *shohet* du judaïsme, alors que rabatteur musulman tendrait plutôt à être désigné dans les mosquées par le terme « exécutant »<sup>1 2</sup>. C'est par souci d'équité religieuse que l'État, faisant preuve de magnanimité avec ses minorités, a élargi à l'abattage les dispositions accordées à l'abattage, sans modification de terminologie.

M. Benkheira a consacré de nombreux articles et ouvrages aux relations homme/animal dans l'islam, et en particulier à l'abattage, en se référant principalement à la littérature islamique classique (1996, 1998, 1999, 2005). Parmi les nombreuses conditions nécessaires attachées à la personne de rabatteur pour que son geste de mise à mort soit licite, deux seulement font, selon lui, l'unanimité des écoles juridiques classiques: celui qui procède à l'égorgeage doit être monothéiste<sup>3</sup> et doué de raison. Viennent ensuite s'ajouter un certain nombre de conditions optionnelles ou obligatoires selon les juristes. Pour certains, l'abattage est interdit aux enfants, et/ou bien aux autres scripturaires (les juifs, les chrétiens), et/ou encore aux scripturaires non circoncis (les chrétiens) etc<sup>4</sup>. Il est remarquable que dans la tradition islamique classique, si la licéité de la viande dépend en effet de caractéristiques attachées à la personne de Rabatteur, celles-ci ont toujours été l'objet de discussions et le fait d'être musulman n'est qu'une possibilité parmi d'autres. C'est donc la législation qui a restreint l'éventail d'interprétation islamique puisqu'en France, depuis 1970, les sacrificateurs qui pratiquent ce que la législation nomme l'« égorgeage rituel » islamique doivent être recommandés par un organisme religieux<sup>5</sup>. La seconde condition est qu'il soit majeur (plus de 18 ans aujourd'hui) conformément à la législation du travail de nuit. L'interdiction du travail de nuit des femmes (levée en 2001 en raison de la transcription en droit français d'une directive communautaire, mais encore

1. Le terme «sacrificateur» entre dans la législation française avec le décret 70-886 du 23 septembre 1970 complétant les dispositions du décret n°64-334 relatif à la protection de certains animaux domestiques et aux conditions d'abattage.

2. F. Bergeaud-Blackler, (2000). « *Entretien avec Tareq Oubrou* » dans *La Médina. Numéro spécial: \lande balai, la face cachée*, Anne-Marie Brisebarre.

3. M. H. Benkheira, C. Mayeur-Jaouen, et al. (2005). *L'animal en islam*. Paris : Les Indes savantes, p. 127-133.

4. Nous renvoyons aux pages détaillées de Benkheira.

5. Depuis le décret 70-886 du 23/11/1970, « l'égorgeage rituel ne peut être effectué que par des sacrificateurs habilités par des organismes religieux agréés par le ministre de l'Agriculture, sur proposition du ministre de l'Intérieur ».

largement respectée) a également longtemps justifié leur interdiction à ce poste, quand la religion n'offre pas sur ce point de réponse tranchée.

En ce qui concerne la formation religieuse, aucune n'est requise pour obtenir une habilitation de l'une des trois mosquées agréées. Posséder une carte de sacrificateur ne garantit donc pas les compétences religieuses de son porteur, il s'agit plutôt d'un sésame destiné à lui ouvrir les portes de l'abattoir. Sauf s'il est l'unique sacrificateur de l'abattoir, ce qui ne se produit que dans les abattoirs ruraux de petite taille, il est rarement le propriétaire de l'estampille religieuse servant à identifier les carcasses rituelles.

Employé de l'abattoir ou du négociant sur contrat durable ou déterminé, le sacrificateur musulman ne reçoit enfin aucune rétribution provenant d'institutions religieuses.

Au sein de l'abattoir, le sacrificateur musulman n'a ni statut, ni formation, ni salaire religieux.

Ce n'est qu'en dehors de l'abattoir, là où il ne pratique pas, qu'il se trouve dépositaire d'une réputation de musulman pratiquant et de bonne moralité, exemplaire dans la communauté des croyants et qu'il peut, à ce titre, recevoir des dons de la population, sous forme matérielle (nourriture, aide) ou symbolique (remerciements, bénédictions).

## 2. Le vétérinaire

Le vétérinaire assure le contrôle et la surveillance sanitaire des hommes au travail, des animaux, des carcasses et des bâtiments, pour le compte de la puissance publique. Pour la surveillance de la viande, la mission vétérinaire relève de l'ordre et de la santé publics, aucun vétérinaire privé ne peut donc y exercer. Ses missions sont relativement bien définies, la principale difficulté résidant dans l'implémentation d'un cadre légal complexe qui doit prendre en compte les événements sanitaires dans un contexte d'harmonisation des législations communautaires. Sa capacité à exercer sa mission dépend de son pouvoir d'influence et de coercition au sein de l'abattoir.

En France, en particulier, les vétérinaires inspecteurs exerçant en abattoir appartiennent à un corps de fonctionnaires constituant un des hauts corps de fonctionnaires de l'État<sup>1</sup>. Titulaires à plein temps, leur statut les a jusqu'ici incité « à développer des compétences et à s'investir professionnellement (corps d'encadrement supérieur de la fonction publique, traitement, évolutions de carrière, etc.), capitalisant ainsi les savoir-faire et compétences »<sup>1 2</sup>. Or, au cours des décennies précédentes, la présence vétérinaire a perdu en importance et en prestige. La concentration des abattoirs, l'augmentation de leur taille, la multiplication des contrôles imposés par des réglementations communautaires toujours plus pointilleuses et exhaustives, une certaine maladministration au niveau national et communautaire révélée par la crise de l'ESB<sup>3</sup>, la contractualisation croissante de la profession ont contribué à précariser cette fonction, affectant son prestige et son influence : les vétérinaires sont le plus souvent vacataires, itinérants et moins diplômés avec donc plus de risques d'être placés sous la pression des chevillards ; par ailleurs le manque d'effectif accroît leur dépendance vis-à-vis du milieu où ils exercent, qui les considère de plus en plus comme des « agents d'exécution ».

### 3. Le chevillard

Le pouvoir économique de l'abattoir est détenu par le chevillard, lequel achète du bétail de boucherie et le revend après abattage au stade de gros. L'abattoir est devenu l'outil du chevillard et non

1. Le positionnement des vétérinaires inspecteurs au sein de l'administration en Europe est variable. « La France constitue sans doute un cas particulier, les Inspecteurs de la santé publique vétérinaire constituant un des hauts corps de fonctionnaires de l'Etat. Les pays qui emploient des auxiliaires positionnent de fait les vétérinaires comme des agents d'encadrement (Belgique, Danemark, Pays-Bas, Royaume-Uni). A l'inverse, dans les pays qui emploient de nombreux vétérinaires, y compris pour les tâches subalternes, les vétérinaires seront plutôt perçus comme des agents techniques d'exécution (Allemagne : plus de 8000 vétérinaires publics, Italie : plus de 5000). La diversité des catégories de personnel, des statuts, des structures relais, comme des missions à remplir, rend très difficile la comparaison des effectifs des services vétérinaires entre Etats de l'Union, en tous cas avec une grille simple. » Source : « Les services vétérinaires dans les pays de l'Union européenne — La formation des vétérinaires inspecteurs », Véronique Bellemain, Inspecteur en chef de la santé publique vétérinaire, directrice assessseure de l'Ecole nationale des services vétérinaires, *Bulletin de l'Académie vétérinaire de France*, 2003, vol. 156, n°4, p. 53-58.

2. « Les services vétérinaires dans les pays de l'Union européenne — La formation des vétérinaires inspecteurs », Véronique Bellemain, Inspecteur en chef de la santé publique vétérinaire, directrice assessseure de l'Ecole nationale des services vétérinaires, *Bulletin de l'Académie vétérinaire de France*, 2003, vol. 156, n°4, p. 53-58.

3. Rapport de commission d'enquête n° 321 (2000-2001) de MM. Gérard DÉRIOT et Jean BIZET, fait au nom de la commission d'enquête, déposé le 11 mai 2001 [http:// Zwww.senat.fr/rap/rOO-321-1/r00-321-1.html](http://Zwww.senat.fr/rap/rOO-321-1/r00-321-1.html)

plus-seulement un espace dévoué à l'abattage des animaux par des professionnels et des particuliers. Cette situation est relativement récente. Autrefois de statut public, mis à la disposition des artisans bouchers qui en avait fait un lieu de rencontre et de convivialité<sup>1</sup>, l'abattoir a été peu à peu colonisé par des grossistes, des « tueurs professionnels » qui, dès les années 1970-1980, l'ont réduit à sa seule fonction d'usine de production de viande<sup>1 2</sup>. Quand il n'est pas lui-même propriétaire de l'usine d'abattage, le chevillard est un invité permanent de l'abattoir municipal. Avec le mouvement de concentration et de privatisation de l'industrie d'abattage et la baisse des subventions, publiques, les abattoirs publics ont accru leur dépendance vis-à-vis des chevillards et, parmi ceux-ci, des plus importants. Les plus forts économiquement bénéficient de bureaux permanents dédiés à leurs activités, et obtiennent de la direction des avantages (priorité de passage, étables réservées à proximité) sur les concurrents plus petits.

Le chevillard se situe de part et d'autre de l'opération d'abattage, l'enserrant de ses contraintes en amont de la chaîne et en aval de celle-ci. On résumerait ainsi trop hâtivement la fonction du chevillard à la seule dimension de tueur professionnel. Le chevillard exerce une action sur la procédure d'abattage afin de « valoriser » la viande, en particulier en faisant en sorte que les effets négatifs ou délétères sur la qualité de la viande, des conditions de transport et d'abattage (comme la maladie, le stress ou la fatigue) ou les techniques de découpe, soient les plus faibles possibles. Nous verrons que sa position lui fait jouer un rôle important sur le procédé d'abattage *balai*

### **Analyse des positions et influences des protagonistes sur le procédé d'abattage *halal***

La mise en scène de la « mort rituelle industrielle » est aussi paradoxale que l'expression pour la décrire.

1. Anne-Elène Delavigne « L'abattoir d'Arles, un lieu de rencontre autour des animaux », *Kurailia*, 2006-18/19, [En ligne], mis en ligne le 28 août 2007. URL : <http://ruralia.revues.org/document1231.html>. Consulté le 17 janvier 2008.

2. « D'un outil conçu au service des « usagers », on arrive progressivement à une situation où les bouchers artisans se retrouvent exclus de l'abattoir. Ainsi en 1964 la législation « empêche qu'un boucher détenteur d'une carte de tueur puisse continuer à abattre pour son propre compte dans des installations prévues pour fonctionner à la chaîne » » (Delavigne, 2006).

Il n'existe pas de modèle d'abattage *halal* en contexte industriel. Les « sacrificateurs » procèdent à l'abattage des bêtes en se référant d'une part à leur expérience personnelle mais surtout en s'adaptant au contexte d'abattage, en composant avec toutes les contraintes sanitaires et de sécurité qu'imposent la législation. Il existe dans les abattoirs français un consensus sur :

- La présence d'un musulman sur la chaîne d'abattage, qui prononce la *tasmiya* (formule de dévotion à Dieu) de façon plus ou moins explicite ;
- La saignée par égorgement de l'animal vivant. Les textes religieux préconisent soit l'utilisation du *dabh* (égorgement par saignée) soit celle du *nahr* (enfoncement d'une lame au niveau de la fossette susternale).

En dehors de cela, le sacrificateur peut procéder à sa manière car aucune directive ne lui impose ni la taille de la lame, ni le nombre d'aller et retour du couteau, rien qui concerne le geste de mise à mort comme c'est le cas par exemple pour la *shehita*.

La réglementation prévoyant que l'obligation d'étourdir l'animal avant sa mise à mort peut être levée en cas d'abattage rituel<sup>1</sup>, rabatteur doit dans ce cas utiliser un moyen de contention et d'immobilisation de l'animal garantissant sa protection ainsi que celle de l'animal.

Sur la chaîne d'abattage en mode *halal*, il n'existe pas de contrôle religieux électif permettant de sélectionner des carcasses licites et de rejeter celles qui sont illicites<sup>1 2</sup>. Toutes les carcasses sont licites dès lors qu'elles sont passées entre les mains de rabatteur musulman.

On observe ainsi que :

1 - La dérogation à l'étourdissement n'est pas systématiquement utilisée en mode *halal*;

2- Lorsqu'une méthode d'étourdissement est utilisée, l'égorgement rituel ne diffère pas d'un abattage conventionnel ;

3- Lorsqu'aucune méthode d'étourdissement n'est utilisée, l'emploi d'un dispositif de contention est l'unique élément matériel de différenciation entre abattage conventionnel et abattage rituel. Or l'usage de ce dispositif n'est pas dicté par des considérations religieuses mais vétérinaires.

1. Précisons que seule l'obligation est concernée par la dérogation et non l'étourdissement lui-même. L'étourdissement est non seulement légal en cas d'abattage rituel mais il est conseillé par les autorités vétérinaires.

2. Comme la *bedika* du rituel juif, au cours de laquelle le *bodek* procède à un examen de la carcasse, la conserve dans le circuit casher si elle est religieusement conforme, ou la rejette dans le circuit conventionnel si elle ne l'est pas.

Autrement'dit le maintien d'une différenciation technique entre les deux types d'abattage tient à la possibilité d'utiliser une dérogation prévue pour « prendre en compte les exigences particulières de certains rites religieux »<sup>1</sup> alors même que le « rite religieux » ne se prononce pas sur l'étourdissement, et qu'il n'existe pas de consensus sur sa licéité ou son illicéité.

Or, tout l'enjeu du marché de la viande *balait&posc* sur la différenciation des modes d'abattage car :

1- Elle permet une valorisation des viandes pour les opérateurs de la filière ;

i

2- Elle donne corps à la frontière rituelle, cette frontière identitaire explicitée par Benkheira pour justifier l'attachement au *balai* des populations immigrées et leurs descendants<sup>1</sup>.

Sans différenciation, il n'y a pas de marché, il faut donc l'organiser, au meilleur prix.

## 1. Le sacrificateur : égorgement rituel ou simple contrôle rituel ?

Bien que perçu et nommé comme tel, le sacrificateur est comme nous l'avons montré une figure religieuse sans statut religieux. Quelles sont ses marges de manœuvres dans la définition et l'application du rite d'abattage en contexte de production industrielle massive ?

Le sacrificateur se présente souvent lui-même comme un exécutant de l'abattage et il ne revendique aucune sacralité quelconque de son geste. La méthode de saignée qu'il emploie est un souvent expliquée comme un compromis entre une méthode importée du pays d'origine, les contraintes hygiéniques et les innovations technologiques sur la chaîne d'abattage. La référence religieuse se limite à la nécessité d'égorger (littéralement saigner au niveau de la gorge) un animal vivant, *de préférence* sans l'étourdir préalablement pour ne pas risquer d'occasionner sa mort. Les autorités religieuses de l'islam s'accordent en effet à l'unanimité sur le principe selon lequel la chair d'un animal n'est licite que si l'animal (licite lui-même) a été saigné pour la produire ; en d'autres termes, on ne peut égorger pour consommer sa viande un animal déjà mort (*maytâf*).

i. Ainsi que le précise la directive européenne dont s'inspire le code rural français : Directive 93/119/CE du Conseil, du 22 décembre 1993, sur la protection des animaux au moment de leur abattage ou de leur mise à mort, *Journal officiel* n° L 340 du 31/12/1993 p. 0021 - 0034.

1. M. H. Benkheira, (1995). « La nourriture carnée comme frontière rituelle : les boucheries musulmanes en France. » *Archives de Sciences Sociales des Religions* (92) : 67-88.

2. Ceci n'est d'ailleurs pas une exigence propre aux musulmans. Comme l'écrit N. Vialles « Fidèles en cela à une tradition multiséculaire, nous jugeons que les cadavres sont immangeables » « Toute chair n'est pas viande. Mort et mise à mort des animaux », *Etudes Rurales*, janvier-décembre 1998, n°147-148 : 139-149.

Certains sacrificateurs, majoritaires chez ceux que nous avons interrogés, pensent que l'animal ne doit pas être étourdi du tout, d'autres pensent qu'il peut être étourdi si l'animal n'est pas tué par l'étourdissement avant la saignée. Les positions des uns et des autres reposent sur une opinion largement partagée parmi les autorités islamiques contemporaines. A titre d'exemple on peut citer une des plus anciennes fatwas prononcées sur ce sujet, celle de la Commission de la fatwa égyptienne interrogée par l'OMS et signée par le cheikh Jad-al-Haq Ali Jad-al-Haq. Elle établit que les principes suivant doivent être respectés :

- 1) *Les textes du droit musulman stipulent que si un élément interdit et un autre licite se réunissent dans l'abattage d'un animal, ce dernier devient illicite ;*
- 2) *Si l'électronarcose ou l'anesthésie de l'animal avant de le saigner a pour objectif de réduire sa résistance sans provoquer sa mort, il est permis d'y recourir ;*
- 3) *Si l'électronarcose ou tout autre moyen d'anesthésie provoque la mort de l'animal, il n'est pas permis d'y recourir avant de le saigner, et l'animal saigné par ce procédé devient illicite<sup>1</sup>.*

Le recours au gaz ou aux pistolets est en général rejeté, alors que l'électricité est généralement admise. Certains sacrificateurs se réfèrent à un épisode du Coran rapportant le foudroiement de Moïse<sup>1 2</sup> et observant qu'il n'en est pas mort.

Il est également remarquable que les tenants de l'islam radical ne soient pas ceux chez qui on trouve les positions les plus strictes sur l'abattage rituel. On trouve chez eux des positions très souples : ainsi pour le Cheikh Al Qardawi<sup>3</sup>, la viande produite dans un pays de tradition chrétienne est licite (*halal*), dans ces conditions on peut en conclure qu'un marché *halal* ne se justifie pas en France<sup>4</sup>.

Le geste religieux n'est accepté que dans la mesure où il est compatible avec le calcul économique en termes de coût/rentabilité d'un abattoir dont les revenus dépendent de chevallards lesquels calculent leurs profits en fonction des débouchés offerts par les distributeurs et détaillants.

1. Extrait de la fatwa traduit par S. Abu-Sahlieh, B. Cottder, (2001). *Avis sur l'étourdissement des animaux avant leur abattage*. Lausanne. Institut suisse de droit comparé.

2. Le Coran dit : «Quand le Seigneur se manifesta à la Montagne, Il la mit en miettes et Moïse tomba foudroyé» (7 : 143). Moïse n'en meurt pas cependant. Rapporté par Abu-Sahlieh, Cottier (2001) citant Abd-al-Hadi, Abu-Sari Muhammad : *Ahkam al-at'imah wal-dhaba 'ib fi al-fiqh al-islami* Beyrouth: Dar al-jil ; Le Caire : Maktabat al-turath al-islami, 2me édition, 1986, p. 216-217.

3. Ouléma télégénique du Qatar, grand producteur de téléfatwa et personnalité très populaire dans les familles musulmanes de France, auteur du best-seller traduit en française : *Le Usité et l'illicite*.

4. F. Bergeaud-Blackler, (2004). «Nouveaux enjeux autour de l'abattage rituel : une perspective européenne. » *Cahiers d'Economie et de Sociologie Rurales* (73) : 537-545.

Le chevillard décide d'utiliser ou non une méthode d'étourdissement en fonction des débouchés, puisque la loi lui donne le choix. Entre nn mode d'abattage à faible rentabilité et un abatteur sacrificateur, l'employeur sait lequel il devra sacrifier, il y a sur le marché assez de demandeurs d'emploi pour occuper le poste.

Enfin si rabatteur musulman a très peu d'influence sur le procédé d'abattage, c'est qu'il n'a pas le pouvoir de statuer sur la licéité de la viande. La comparaison avec l'abattage en mode casher est éclairante. Dans ce cas, ce n'est pas le *shokhet* (sacrificateur) qui décide *in fine* de la comestibilité religieuse de la viande, mais le *bodek* (contrôleur) qui procède à un examen de conformité de la carcasse. Le bodek ayant le pouvoir d'écarter de la chaîne rituelle une viande qui ne réussit pas l'examen de conformité, l'objectif religieux est prioritaire sur l'objectif économique. Dans le cas de l'abattage en mode *balai* qui ne prévoit aucun contrôle religieux, ce n'est pas rabatteur musulman qui décide de l'orientation de la carcasse mais le chevillard selon son carnet de commandes.

## 2. Contribution vétérinaire à la procédure d'abattage rituel industriel

### *la mission et les instruments de l'inspection vétérinaire*

Le vétérinaire représente la neutralité religieuse de l'État et ne possède donc pas de mandat spécifique concernant le contenu du rite. Hygiène alimentaire et protection animale sont les principaux objectifs de l'inspecteur vétérinaire lesquels incluent la surveillance épidémiologique des maladies animales, la sécurité et la qualité de la viande commercialisée, le bien-être animal et la protection de l'environnement. Les contrôles vétérinaires s'appliquent à tous les animaux et toutes les carcasses produites en abattoir en mode rituel comme en mode conventionnel.

Dans l'abattoir, l'inspecteur vétérinaire est responsable de la bonne application des procédés d'étourdissement quand ceux-ci sont utilisés, il doit veiller à l'emploi correct des instruments de contention mécanique des animaux requis par la législation lorsque, comme dans le cas de l'abattage rituel, l'étourdissement n'est pas employé<sup>1</sup>.

1. « Dans les abattoirs, les opérations d'immobilisation, d'étourdissement, d'abattage et de mise à mort des animaux sont placées sous la surveillance continue des agents du service d'inspection qui s'assurent notamment de l'absence de défectuosité des matériels utilisés et de l'utilisation conforme de ces matériels par le personnel. » Art. 9. de l'arrêté du 12 décembre 1997 relatif aux procédés d'immobilisation, d'étourdissement et de mise à mort des animaux et aux conditions de protection animale dans les abattoirs.

Les méthodes d'étourdissement peuvent être classées en deux groupes : les méthodes réversibles et les méthodes irréversibles. Les méthodes réversibles regroupent, *le pistolet à cheville percutante, rélectronarcose, l'exposition au dioxyde de carbone et parmi les méthodes irréversibles, on trouve : le pistolet à tige perforante, l'électrocution*. En France, la majorité des abattages rituels sont réalisés sans étourdissement ; pour une minorité d'animaux préalablement étourdis, seules les méthodes électriques dites « réversibles » sont utilisées, pour une minorité d'abattages rituels, la majorité étant réalisée sans étourdissement. Les instruments de contention utilisés pour l'abattage rituel sont le box rituel rotatif (cf. *supra* p36), et le box rituel pour ovins (cf. ci-dessous).

Box rituel ovin (Photo ADIV)

### *Contribution vétérinaire à l'abattage rituel*

L'exsanguination maximale au moment de la mise à mort est un objectif sanitaire de première importance. Les vétérinaires préconisent l'utilisation de cette dernière parce qu'elle préserve la fonction cardiaque : « Une des conditions de l'obtention d'une bonne exsanguination est la persistance de l'activité cardiaque aussi longtemps que possible au cours de la phase de saignée »<sup>1 2</sup>. L'Académie vétérinaire de France rappelle d'ailleurs que la réglementation sous-

1. Les pistolets sont utilisés pour les bovins, la méthode privilégiée pour les ovins étant l'électr - narcose et dans quelques cas le pistolet à cheville percutante. Les volailles sont le plus souvent partiellement plongées dans un bain électrique.

2. Rapport de l'Académie vétérinaire de France au ministre de l'Agriculture et de la Pêche sur le degré de réversibilité de l'étourdissement des animaux d'abattoir tel qu'il est pratiqué en France, décembre 2006. p. 14 réversibilité de l'étourdissement des animaux d'abattoir tel qu'il est pratiqué en France, décembre 2006, p. 14.

entend que l'étourdissement n'est acceptable que s'il est réversible<sup>1</sup>. Cette position est également relayée par FOIE : « Pour répondre aux impératifs de protection animale, les animaux étourdis *par une méthode réversible* doivent être saignés aussitôt. »<sup>2</sup>

Les recommandations vétérinaires sont donc en phase avec les préconisations religieuses selon lesquelles l'animal doit être saigné vivant et non déjà mort (tué par l'étourdissement).

Mais malgré ces recommandations vétérinaires, les méthodes d'étourdissement irréversibles sont très largement utilisées dans les abattoirs français et européens pour des raisons pratiques et de rentabilité<sup>3</sup>. Les abattages rituels sont donc très majoritairement effectués sans étourdissement préalable ou bien les bêtes sont seulement étourdis « légèrement », mais dans des conditions qui ne satisfont pas aux critères de bien-être animal.

En effet, lorsque l'étourdissement n'est pas utilisé, les cadences d'abattage doivent être ralenties pour respecter un temps d'attente minimum entre la saignée et l'opération de dépouillage. Or les délais ne sont pas systématiquement respectés, aussi n'est-il pas rare que des ovins saignés sans étourdissement soient immédiatement levés par la patte et convoyés vers le poste suivant de « dépouillement », l'animal demeurant encore selon l'OABA « pleinement conscient ».

Lorsque l'étourdissement est utilisé, il est utilisé en mode *light* - cas fréquent dans les abattages de volailles - pour faciliter sa mise à mort et pour éviter d'endommager les tissus et organes de l'animal, non pour réduire la sensibilité de l'animal. Une combinaison de haute fréquence et de basse intensité peut conduire à l'immobilisation d'une volaille mais pas à son insensibilisation. Les cadences ne sont alors pas ralenties, comme elle devraient l'être quand l'animal n'a pas été étourdi<sup>4</sup>.

2. « *Remarque* : le texte de l'arrêté du 12 décembre 1997 emploie, à deux reprises, les termes « inconscience jusqu'à la mise à mort », ce qui suppose que cet état d'inconscience est durable. Par ailleurs, dans la partie de cet arrêté concernant la saignée des animaux qui ont été étourdis, le texte précise que « cette saignée doit être effectuée avant que l'animal ne reprenne conscience », ce qui suppose que l'étourdissement est réversible ». Rapport de l'Académie vétérinaire de France au ministre de l'Agriculture et de la Pêche sur le degré de réversibilité de l'étourdissement des animaux d'abattoir tel qu'il est pratiqué en France, décembre 2006, p. 6.

2. Souligné par nous. OIE, Code sanitaire pour les animaux terrestres (2007), ANNEXE 3.7.5. LIGNES DIRECTRICES POUR L'ABATTAGE DES ANIMAUX, paragraphe 5, [http://www.oie.int/fr/normes/MCode/fr\\_chapitre\\_3.7.5.htm](http://www.oie.int/fr/normes/MCode/fr_chapitre_3.7.5.htm)

3. Parce que les méthodes réversibles nécessitent un réglage et un contrôle plus fins afin d'obtenir l'intervalle *stun to stick* optimal, ce qui se traduit en pratique par un surcroît de travail pour les vétérinaires d'abattoirs, ensuite parce que plus délicates, les méthodes réversibles connaissent un taux d'échec plus fort.

4. Study on stunning/killing practices in slaughterhouses : Final Report - Part II : Poultry meat DG SAN CO Evaluation Framework Contract Lot 3 (Food Chain) (*ibid.*)

La longue liste d'études réalisées par les vétérinaires au cours du xx<sup>e</sup> siècle pour montrer la supériorité des méthodes d'étourdissement, celle des progrès effectivement réalisés dans le domaine du contrôle de la conscience animale, ainsi que les positions sans équivoque des ordres et des représentants vétérinaires européens favorable à la disparition de toute dérogation à l'étourdissement, n'ont pas convaincu. Non seulement l'abattage avec étourdissement ne s'est pas généralisé mais il a même régressé au profit des abattages rituels<sup>1</sup>. Trois, raisons au moins expliquent ce recul de l'influence vétérinaire dans les abattoirs :

1/ Leur incompréhension des enjeux religieux et commerciaux de l'abattage rituel<sup>1 2</sup>.

Les vétérinaires font de leur hostilité à la dérogation un enjeu uniquement scientifique et technique. En réponse à l'augmentation des abattages sans étourdissement, ils essaient de démontrer preuve scientifique à l'appui que l'abattage conventionnel est compatible avec les textes religieux. Espérer convaincre des religieux par des preuves scientifiques est aussi efficace que de dire à un fidèle que Dieu n'existe pas puisqu'on ne le voit pas. Occupés à convaincre les religieux qu'ils interprètent mal leurs textes, les vétérinaires ne voient pas que les religieux n'ont en réalité aucun pouvoir dans un abattoir.

2/ La politisation accrue de l'abattage rituel.

L'homme de loi que représente le vétérinaire sur le site d'abattage doit tenir compte de l'arbitrage effectué, à un niveau plus politique, par le ministère de tutelle et le gouvernement entre l'objectif de « bien-être animal » et celui de la « liberté religieuse ». Au niveau ministériel cet arbitrage recouvre des réalités relativement abstraites, et s'il faut trancher, la liberté de pratiquer sa religion prévaut naturellement sur le bien-être animal. Cet arbitrage est bien plus difficile à exécuter au sein d'un abattoir où la souffrance animale est aussi massive que le religieux y paraît absent

3/ L'absence de levier de mobilisation publique sur une question politiquement incorrecte.

Enfin, les relais mobilisateurs des vétérinaires auprès du public que sont les associations de protection animale, ne fonctionnent guère

1. Les abattages sans étourdissement seraient en augmentation en France et en Europe, d'après European Commission Directorate General for Health and Consumer Protection *Study on the stunning/ killing practices in slaughterhouses and their economic, social and environmental consequences*, Assignation 3 of the Framework Contract for evaluation and evaluation related services - Lot 3 : Food Chain (awarded through tender no 2004/S 243-208899) Final Report Part I : Red Meat.

2. Cf. Bergeaud-Blackler, F. (2004). « Nouveaux enjeux autour de l'abattage rituel : une perspective européenne. » *Cahiers d'Économie et de Sociologie Rurales* (73) : 537-545.

efficacement. La mobilisation autour de la cause animale au moment de l'abattage n'a pas bonne presse, d'une part parce qu'il faut aborder un thème que le public n'est ni éduqué ni prêt à entendre, d'autre part parce que tout discours public sur les abattages rituels offrent une tribune aux organisations racistes et antisémites qui récupèrent à leur profit l'émotion que la visibilité de la mort animale suscite.

#### LE CHEVILLARD : PRODUIRE DES VIANDES RITUELLES SANS LE FAIRE SAVOIR (NI LE SAVOIR-FAIRE)

L'objectif du chevillard consiste à optimiser la rentabilité de ses transactions. De sa capacité à y parvenir dépendent les intérêts bien compris des abattoirs et des distributeurs. Maillon intermédiaire de la chaîne de production et de commercialisation de la viande, le chevillard n'a de relation qu'indirecte avec l'animal d'un côté, et avec le consommateur final de l'autre. Son objectif est abstrait, en termes de coût/bénéfice, et sa réalisation se mesure au profit qu'il réalise. Il lui faut à la fois valoriser l'animal sur pied, la viande qu'il produit, optimiser les cadences d'abattage, se soumettre aux exigences de la sécurité et de l'hygiène au travail, tout en assurant un débouché, et le meilleur possible, aux viandes produites. Le dilemme du chevillard est le suivant : différencier la production pour adapter au mieux l'offre à la demande des différentes catégories de consommateurs, et à l'inverse homogénéiser la production pour faire des économies d'échelle.

Pour les chevillards, le marché de la viande *halal* répond idéalement à ce dilemme car il est peu exigeant en terme qualitatif, et il est facile à valoriser auprès d'une population de consommateurs musulmane relativement captive. L'attachement au caractère *balai* de la viande est très élevé dans les populations issues de l'immigration musulmane et une étude belge a montré que les consommateurs halal une fois qu'ils ont pris la décision de consommer *halal* tendent à y rester fidèles<sup>1</sup>. Il suffit de faire égorger l'animal par un abatteur musulman pour produire une matière valorisée à moindre coût.

Reste la question de la dérogation puisqu'en abattage rituel le chevillard a le choix ; est-il plus ou moins rentable d'étourdir ? Pour répondre le chevillard doit prendre en compte deux paramètres, l'acceptation sociale de la dérogation à l'étourdissement dans le pays client (élevée en France, plus faible en Grande-Bretagne, élevée en Wallonie et plus faible en Flandres) et la nécessité de différencier les carcasses.

1 Bonne Karijn, Werbeke Wim. (2006). "Muslim Consumer's Motivations towards Meat Consumption in Belgium : Qualitative Exploratory Insights from Means-End Chain Analysis" *Anthropology of Food*, (06).

1 - Si l'acceptabilité sociale et politique de la dérogation à l'étourdissement est élevée, et les débouchés musulmans de proximité sont importants (ce qui est typiquement le cas en France et en Belgique francophone), le chevillard préférera procéder à un abattage sans étourdissement. Le fait de ne pas étourdir est un moyen indiscutable d'authentification de la viande *halal*. Si les avis divergent entre ceux qui acceptent l'étourdissement et ceux qui le refusent, la seule façon de satisfaire l'ensemble du marché est de choisir l'option d'abattage *halal* sans étourdissement car les exigences les plus strictes sont acceptées par les moins exigeants, la réciproque n'étant pas vraie. La tentation d'étendre l'abattage *halal* à la production conventionnelle est d'autant plus élevée que l'acceptabilité sociale de la dérogation à l'étourdissement est forte. La pratique n'est pas *formellement* illégale. En effet, la loi - ou plutôt son interprétation rationnelle sans considération de l'esprit qui anime cette loi - ne fait pas un délit de la production par abattage rituel d'une viande qui débouchera sur le marché conventionnel.

La généralisation de l'abattage en mode *halal* présente au moins trois avantages :

1. D'une part, le chevillard n'a pas besoin d'anticiper les débouchés de sa viande sur le marché *halal*. Tous les détaillants domestiques ou exportateurs exprimant une demande de viande *halal* pourront être servis.
2. D'autre part, les changements d'un mode de chaîne à l'autre impliquant souvent un arrêt et un nettoyage complet des chaînes et donc une perte de temps, ne sont plus nécessaires.
3. Plus les quantités sont importantes et plus le surcoût occasionné par la perte de temps lorsque l'abattage est en mode rituel, ou bien occasionné par le rejet de carcasses non déclarées rituelles (cas du cacher), est faible<sup>1</sup>.

L'absence d'obligation d'étiqueter comme telles les viandes issues d'abattage rituel permet aussi au chevillard de se récompenser d'une prime sur l'étiquetage *halal* bien que les viandes portant cet étiquetage ne diffèrent en rien de celles vendues sur le marché conventionnel.

1. Prenons le cas d'un négociant qui fait abattre cinquante carcasses en rituel, puis neuf cents carcasses en non rituel, puis à nouveau cinquante carcasses en rituel. Le coût des deux changements de chaîne est répercuté sur les cent carcasses parmi les mille qu'il a produites. Si le chevillard a dans son carnet d'adresse de nombreux clients musulmans, il n'est pas certain de pouvoir leur vendre des carcasses ; quand il vend ses carcasses *halal*, le coût de la rupture de chaîne est répercuté sur ses seuls clients musulmans ce qui augmente le prix des carcasses. En revanche, s'il abat la totalité en *halal* il économise le coût du changement de chaîne et il est certain de trouver un débouché pour ses carcasses. Le surcoût lié au ralentissement des cadences pour abattage rituel est certes plus élevé pour une plus grande quantité mais il est répercuté sur toute la production et pas seulement sur les viandes vendues sous étiquette *halal*.

Cette option est bien souvent retenue dans des pays comme la France et la Belgique qui prévoient une dérogation à l'étourdissement en cas d'abattage rituel et dans lesquels les associations de protection animale sont peu influentes, les sensibilités publiques vis-à-vis de la souffrance animale peu médiatisées.

Il est d'ailleurs remarquable que les plus mobilisés pour prôner l'abattage sans étourdissement ne soient pas les religieux, que l'on entend fort peu sur la question, mais la FNICGV qui dans son bulletin hebdomadaire prétendait porter la parole de « représentants musulmans » et notamment de CRCM « interdisant *(sic)* à quiconque de se prévaloir d'un quelconque accord ou désir de la communauté musulmane d'abattage avec étourdissement préalable ». La puissante fédération chevillarde en avait même rajouté en dénonçant « la pression de certaines directions des services vétérinaires (DSV) (qui), malgré leur devoir de réserve, semble se développer localement pour imposer l'électronarcose »<sup>1</sup>.

2- Si l'acceptabilité sociale et politique de la dérogation à l'étourdissement est faible, ou bien que les débouchés musulmans sont plus modestes, le chevillard préférera procéder à un abattage rituel avec étourdissement.

Dans ce cas, il n'y a plus de rupture au niveau de l'abattage, tous les animaux, quelle que soit la destination de leurs carcasses, sont abattus avec étourdissement. Certains pays comme la Nouvelle-Zélande ou l'Australie qui sont des poids lourds de l'industrie *halal* mondiale ont été les premiers à mettre au point un système de surveillance permettant d'assurer qu'un nombre minimal des animaux est tué par l'opération d'étourdissement elle-même, et que dans ce cas ces animaux sont retirés du circuit d'approvisionnement *halal*. En Europe, des pays comme le Royaume-Uni, l'Allemagne, le Danemark utilisent des méthodes d'étourdissement réversibles pour l'abattage.

Ces stratégies ne tiennent que si le consommateur n'est au courant de rien. Comment réagirait le consommateur non religieux s'il apprenait qu'il mange de la viande d'animaux non étourdis, ou qu'il consomme une viande abattue selon un rite ? Les réactions des consommateurs britanniques laissent penser que cette information pourrait être mal accueillie au moins par certains (Bergeaud-Blackler, 2004).<sup>1</sup>

1. Source : FNICGV Bulletin hebdomadaire d'information FLASH 2007 — 4 3, site internet de la FNICGV.

## CONCLUSION :

### ET SI LE CONSOMMATEUR SAVAIT ?

Le sacrificateur n'a pas d'objectif stratégique, il ne sélectionne ni ne rejette, il agit en exécutant d'une tâche d'abattage. Sa réputation et son emploi dépendent de son assiduité, non de sa compétence religieuse, ni de sa formation. Le vétérinaire agit sur l'abattage rituel en vertu d'un règlement dont le but est de minimiser tout danger inhérent à une utilisation intensive des technologies d'abattage, et pouvant menacer l'homme au travail, les consommateurs ou les animaux. Au cours des dernières décennies, le vétérinaire a vu ses moyens d'action diminuer, son prestige relativisé, sa réputation atteinte après la crise de l'ESB. L'usage de la dérogation à l'étourdissement révèle son impuissance à faire respecter ses objectifs dans un parc d'abattage passé sous le contrôle de l'industrie de la viande et alors que les procédures de régulation du marché dans cette nouvelle configuration ne sont pas (encore) en place.

Les forces du marché n'ont fait que remplir le vide laissé par l'État dans ce domaine. L'utilisation de la dérogation à l'étourdissement prévue en cas d'abattage rituel est un moyen de valorisation à moindre coût pour la production d'une viande destinée à des consommateurs captifs. Le décalage va croissant entre le discours légal sur l'abattage qui met au premier rang des préoccupations le bien-être animal et la réalité des abattoirs. De cela on peut conclure sur trois points :

1- L'analyse des rôles et positions respectives des trois acteurs majeurs de l'abattoir ne fait aucunement ressortir un rapport de force entre religieux et commerçants, l'image d'un marché cynique cherchant à faire plier la morale religieuse comme les histoires de faux *halal* le laissent croire. Il n'existe pas de combat entre le mal et la vertu parce que l'industrie d'abattage *halal* n'est pas le produit d'une intrusion du religieux dans une partie du système d'abattage, mais une adaptation des techniques d'abattage pour satisfaire aux critères d'entrée des pays musulmans tout en créant une niche commerciale, et sans s'embarrasser de l'esprit de la loi sur la protection des animaux au moment de leur abattage.

2- Dire que l'abattage industriel *halal* n'a pas grand-chose d'une pratique religieuse (ne statue pas, n'est pas religieusement consacré), tout en observant par ailleurs que la préférence pour le *halal* reste justifiée par un attachement religieux, n'est-ce pas pointer une vaste supercherie vis-à-vis des fidèles musulmans ? Nous ne le pensons pas. La même question se pose pour la vente des petites statuettes de Bernadette Soubirous à Lourdes, ou des petites bouteilles d'eau

bénite. Les fabriquer ne relève pas d'un acte religieux, cela épuise-t-il le caractère indiscutablement religieux de leur consommation ? Ceci est supporté par la théorie des conventions (Bertil, S. M., Irène, 1992) : pour qu'il y ait un marché il n'est pas nécessaire que vendeurs et acheteurs s'accordent sur les qualités d'un produit, il suffit qu'il s'accorde par convention sur la transaction elle-même (La transaction est un échange en deux temps, je te donne ceci, tu me donnes cela, finalement peu importe que ceci et cela soient ou ne soient pas la même chose) (Bergeaud-Blackler, 2005b).

3- La domination de l'industrie de la viande dans le dispositif d'abattage *halal* industriel n'est durable qu'à une condition : ne pas en informer le consommateur (ou faire en sorte qu'il ne comprenne rien). Mais ceci est susceptible de changer. Le grand marché européen n'est pas une entité politique, il ne peut s'adresser légitimement à des eurocitoyens, en revanche il sait fort bien s'adresser aux euroconsommateurs qu'il flatte depuis les années vache folle (REF) et les mobilisations autour des OGM. La DG SANCO en particulier travaille à une plus grande transparence à l'intérieur des abattoirs ' dans le but d'harmoniser les pratiques. Certes avec encore peu de moyens, mais elle pourrait être aidée par l'autre bout de la chaîne : les consommateurs. Les politiques de transparence, de production de la confiance mise en place dans la filière pour éviter les crises à répétition pourraient changer la donne. Certains signes semblent indiquer une plus grande réflexivité des consommateurs qui modifie leur attitude face aux producteurs de confiance, et les amène à prendre conscience de ce qu'ils représentent. Si l'on peut encore s'interroger sur la paternité de l'abattage rituel industriel, il ne fait pas de doute que ce consumérisme religieux est une création du marché. Or, si l'on observe ce qui se produit dans d'autres secteurs de l'agroalimentaire, la création de qualité est très vite suivie par la mise en place de systèmes de contrôle qualité. L'avenir du *halal* réside dans la prise de contrôle par des agences de certification, acteurs hybrides économique-religieux, à prendre définitivement la place vacante des institutions religieuses au sein de l'abattoir. Ils organiseront sans doute une autre opacité en invoquant leur mission « religieuse » auprès des consommateurs<sup>1</sup>.

1. La suite dans L'abattage industriel musulman : pratique religieuse ou pratique islamo-compatible ? : (2) le missionnaire et le consommateur ...

Les ouvrages, articles et rapports mentionnés ici ne sont pas tous en rapport direct avec le sujet qui sera abordé. Mais tous ont contribué à ma réflexion, et sont donc à mettre au crédit de cette présentation.

## Bibliographie

- Abu-Sahlieh, S. (2002). « Faux débat sur l'abattage rituel en Occident ; ignorance des normes juives et musulmanes : le cas de la Suisse. » *Institut suisse de droit comparé*.
- Abu-Sahlieh, S. (2001). *Avis sur l'étourdissement des animaux avant leur abattage* Lausanne, Institut suisse de droit comparé.
- Amghar, S. (2006). *Islamismes d'occident; état des lieux et perspectives*. Paris : Lignes de repères.
- Bauer, J. (1996). *La nourriture cachée*. Paris : Presses universitaires de France.
- Bellemain, V. (2003). «Les services vétérinaires dans les pays de l'Union européenne — La formation des vétérinaires inspecteurs » *Bulletin de l'Académie vétérinaire de France*, 156 (4) : 53-58.
- Benkheira, M. H. (1995). «La nourriture carnée comme frontière rituelle : les boucheries musulmanes en France.» *Archives de Sciences Sociales des Religions (J^T)* : 67-88.
- Benkheira, M. H. (1996). « Chairs illicites en Islam. Essai d'interprétation anthropologique de la notion de mayta. » *Studia Islamica* (84) : 5-33.
- Benkheira, M. H. (1998). "Sanglant mais juste : l'abattage en Islam." *Etudes Rurales* (147-148) : 65-79.
- Benkheira, M. H. (1999). "Lier et séparer. Les fonctions rituelles de la viande dans le monde islamisé." *L'Homme* (152) : 89-114.
- Benkheira, M. H. (2000). *Intégration ou équarrissage ?* from <http://oumma.com/spip.php?article12>. (réponse à M.Tribalat, *Faire France*).
- Benkheira, M. H., C. Mayeur-Jaouen, et al. (2005). *L'animal en islam*. Paris : Les Indes savantes.
- Bonne K., W. Werbeke (2006). Muslim Consumer's Motivations towards Méat Consumption in Belgium : Qualitative Exploratory Insights from Means-End Chain Analysis *Anthropology of Food*, (06).
- Bonte, R, A.-M. Brisebarre, et al. (1999). *Sacrifices en Islam espaces et temps d'un rituel*. Paris : CNRS ed.
- Boubekeur, A. (2005). "L'Islam est-il soluble dans le Mecca Cola ? Marché de la culture islamique et nouveaux supports de religiosité en Occident." *Maghreb-Machrek : Islam de France*, printemps 2005 (183) : 45-66.
- Bourdieu, P. (1994). *Raisons pratiques : sur la théorie de l'action*. Paris : Seuil.
- Brisebarre, A.-M. (1998). *La Fête du Mouton : Un sacrifice musulman dans l'espace urbain*. Paris : CNRS.
- Brisebarre, A.-M (2000). *La Médina. Numéro spécial : Viande balai, la face cachée*.

- Delavigne, A.-E. (2006). «L'abattoir d'Arles, un lieu de rencontre autour des animaux.» *Ruralia*, 18-19.
- Favret Saada, J. (2007). **Comment produire une crise mondiale avec douze petits dessins.** Paris : Les prairies ordinaires.
- Fregosi, F. (2004). Quelle organisation de l'islam dans la République: institutionnalisation et/ou instrumentalisation ? **Cités. L'Islam en France ; Hors série.** Y. C. Zarka, S. Taussig and C. Fleury. Paris : Presses universitaires de France, : 93-106.
- Kanafani-Zahar Aïda, M. et alii, Ed. (2008). **A croire et à manger;** Collection « Religions en questions ». Paris : L'Harmattan.
- Karijn Bonne, F. Bergeaud-Blackler et alii (2006). Factors Influencing **Halal** Méat Consumption : An Application of the Theory of Planned Behaviour. **Ethics and Politics of Food. Proceedings of the 6th Congress of the European Society for Agricultural and Food Ethics, Oslo, June 22-24, 2006.** M. K. M. Lien, Wageningen Academic Publishers : 263-269.
- Kepel, G. (1987). **Les banlieues de l'Islam : naissance d'une religion en France.** Paris : Seuil.
- Nizard Benchimol, S. (1997). L'Economie du Croire, anthropologie des pratiques alimentaires juives en modernité. **Sociologie des Religions,** EHESS.
- Poulain, J.-P., Ed. (2006). **L'homme. le mangeur l'animal. Qui nourrit l'autre ?** QCHA.
- Quardhaoui, D. Y. (1990). **Le licite et l'illicite en Islam.** Paris : OKAD.
- Regenstein J.M (2003). « The Kosher and Halal Food Laws. » **Comprehensive Review in Food Science and Food Safety** 2 : 111-127.
- Riaz, M. N. (1999). « Examining the Halal Market ». **Prepared Foods,** vol 68, n° 10, p.81-85.
- Roy, O. (2002). **L'Islam mondialisé.** Paris : Seuil.
- Tribalat, M. (1995). **Faire France.** Paris : La Découverte.
- Vialles, N. (1987). **Le sang et la chair: les abattoirs des pays de l'Adour.** Paris : Editions de la Maison des sciences de l'homme.
- Vialles, N. (1993). « La mort invisible » **Terrain,** 20 : 109-118.
- Vialles, N. (1998). « Toute chair n'est pas viande. » **Etudes Rurales,** n°147-148 : 139-149.
- Vialles, N. (2008). « Légitimités et légalités, A propos des viandes rituelles » **A croire et à manger.** Kanafani-Zahar Aïda et alii. Paris : L'Harmattan, (version complète de l'auteure).
- Wieshaider, W (2008) « L'abattage religieux en Europe », **A croire et à manger.** Kanafani-Zahar Aïda et alii. Paris : L'Harmattan.

## Rapports

- The U.S. Bureau of Democracy, H. R. a. L. (2006). **International Religions Freedom Report.**
- Farm Animal Welfare Council (1985). **Report on the Welfare of Livestock when Slaughtered by Religious Method.** London : FAWC : 28.

Rapport de commission d'enquête n° 321 (2000-2001) de MM. Gérard DÉRIOT et Jean BIZET, fait au nom de la commission d'enquête, déposé le 11 mai 2001 <http://www.senat.fr/rap/r00-321-1/r00-321-1.html>

OIE, **Code sanitaire pour les animaux terrestres** (2007), ANNEXE 3.7.5.LIGNES DIRECTRICES POUR L'ABATTAGE DES ANIMAUX, paragraphe 5, [http://www.oie.int/fr/normes/MCode/fr\\_chapitre\\_3.7.5.htm](http://www.oie.int/fr/normes/MCode/fr_chapitre_3.7.5.htm)

France. Haut Conseil à l'Intégration (2001). **L'Islam dans la République : rapport au Premier ministre**. Paris : Documentation française.

DG SAN CO Commission Européenne (publisher) (2007). **Study on the Stunning/Killing Practices in Slaughterhouses and their Economie, Social and Environmental Conséquences Final Rxport - Red Méat & Final Report : Poultry Méat** Bruxelles: European Commission.

Farm Animal Welfare Council (1985). **Report on the Welfare of Livestock when Slaughtered by Rxligious Method**. London : FAWC : 28.

L'Afrique et le Moyen-Orient, Agriculture et agroalimentaire Canada, s. d. e. a. (Juillet 2007). **Marché mondial des aliments balai** Gouvernement du Canada.

Articles publiés par l'auteure sur le sujet

Bergeaud, F. (1999). L'Institutionnalisation de l'Islam à Bordeaux. Enjeux sociaux, politiques et économiques de l'implantation du culte musulman dans un espace urbain. **Sociologie**, Université de Bordeaux 2 : 501.

Bergeaud, F. (2000). « La gestion coloniale de l'islam à Bordeaux. Enquête sur une mosquée oubliée. » **Hommes et Migrations**, 1228 : 29-43.

Bergeaud, F. (2000). « Le goût de la viande **halal** » **Bastidiana** :193-205.

Bergeaud-Blackler, F. (2000). « Entretien avec Tareq Oubrou » in : **La Médina**. Numéro spécial : Viande **halal** : la face cachée, Anne-Marie Brisebarre.

Bergeaud-Blackler, F. (2000). « Les boucheries islamiques de St Michel à Bordeaux.» **La Médina**.

Bergeaud-Blackler, F. (2001). « La viande **halal** peut-elle financer le culte musulman ?» **Le Journal des Anthropologues** (84) : 145-171.

Bergeaud-Blackler, F. (2001). « Las nuevos negocios de carne halal. Encuesta con los Carniceros Islamicos y sus clientes en el Barrio « Saint Michel » de Burdeos. » In : **XVII<sup>e</sup> Congrès international ICAF – International Union of Anthropological and Ethnological Sciences (IUAES)- Hommage à Igore de Garine Borja (Spain)**.

Bergeaud-Blackler, F. (2001). **Les marchés de viande halal en Aquitaine : production et consommation**. Bordeaux : AQUIBEV - Min. Agriculture DGAL : 218 p. inc. illustrations.

Bergeaud-Blackler, F. (2003). « Enjeux locaux et nationaux de la normalisation de l'abattage rituel dans la région bordelaise. » **De la citoyenneté locale**. R. L. C. W d. W. K. M. Finan. Paris : Institut Français des Relations Internationales : 97-109.

Bergeaud-Blackler, F. (2004). «Le chevillard et le sacrificateur : la viande **halal** entre logiques économiques, légales et religieuses. » **Cités**. Y. C. Z. Sylvie TAUSSIG, Cynthia FLEURY : 537-545.

- Bergeaud-Blackler, F. (2004). « Nouveaux enjeux autour de l'abattage rituel : une perspective européenne ». *Cahiers d'Economie et de Sociologie Rurales* (73) : 537-545.
- Bergeaud-Blackler, F. (2004). Social Definitions of *halal* Quality : the Case of Maghrebi Muslims in France. In: *The Qualities of Food. Alternative Theories and Empirical Approaches*, M. Harvey, A. McMeekin, and A. Warde, Manchester : Manchester University Press : p. 94-107.
- Bergeaud-Blackler, F. (2005a). « L'Etat, le culte musulman et le halal business. » Actes du colloque *Droits, libertés et obligations du culte musulman. Journées d'études «Islam et société* », EHESS, Institut d'études de l'Islam et des Sociétés du Monde Musulman, Paris.
- Bergeaud-Blackler, F. (2005b). « De la viande *halal* à l'*halal* food. Comment le *halal* s'est développé en France ? » *Revue Européenne des Migrations Internationales* (21): 125-147.
- Bergeaud-Blackler, F. (2006). « Halal : d'une norme communautaire à une norme institutionnelle. » *Le Journal des Anthropologues* : Des normes à boire et à manger. Production, transformation et consommation des normes alimentaires. 106-107:77-103.
- Bergeaud-Blackler, F. (2007). Religious Slaughter : European Perspectives. *Journal of Ethnic and Migration Studies* : 'Governing Islam in Western Europe: Essays on Governance of Religious Diversity'. V. Bader, Routledge. 36.
- Bergeaud-Blackler, F., B. Anne-Marie (2005). « Halal et restauration collective. » *La Nouvelle Vie Ouvrière, Thématiques* Hors série n°3 : p. 46-47.
- Bergeaud-Blackler, F. et K. Bonne (2006). « D'une consommation occasionnelle à un régime *halal* : quelles conséquences sur la santé ? » *Migrations Santé : revue trimestrielle d'étude et de recherche sur la santé des migrants* (124).
- Bergeaud-Blackler, F. et Maria-Paola Ferretti (2006). « More Politics, Stronger Consumers ? A New Division of Responsibility for Food in the European Union » *Appetite* 47 (2) : 134-142.
- Bergeaud-Blackler, F. (2007). *Normes de production et production de la norme halal en France*, Rapport de recherche pour la Direction des Politiques Economique et Internationale du ministère de l'Agriculture, de la Direction de l'Evaluation de la Performance, des affaires financières et immobilières du ministère de l'Intérieur, du Centre d'information des Viandes.
- Bergeaud-Blackler, F. (2008). « L'encadrement de l'abattage rituel industriel dans l'Union Européenne : limites et perspectives », *Politique Européenne*, revue de Sciences Politiques, à paraître. Dir. Xabier Itçaina et François Foret.

## DE TERRE ET DE SANG

Emilie BARRAUD

C'est à dessein que je me permets, par cet intitulé, cette référence au deuxième roman de Mouloud Feraoun, pour lequel il avait reçu le Prix Populiste en 1953, et qui chante l'attachement viscéral, cet appel puissant de la terre natale, kabyle, que l'émigré, qui n'avait emporté de sa terre que son sang, retrouve après l'exil. S'il y est conté une histoire de sang, tragique et sanglante, celle d'une assimilation (de la Française Marie à la société kabyle), c'est avant tout l'émigration (et l'immigration de travail) que l'auteur donne à penser<sup>1</sup>, balayant de son réalisme puissant toutes les appréciations artificielles jusqu'ici faites à ce propos. Plus tard, lorsque l'émigration est devenue familiale (immigration de peuplement), par les armes de la sociologie, un autre auteur algérien va se saisir des nouvelles problématiques engendrées par le renouvellement des populations immigrées, et qui étaient jusqu'alors arbitrairement traitées, rationalisées dans le langage de l'économie, l'immigration étant réduite à une affaire de coûts et de profits<sup>1 2</sup>. Abdelmalek Sayad a su dévoiler les réalités occultées de l'immigration : les contradictions dont est porteuse l'émigration et qui sont constitutives de l'immigré<sup>3</sup>, les illusions entretenues collectivement, qui rendent supportables sa condition et qu'est amenée à défier en France sa propre descendance<sup>4</sup>. « Les enfants illégitimes », telle est la formule (et l'intitulé criant d'une de ses contributions) choisie pour qualifier cette progéniture issue de l'immigration, telle fut sa façon d'illustrer « le drame » de ces pères et de ces mères dévorés par le doute, « orphelins » de leurs propres enfants, qui ne se reconnaissent plus en eux et qui de fait, ne savent les reconnaître pleinement<sup>5</sup>. Eux-mêmes sont « en faute » (« émigrer reste toujours une faute ») et supportent « la honte » dans le regard de leur

1. Mokhtar AIT HAMOU, 1978, *JL'émigration algérienne à travers les oeuvres romanesques de Mouloud Feraoun et de Mouloud Mammeri*, Alger : Mémoire de DEA, 145p.

2. Abdelmalek SAYAD, 1999, *La double absence : des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*<sup>A</sup>, Paris : Seuil, p.119.

3. Un état provisoire en droit et une situation durable de fait ; un devoir de fidélité en dépit de l'absence.

4. Abdelmalek SAYAD; 1991, Qu'est-ce qu'un immigré ; Les enfants illégitimes, in : Abdelmalek SAYAD, *Uimmigration ou les paradoxes de l'alterité*, Paris : Editions universitaires, p. 51 ; p. 245.

5. Abdelmalek SAYAD, 1991, Les enfants illégitimes, in : Abdelmalek SAYAD, *L'immigration ou les paradoxes de l'alterité*, Paris : Editions universitaires, p. 185 ; 246 ; 1993, La Malédiction, in : Pierre BOURDIEU (dir.), *La misère du monde*, Paris : Seuil, p. 833.

communauté d'origine<sup>1</sup>. Ils sont les auteurs de cette « trahison » faite à la terre, de ce « reniement de soi et des siens », mais ce sont leurs enfants, nés et éduqués en France, qui éprouvent avec le plus d'acuité les représentations que caractérise la bâtardise :

*« Mon père, il dit de nous : « Vous, on ne sait pas ce que vous êtes !.. D'où vous venez ? d'où vous nous venez ? (en arabe dans l'entretien) D'où êtes-vous ?.. D'ici (de France) ou de là-bas ( d'Algérie) ? « Voilà que nous sommes devenus pour eux (les parents) des objets de question : ils s'interrogent sur nous ! C'est pas normal ça ! C'est peut-être ça, ce que ça veut dire aw-lad lahram!<sup>2 3</sup> On entend souvent ça, mais mon père dit jamais ça : c'est trop gros (grossier) pour lui.. Enfants illégitimes ! il ose pas et pourtant c'est ça ; c'est vrai dans un sens.. Puisqu'on continue pas les parents ; ce qu'ils sont [...] Nous sommes pour eux comme des «étrangers», mais des «étrangers» de leur sang... [...]» (Propos d'une fille d'immigré)*

Parce qu'ils ne sont pas la continuité de leurs parents, manifestant des comportements caractéristiques d'ici et non de là-bas, les enfants de l'immigration suscitent les mêmes peurs et suspicions qu'inspire la figure du bâtard ; nés du même sang et à l'intérieur d'une union légitime, ils n'en demeurent pas moins l'incarnation d'un péché originel. Ils sont des bâtards sociologiques qui « échappent » à leurs propres parents, ils apparaissent comme des « enfants traîtres », « des ennemis sortis du ventre », « agent de la subversion à l'intérieur même de la famille »<sup>4 5</sup>. Ces représentations sont en outre ravivées à chaque retour au pays. C'est alors l'occasion pour la communauté d'origine de pointer et de railler les différences, manifestes dans les vêtements, le langage et les attitudes, et de renforcer encore un peu plus chaque fois le tourment des parents et le sentiment d'illégitimité de leurs enfants :

*« Ça commence avec les douaniers [...] il lui dit (aupère) : «Qui c'est celle-là ? C'est pas possible ! C'est pas ta fille. Ta fille ça ? Sa mère est algérienne ? [...] A voir comme ça on dirait pas !...»*

Cette réalité, caractéristique de l'immigration algérienne, héritage de Sayad qui a su la révéler en lui assignant les mots justes, me donne à

1. Une communauté qui feint de les considérer comme de simples absents alors que le séjour, tous le savent sans se l'avouer, a pris les attributs du permanent.

2. *Aw-lad lahram* : littéralement et au sens fort de l'expression, "enfants du péché" et, en cela "enfants illégitimes" (autrement qu'au sens de la distinction juridique entre enfants "légitimes" et enfants "naturels" ; mais, plus banalement, "voyous", "vauriens" ou "bons à rien".

Abdelmalek SAYAD, 1991, Les enfants illégitimes, in : Abdelmalek SAYAD, *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, Paris : Editions universitaires, p. 232.

3. *Ibid.*, p. 231-232.

4. *Ibid.*, p. 252.

5. *Ibid.*, p. 194.

penser aujourd'hui le sens de l'adoption d'enfants algériens dans un contexte d'immigration. L'énonciation bien pesée d'Abbas, fameux enquêté de Sayad, sera le point de départ mais aussi le fil rouge de cette réflexion :

« *Uimmigration c'est la honte deux fois, la honte d'être ici [...] la honte d'avoir quitté là-bas [...] On fait tout pour se faire pardonner et pour pardonner cette faute[...]* » (Propos d'un travailleur immigré)<sup>1</sup>.

## ILLÉGITIMES ICI ET LÀ-BAS

Peu après l'indépendance, les anciens colonisés (Français-musulmans) sont sommés de réintégrer individuellement la nationalité française<sup>1</sup> <sup>2</sup> et découvrent la condition d'immigré<sup>3</sup>. Une part majoritaire d'entre eux, qui par ailleurs se situe au bas de la hiérarchie et de l'échelle sociale, va refuser<sup>4</sup> ou bien s'y résigner et vivre dans la honte l'acte de naturalisation, éprouvé comme un sacrifice de l'origine (de la nationalité, du groupe), comme un acte de trahison qui abâtardit. Cette façon de concevoir la naturalisation relève de *Yethos* du groupe d'origine, et renvoie aux significations profondes de l'acte d'émigrer : rupture, abandon, abjuration, malédiction. À l'opposé, une petite minorité d'immigrés occupant les positions les plus privilégiées vont concevoir l'acte de naturalisation comme une simple « opération administrative » et se plaire à la présenter comme l'addition de deux nationalités, comme le « cumul objectif des avantages que procurent l'une et l'autre »<sup>5</sup>. En France, l'immigration sera pensée à travers les catégories de « la pensée d'Etat », laquelle trace de manière arbitraire une ligne de frontière évidente, rassurante, entre les nationaux (les naturels) et les non-nationaux (les étrangers)<sup>6</sup>. Cette pensée d'Etat oblige l'étranger à une attitude réservée, à une sorte « d'hypercorrection sociale » (qui consiste à ne pas prendre parti aux affaires politiques du pays d'accueil) ; un « devoir de politesse » qui, lorsqu'il n'est pas respecté, renforce l'idée déjà communément admise selon laquelle

1. Abdelmalek SAYAD, 1993, *La Malédiction*, in : Pierre BOURDIEU (dir.), *La misère du monde*, Paris : Seuil, p. 836.

2. Reçue d'autorité par mesure collective puis collectivement retirée quand la nationalité algérienne fut créée.

3. Abdelmalek SAYAD, 1993, « Naturels et naturalisés », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°99, p. 28.

4. « Sans doute préféreraient-ils perdre le bénéfice d'intérêts objectifs plutôt que d'avoir à sacrifier des intérêts d'un autre ordre (identitaires, affectifs, culturels, moraux, religieux, communautaires), moins visibles mais plus fondamentaux » ; *Ibid.*

5. *Ibid.*, p. 29.

6. Abdelmalek SAYAD, 1999, "Immigration et « pensée d'Etat »", *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°129, p. 5-14.

l'immigration est délinquance, comme par essence, ou tout au moins est source de délinquance<sup>1</sup>. De fait, l'immigré a dû très tôt adopter un comportement en mesure de rassurer une société d'accueil inquiète et suspicieuse. Il y aura en France deux attitudes différentes mais toutes deux conformes à cette distinction (naturel/étranger) qu'impose la pensée d'Etat (et relevant toutes deux d'une acceptation de la soumission) : soit accepter d'être politiquement nié et « raser les murs », soit s'engager dans la recherche de l'assimilation, de la plus grande ressemblance et proximité<sup>1 2</sup>. Une génération passée, et voilà l'émergence d'immigrés d'un genre nouveau, puisqu'il n'en sont pas, n'ayant émigré de nulle part, étant de véritables « naturels » car nés sur le territoire, mais de parents immigrés, étrangers, non-« naturels ». Brouillant les frontières de l'ordre national, ces êtres « hybrides », issus tant du sol d'ici que du sang de là-bas, tourmentent l'entendement national et, à ce titre, éveillent de nouvelles angoisses et suspicions collectives. Ce sont les enfants de l'immigration, caractérisés par une binationalité qui ne procède généralement pas d'un choix : « Elle est souvent un statut de fait pour des enfants nés de couples mixtes ou issus de l'immigration par le jeu du double droit au sol ou lorsqu'ils sont concernés par l'effet collectif de par la naturalisation de leurs parents »<sup>3</sup> ; et qui, en définitive, sont tout autant perçus illégitimes ici que là-bas.

### **DES ADOPTANTS D'ICI, CANDIDATS À LA KÆFAJLA LÀ-BAS**

Les enfants de l'immigration grandissent, étudient, travaillent et vivent pleinement en France. Les uns, principalement des femmes, sont demeurés célibataires<sup>4</sup> tandis que d'autres se sont unis tantôt à des Français, tantôt à des Algériens d'ici ou de là-bas. Certains, en raison de leur situation civile (célibat tardif) ou de troubles physiologiques (stérilité), sont frappés d'une incapacité d'engendrer. Pour pallier ce mal d'enfants, l'adoption demeure le dernier recours envisagé lorsque l'assistance médicale à la procréation (invariablement privilégiée) atteint ses limites. Comme les 28 000 prétendants français à l'adoption, ils se heurtent toutefois à la pénurie des pupilles

1. *Ibid.*, p. 8.

2. Abdelmalek SAYAD, 1999, "Immigration et «pensée d'Etat»", *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°129, p. 11.

3. Zoubir CHATTOU, Mustapha BELBAH, 2002, *La double nationalité en question : Enjeux et motivations de la double appartenance*, Paris : Karthala, p. 143.

4. Kamel CHACHOUA, 2006, Aller chercher un homme, partir pour trouver une femme, *Zaâma...*, n°6, p. 78.

abandonnés. Ils sont alors contraints de donner une dimension internationale à leur projet et finalement de sélectionner, parmi un éventail très large de possibles, le pays d'origine de leur futur enfant. La plupart de ces candidats, sans même solliciter les pupilles français, se tournent comme instinctivement vers leur pays d'origine, ils font ce choix pour eux « naturel », « évident » de l'Algérie ; un pays qui cependant ne reconnaît pas l'adoption. Le Code de la Famille algérien, élaboré en 1984, énonce en effet très clairement que l'adoption est interdite par la *sharia* et la loi<sup>1</sup>, mais prévoit en revanche une formule substitutive nommée *kafala*. Le recueil légal *kafala* se présente comme un moyen de prise en charge de l'enfance abandonnée, sous la forme d'un contrat de recueil provisoire établi par un acte légal. Le titulaire du droit de recueil, le *kafil* (un couple ou une femme célibataire) s'engage à prendre bénévolement en charge l'entretien, l'éducation et la protection d'un mineur, le *makful*, comme un parent pour son enfant. Toutefois l'enfant n'entre pas dans la filiation, il n'hérite pas et conserve son patronyme d'origine<sup>2</sup>. Ne reconnaissant pas la filiation entre le(s) parent(s) d'adoption et l'enfant, la communauté est rassurée. Simplement allié, l'enfant ne menace pas le droit des consanguins. En effet, la société algérienne donne une définition de la parenté fondée sur la consanguinité et l'alliance. La famille doit être le fruit d'une union matrimoniale entre un homme et une femme, dans le cadre de laquelle naissent des enfants (préférentiellement de sexe masculin) qui assurent la nécessaire continuité du patrilignage. Tandis que la fiction de l'adoption transgresse cette conception de la famille fondée sur la vérité du sang, la *kafala* en revanche honore le principe de primauté dû aux consanguins. Mais si elle paraît se conformer parfaitement au système normatif de la société qui l'a légalisée, elle en remet toutefois en cause l'un des principes fondamentaux dans le droit qu'elle donne aux femmes célibataires d'y prétendre pour acquérir le statut de tutrice, mère sociale ou quasi-mère. Il s'agit d'un paradoxe qui mérite d'être souligné, ne serait-ce que brièvement.

Au regard du système familial algérien, une femme qui devient mère en dehors du cadre matrimonial porte atteinte au fondement de la famille, c'est-à-dire au mariage et à ce qui lui est inhérent, à savoir la norme de la virginité et de la sexualité encadrée. Par cette transgression de la morale et de la norme, les mères célibataires contribuent à une remise en question inquiétante des valeurs établies, elles scandalisent

1. Article 46 du Chapitre V de la Partie I du Code de la Famille.

2. En 1992, un décret a cependant redressé le tort subi par les enfants nés sous « X », sans filiation ni patronyme, en accordant le droit d'une concordance de nom avec leur *kafil*.

la collectivité qui ne peut leur reconnaître le droit d'exister. Dès lors, une femme célibataire qui mène à terme une grossesse hors mariage n'a d'autre solution que l'abandon secret, seul moyen qui lui est donné de réparer la faute, de réintégrer sa famille, d'espérer un avenir décent (se marier puis devenir mère) et donc de s'affranchir du statut de célibataire. Autrement dit, les enfants abandonnés d'Algérie sont pour la majorité engendrés par des mères célibataires et sont abandonnés à cause du célibat de leur mère. Or ils seront pour la plupart adoptés par des femmes célibataires, souvent immigrées, diplômées, appartenant à des catégories socio-professionnelles élevées<sup>1</sup>, des femmes qui, bien qu'émancipées de la société algérienne par l'espace et par l'esprit, subissent elles aussi le stigmate du célibat. Car selon la définition algérienne de la famille, qui impose pour principe essentiel de ne pas rompre la chaîne, le désir d'enfants s'entend comme un devoir tant de descendance que d'accomplissement. C'est une menace sérieuse envers l'équilibre social que constituent tant la stérilité que le célibat. Ces femmes célibataires, incarnations d'une offense faite à la collectivité, doivent s'effacer en tant que telles, réparer cette faute, qui est double lorsqu'elles sont immigrées, sortir du célibat, elles aussi. Etonnante relation formée par ces deux femmes, issues du même ventre culturel, mères fautives d'un même enfant, qui pour l'une gâche et pour l'autre répare ; relation triangulaire avec à son sommet le célibat (qui engendre la faute sexuelle et la faute de la stérilité, toutes deux incarnées par l'enfant), et ces deux solutions complémentaires, l'abandon et l'adoption<sup>12</sup>, qui permettent de s'en extraire.

Depuis quelques années, la *kafala* algérienne connaît un fier succès auprès des couples mariés et des femmes célibataires, tant localement qu'auprès des populations immigrées. De 2001 à 2005 ont été jugées 9 080 *kafala*, soit 8 182 *kafala* nationales et 898 *kafala* internationales dont la majorité sont françaises et italiennes. Sur le nombre total des *kafala* réalisées en Algérie, le pourcentage des requérants vivant à l'étranger est en hausse continue, de 4,2 pour 100 en 2001, il est passé à 17,1 pour 100 en 2005<sup>3</sup>. Par ailleurs, le nombre de *kafala* annuelles réalisées par des Franco-Algériens s'élève approximativement à plus de

1. Cf : sur le boycott matrimonial des femmes immigrées diplômées ; Kamel CHACHOUA, 2006, Aller chercher un homme, partir pour trouver une femme, *Zâama*. n°6, p. 78.

2. Un acte qui suscite des réactions ambivalentes : tantôt condamné par des Algériens méfiants vis-à-vis de ces femmes qui échappent au contrôle, indépendantes, célibataires et qui plus est, immigrées, tantôt loué pour avoir sauvé un orphelin.

3. Relevés statistiques obtenus auprès du ministère algérien de l'Emploi et de la Solidarité nationale en 2006 et 2007.

600<sup>1</sup>. Depuis quelques années, ceux-là sont rassemblés en associations : PARAENAM (parents adoptifs d'enfants nés en Algérie et au Maroc) et APAERK (association de parents adoptifs d'enfants recueillis par *kafala*) dont le forum de discussion compte plus de 900 membres.

### **IMMIGRÉS-ADOPTANTS EN *KAFALA* OU LE CUMUL DES STIGMATES**

De ces groupes associatifs, il ressort une complexe diversité d'individus et de couples que lie le concept juridique de la *kafala* (tant algérienne que marocaine) en situation de migration en France. Ils composent une certaine catégorie d'adoptants français, dont la particularité réside en le pays choisi pour recueillir un enfant : un pays où d'une part la *kafala* est à l'œuvre en qualité de substitut à l'institution prohibée de l'adoption, d'autre part vis-à-vis duquel ils sont intimement liés de par leur double appartenance culturelle et juridique. La particularité de ces adoptants, pour la plupart binationaux et couples mixtes, est qu'ils sont en effet soumis à deux législations différentes, qui en matière d'adoption sont antagonistes et qui les positionnent au centre d'un conflit de lois qu'ils ont, en un sens, eux-mêmes engendrés (de par leur volonté d'adopter un enfant dont la loi nationale prohibe l'adoption). Le droit français reconnaît en effet deux formes d'adoption : la simple<sup>1 2</sup> et la plénière<sup>3</sup>, toutes deux inscrites dans le registre de la filiation. L'adoption internationale s'organise entre des pays qui ont également légalisé l'adoption. Elle s'inscrit toutefois dans des dynamiques nationales et culturelles contrastées où il faut savoir concilier des lois nationales et différentes conceptions de l'adoption. Elle pose ainsi d'importants problèmes d'harmonisation des droits et de compréhension mutuelle. Du fait de la confrontation d'ordres juridiques nationaux différents, les législateurs sont contraints d'élaborer des règles de conflits. Face à la présence en France d'enfants recueillis dans des pays qui prohibent l'adoption, le législateur français a élaboré la loi de 2001<sup>4</sup> qui, par respect pour la loi nationale de l'enfant et pour éviter la création d'un lien de filiation boiteux qui ne serait pas reconnu par l'État d'origine et

1. Estimation faite après l'envoi d'une sollicitation de statistiques aux dix-neuf consulats algériens de France, et après réception d'une dizaine de réponses en 2006 et 2007.

2. L'adoption simple (Articles 360 et 370-2 du Code civil) est additive, les liens de filiation préexistants ne sont pas rompus, l'adopté conserve ses droits héréditaires dans sa famille d'origine. Elle n'impose aucune condition d'âge de l'enfant et n'implique pas l'acquisition systématique de la nationalité française.

3. L'adoption plénière (Articles 343 à 359 du Code civil), substitutive et irrévocable, s'adresse à des mineurs de moins de 15 ans, et implique une rupture totale du lien de filiation d'origine. L'adopté acquiert le nom et la nationalité de ses parents adoptifs, et jouit des mêmes droits et devoirs qu'un enfant légitime.

4. Loi n°2001-11 du 6 février 2001 relative à l'adoption internationale, JO du 8 février 2001, p. 2136.

qui en fin de compte porterait atteinte à sa souveraineté, vise à interdire le prononcé de son adoption. Autrement dit, la France exclut la *kafala* du domaine de l'adoption et soumet le *makful* aux lois et aux règles d'entrée et de sortie du territoire qui s'appliquent à toute personne étrangère. Cette position se comprend aisément. L'adoption plénière internationale, telle que la France la conçoit et la régleme, implique un changement irrévocable de nom, de filiation et de nationalité c'est-à-dire une substitution d'identité pour garantir l'exclusivité tant des liens de parenté et que de l'appartenance nationale. Par le biais de l'adoption, la France efface la parenté biologique d'origine, le lien du sang, ainsi que l'appartenance culturelle d'origine, le lien de la terre. En d'autres termes, l'adoption plénière internationale est en quelque sorte une « fabrique de Français ». Par l'effacement de la filiation et de l'identité d'origine, auxquelles d'autres se substituent, l'adopté étranger est soustrait à la condition d'immigré. Il est autrement dit nié en tant que tel, en dépit de son émigration/immigration de fait. Il connaît une double naturalisation, il est destiné à être un Français naturel, par le sol (effacement des origines qui lui donne le statut d'un enfant trouvé sur le sol Français) et le sang (attribution d'une filiation exclusive, celle de ses adoptants)<sup>1</sup>. Or, ce principe ne peut être appliqué aux enfants recueillis en *kafala* dont la loi personnelle oblige à ce qu'il n'y ait jamais effacement, addition ou substitution de filiation : seule compte la filiation d'origine. Face à la présence sur le territoire d'enfants adoptés au Maroc et en Algérie, la France s'est donc adaptée dans le respect des principes qui fondent son modèle d'adoption. Si dans le cadre d'une adoption, l'entrée sur le territoire ne pose aucun problème, s'agissant du recueil légal en revanche, venir en France est une possibilité et non un automatisme. Dès lors les enfants recueillis en *kafala*, comme tout étranger, doivent obtenir la permission d'intégrer le territoire. Depuis 1999, il n'est plus délivré de visa longue durée, en vue d'une adoption, aux jeunes *makful*. Depuis 2006 cependant, les représentants consulaires remettent des visas aux termes de long mois d'instruction, si l'enfant est de filiation inconnue, s'il est abandonné, recueilli en *kafala* judiciaire et si les adoptants sont munis de l'agrément français. Ceux parmi ces derniers qui n'obtiennent pas de visa et ceux qui ne peuvent attendre six à vingt mois cette obtention sont soumis à un choix qui n'est que renoncement : renoncer à sa vie en France, renoncer à l'enfant ou renoncer à la légalité. Le renoncement à la légalité implique un cas de conscience moins redoutable que celui d'abandonner un enfant à

1. Le jugement d'adoption plénière vaut pour acte de naissance et annule celui d'origine. Il est clairement écrit que l'enfant est « né » de ses parents adoptifs. Aucun document ne fait mention de l'acte d'adoption.

peine extrait de son institution. Ils sont nombreux, la peur au ventre, à choisir les chemins de l'illégalité, faisant de leur enfant adopté un immigré clandestin mineur dans son pays d'accueil. Transgresseurs des lois françaises sur l'adoption, ces groupes d'adoptants illégaux incitent l'État à davantage de méfiance et sont les cibles d'une vaste entreprise de dissuasion et de culpabilisation appliquées par l'administration française, notamment au passage de l'agrément<sup>1</sup> qu'on leur refuse s'ils avouent leur projet d'adoption en Algérie. De fait, au sein de la catégorie des adoptants français, ils forment un groupe marginalisé sur lequel pointent des doigts accusateurs :

*« U autrejour, une adoptantefrançaise d'enfants étrangers a dit que les enfants kafala ce n'était pas vraiment une adoption, ce n'était pas vraiment devenir parent et que ces familles n'avaient même pas l'agrément ! Non seulement les gens se voient refuser l'agrément mais en plus on leur reproche de ne pas l'avoir! » (Forum APAHRK, 2006).*

Ce discours dénie à la *kafala* le fait d'être une institution qui crée de la parenté, partant du principe que si elle n'est pas assimilable à l'adoption, alors l'enfant recueilli par cette voie n'est pas un « vrai » fils adoptif, tout comme son père et sa mère de substitution ne sont pas de « vrais » parents adoptifs. Cette même rhétorique sert généralement à distinguer la parenté biologique de la parenté sociale. Les adoptants sont en effet depuis longtemps exacerbés de ne pas être reconnus comme de véritables parents, au même titre que ceux qui engendrent leur descendance. Pourtant au sein même de cette catégorie de parents considérée comme « marginale » (car dans les esprits c'est le critère biologique qui détermine « le vrai » parent), on trouve une sous-catégorie, encore plus exclue et condamnée par le discours social : les adoptants en *kafala*, des parents de troisième zone, voire des non-parents<sup>1 2</sup>. De fait, la *kafala* sera progressivement évincée

1. Permis de candidater à l'adoption de validité nationale, remis par le Conseil Général après neuf mois d'évaluations psychologiques et sociales.

2. Notons que ce sont les adoptants eux-mêmes qui se désolidarisent d'une partie de leurs homologues car ces derniers ont fait le choix d'un pays qui ne reconnaît pas l'adoption et qui n'exige pas, avant tout récemment, l'agrément français. Ils ne veulent être assimilés à ceux qui n'obtiennent pas ce consentement et qui en quelque sorte salissent l'image de l'adoption qui n'a précisément pas besoin de ce genre de dégradation, eu égard aux articles de presse qui pointent périodiquement les « abus », les « trafics » et autres filières frauduleuses qui gangrènent le domaine. Cette approbation qu'est l'agrément, outre sa fonction de sélection agit, après obtention, comme un marqueur identitaire pour les adoptants, leur permettant de se reconnaître entre eux et de se respecter. Bien qu'il contribue à les différencier des parents biologiques\* (puisque aucun test n'est imposé à ceux qui deviendront parents par le sang), il légitime leur accès à la parentalité. Par ailleurs l'adoption plénière, fiction de la filiation biologique, leur permettra une identification forte aux « véritables » parents. Ainsi, les adoptants sont en France, un pays où le critère biologique prime sur tout autre, considérés par les « vrais » familles comme des parents de seconde zone, mais ils se positionnent en supériorité par rapport aux candidats à la *kafala*, stigmatisés comme des parents de troisième zone, voire des non-parents.

de toutes les réflexions sur la famille et l'adoption en général, pour être reléguée au domaine de la fraude et inscrite dans des problématiques d'immigration clandestine. Enfin, ces groupes d'adoptants en *kafala* composent une singulière catégorie d'immigrés algériens caractérisée par le stigmate et la marginalité. Ce sont en effet des couples stériles et des femmes célibataires, autrement dit des êtres qui transgressent tant la norme (algérienne) de la sexualité encadrée par le mariage que celle de la reproduction du groupe, et qui parce qu'ils font affront au système normatif de leur collectivité d'origine lui inspirent méfiance, défiance et médisance. En d'autres termes, il s'agit de personnes qui cumulent les stigmates : à la fois adoptants « illégaux » issus de l'immigration, mais aussi enfants illégitimes porteurs de la double faute de leurs parents (émigrés/immigrés), et encore personnes qui remettent en cause les principes fondamentaux du groupe d'origine, qu'ils menacent en un sens d'extinction de par le célibat, la stérilité mais aussi le phénomène d'émigration d'enfants qu'ils provoquent. En effet, la *kafala* internationale peut être considérée comme une menace pour l'intégrité de la société d'origine, privées de ses hommes d'abord, de familles entières ensuite, et maintenant d'enfants. N'est-ce pas la nation entière qui est atteinte dans son intégrité physique et dans sa souveraineté en ayant une partie d'elle-même hors d'elle-même et hors de sa souveraineté P<sup>1</sup>

### UNE GÉNÉRATION QUI SE REVENDIQUE D'ICI ET DE LÀ-BAS

Juridiquement et affectivement attachés à deux nations, les sentiments d'appartenance revendiqués par ces « adoptants-enfants de l'immigration » à l'égard d'ici et de là-bas contrastent avec ceux de leurs parents pour qui la France était peut-être entrée « dans le ventre » mais en aucun cas « dans le cœur », et qui « jamais » n'auraient pu considérer ce pays d'immigration comme le leur<sup>1 2</sup>. Sur le forum de discussion de l'APAERK, certaines formulations interpellent :

« [...] *Cela fait partie de notre culture.* » ; « *Nous tous qui avons des origines musulmanes, nos pays nous confient des enfants [...]* » ; « *Nous, qui venons de là-bas [...]* » ; « *Je suis allée voir cbe% moi [...]. Je connais très bien mon pays.* »

L'emploi des pronoms possessifs indique une forte identification au Maroc ou à l'Algérie, parfois même à l'ensemble de la communauté

1. Abdelmalek SAYAD, 1999, *La double absence : des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris : Seuil, p. 85.

2. Abdelmalek SAYAD, 1993, *La Malédiction*, in : Pierre BOURDIEU (dir.), *La misère du monde*, Paris : Seuil, p. 842.

musulmane ou maghrébine. Mais alors que ceux-là débudent leurs propos par un « nous » rassembleur, d'autres les introduisant par un « moi je », s'inscrivent dans une logique de séparation voire d'identisation (une façon de se constituer en tant qu'individu singulier) et affirment :

*« Moje viens de là-bas mais ce n'est pas ma culture » ; « Moje ne suis pas de là-bas j'ai vécu ici et c'est plus tard que j'ai connu ce pays » ; « Je connais l'Algérie par son histoire, je connais la guerre et l'indépendance, j'ai lu [...] Mais mes souvenirs d'enfance c'est ici, à partir de trois ans et demi, c'est à Puget-Ville, le village, je me sens quand même française culturellement »*

Plus de « masques » et de « dissimulations »\*, les choses sont maintenant clairement exprimées. Ce que les parents savaient sans se l'avouer, ce qui relevait du tabou et de la honte et à ce titre qui était « non-dit », la trahison initiale, le reniement des ancêtres, des origines, est aujourd'hui hautement prétendu par les générations suivantes, comme assumé. Cette affirmation, d'autant plus criante qu'elle contraste éminemment avec le silence honteux des parents, illustre la « crise » dont parlait Sayad, celle qui fut « douloureusement » vécue par les familles immigrées et qui s'est traduite par une déchirante rupture entre les générations<sup>2</sup>. La confiance assurée : « Mon pays c'est la France, c'est ici qu'est ma vie, pas là-bas » s'entend comme la confirmation de cette « malédiction initiale » pressentie par les anciens et qui se transmet en suivant le cours des filiations<sup>3</sup>. La malédiction, c'est cette absence de continuité qui tourmentait tant les parents, au point que leurs propres enfants, de chair et de sang, leurs soient devenus étrangers sans qu'ils ne s'en rendent compte : « Sans nous rendre compte nous emplissions en réalité la France de nos enfants, alors que nous croyons avoir nos enfants pour nous » (*Propos d'un travailleur immigré*<sup>4</sup>). Ces enfants, ils le disent eux-mêmes, ont acquis la « mentalité française », ils travaillent pour la France, un pays dont ils ont parfaitement intégré la langue aux dépens bien souvent de celles des origines. Ils ont assimilé les manières de dire, de faire et de penser des Français, si bien que la connaissance du pays et de la culture des parents est très succincte, notamment lorsqu'elle se limite aux courts séjours entrepris pendant les vacances estivales. Toutefois, ces formes « d'infidélités » ne constituent pas un obstacle suffisant au sentiment <sup>1 2 3 4</sup>

1. Abdelmalek SAYAD, 1993, La Malédiction, in : Pierre BOURDIEU (dir.), *La misère du monde*, Paris : Seuil, p. 825.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 824.

4. *Ibid.*, p. 832.

d'appartenance<sup>1</sup>. Ce qui caractérise ce groupe, ce n'est pas que les uns se sentent plus proches d'ici et les autres de là-bas. De la même façon que leurs ancêtres immigrés aisés qui voyaient en la naturalisation le cumul des nationalités, ces enfants de l'immigration prétendant à l'adoption et tout aussi socialement privilégiés sont caractérisés par un « biculturalisme » affirmé qui fait dire à tous qu'ils sont à la fois d'ici ET de là-bas. Ils savent deux langues, même si la plupart ne connaissent que les rudiments du dialecte algérien, ils entretiennent des liens familiaux ici et là-bas, ils écoutent la musique et cuisinent les plats d'ici et de là-bas. La plupart ont pris le parti de fêter à la fois les fêtes françaises, chrétiennes, comme Noël et Pâques, et les fêtes musulmanes comme P Aid el Kébir<sup>1 2</sup>, une fête maintenue plus par nostalgie que par forte adhésion religieuse<sup>3</sup>. Car la plupart ont une religiosité caractéristique d'un pays laïc qui connaît depuis quelques dizaines d'années des processus connectés de « sécularisation »<sup>4</sup>, de « privatisation »<sup>5</sup> et de « pluralisation »<sup>6</sup>, au point qu'ils sont une majorité à se définir « musulmans laïcs »<sup>7</sup>. Pour eux la religion prend une définition « privatiste et culturelle ». On parle de « rapport distendu » qui n'exclut pas le facteur affectif : « plus identitaire (islam culturel), nominal (islam patronymique), voire saisonnier (islam festif), qu'effectif en tant que pratique religieuse régulière »<sup>8</sup>. Un rapport à la religion auquel la dénonciation lapidaire d'Abbas fait singulièrement

1. Nadia et Yassin (adoptants mariés binationaux) connaissent l'Algérie grâce aux vacances d'été. Il en est de même pour Nora (adoptante célibataire binationale) pour qui l'Algérie est son « pays de vacances ». Pourtant les premiers avouent se sentir français en Algérie, ne connaissant pas parfaitement la langue et se définissant comme « de mentalité française », alors que Nora, bilingue, musulmane pratiquante et dont les parents vivent encore au pays, affirmera se sentir « chez elle » en Algérie.

2. Grande fête familiale où l'on sacrifie, un mois après la fin du Ramadan, un mouton commémoratif de celui qui fut substitué au fils d'Abraham.

3. « Comme chaque enfant qui a ses souvenirs d'enfance avec sa grand-mère qui faisait une tarte aux pommes, l'Aïd c'est ça, les gâteaux, l'odeur du four, c'est un attachement culturel mais pas profondément religieux » (*Propos d'une adoptante célibataire franco-algérienne*).

4. La théorie de la sécularisation fait état d'un phénomène lors duquel, sans que la religion ne soit expressément écartée de la société, « la pensée, la pratique et les institutions religieuses perdent tout sens social », la religion « ne possède aucune fonction importante pour la société » ; Stefano ALLIEVI, 1998, *Les convertis à l'Islam : les nouveaux musulmans d'Europe*, Paris : l'Harmattan, p. 25-27.

5. Un mécanisme social de privatisation qu'ALLIEVI résume ainsi : « L'incrédulité était jadis une affaire privée, c'est maintenant la foi qui le devient ».

6. De ces deux processus procède une pluralisation des offres, des identités et des appartenances ; Stefano ALLIEVI, 2000, Les conversions à l'islam. Redéfinition des frontières identitaires entre individu et communauté, in : Felice DASSF7TO (dir.), *Paroles d'islam*, Paris : Maisonneuve et Larose, p. 161.

7. Franck FREGOSI, 2005, « Les musulmans laïques en France : une mouvance plurielle et paradoxale », *Maghreb Macbrek*, n° 183 : Islam de France, p. 33-43.

8. *Ibid.*, p. 40.

écho : « Nous avons tout renié de nous-mêmes, de notre religion. Nous avons apostasié<sup>1</sup>. L'émigration/immigration est « trahison », « reniement » mais aussi « apostasie ». Si certains se sentent encore « le fessier entre deux chaises », Algériens pour les Français, Français pour les Algériens, la majorité d'entre eux se conçoivent aujourd'hui comme « une maison qui aurait deux fenêtres ». On constate certes une « ambivalence culturelle » où ce qui fonde la culture algérienne est en partie complété, recouvert, voire supplanté par ce qui caractérise la culture française. Mais la plupart « ont le sentiment d'être le produit de deux cultures, même si la culture du pays dans lequel ils sont nés semble prépondérante [...] ils arrivent à vivre et à assumer ce double héritage de manière positive, dans une vision culturelle qui se construit et s'enrichit sur l'addition des spécificités et non sur leur soustraction »<sup>1 2</sup>. Et lorsqu'on leur demande ce qu'ils désirent transmettre à leurs enfants, se dévoile une tendance à la libre sélection positive qui fait idéalement envisager la transmission du « meilleur » des deux cultures.

#### DES ENFANTS ILLÉGITIMES PAR LA TERRE ADOPTENT DES ENFANTS ILLÉGITIMES PAR LE SANG

Par définition, des adoptants adoptent un enfant. Les enfants confiés par *kafala* en Algérie présentent deux particularités. En premier lieu ce sont des enfants abandonnés (ils sont officiellement 3 000 chaque année) en raison notamment de leur illégitimité (on compte approximativement 5 000 naissances illégitimes annuelles) ; autrement dit ils sont issus de la *ʿinaʿ*<sup>3</sup>. Ces enfants « naturels », nés en dehors du mariage, sont traités de bâtards<sup>4</sup>. Le bâtard, c'est l'oisillon (*ferkh*) ou le petit pigeon (*ferkh h'imam*), mais c'est aussi le mal élevé (*kebout*), l'enfant du péché, le bandit, le malhonnête (*oueld el haram, h'aymī*). C'est encore le jeté (*mk>ouss*) ou le ramassé (*lakī*), l'enfant de l'adultère, dont on dit parfois qu'il est l'enfant de la Belle (*oueld eʿ-ʿina*). C'est celui qui n'a pas de géniteur connu et à ce titre, qui n'a aucune filiation, aucun repère identitaire, ni origine, ni tradition, ni éducation (*oueʿlif, mlaguet*). C'est un enfant de nulle part et celui de personne, qui inspire la suspicion, car qui sait ce qu'il porte dans son sang ? Tous les termes employés

1. Abdelmalek SAYAD, 1993, La Malédiction, in : Pierre BOURDIEU (dir.), *La misère du monde*, Paris : Seuil, p. 834.

2. Bruno LAPPART, 2003, *Les couples mixtes cbe% les enfants de l'immigration algérienne*, Paris : L'Harmattan, p. 296.

3. Il y a *iftiā* lorsque les règles du mariage ne sont pas respectées et que les interdits matrimoniaux ont été enfreints.

4. Fa rida CHABIB ZIDANI, 1992, *L'enfant né hors mariage en Algérie*, Alger : Copyright Edition E.A.P., p. 94 ; Badra MOUTASSEM-MIMOUNI, 2001, *Naissance et abandon en Algérie*, Paris : Karthala, p. 36.

pour qualifier la bâtardise renvoient à ce qui est insultant et obscène et sont fortement marqués par l'hostilité. Le bâtard est l'image de la malchance et du trouble, de ce qui porte atteinte à la famille et à l'ordre des choses. Il est en effet conçu au sein d'une relation considérée comme « sauvage ». En tant que « fruit des instincts débridés » il doit être mis à l'écart, « traité en humain de seconde zone »<sup>1</sup>. Le bâtard est l'unique représentant visible de la faute commise ; lui seul sera le sujet de l'aversion de la société, une répugnance destinée au préalable à ses géniteurs : « il devient le transgresseur indirect [...] le *ould haram* (enfant du péché), *qjā* (charogne), *j'lakh* (ordure), il est hors religion et hors loi »<sup>1 2</sup>. L'enfant naturel est l'incarnation de l'interdit transgressé. Parce qu'il est craint et que l'on croit qu'il transmet le malheur qu'engendre le déshonneur, on l'élimine, on le délaisse. Et parce qu'il est abandonné, son illégitimité est immanquablement suspectée. Aussi, lorsqu'il est recueilli en institution, cet enfant particulier a pendant longtemps (et encore aujourd'hui dans une moindre mesure) fait « l'objet d'un rejet presque instinctif [...] d'une profonde aversion comme si ce péché risquait d'entacher les intervenants »<sup>3</sup>. Dès lors que la société les conçoit comme les fruits vivants d'une faute sexuelle originelle, elle va tendre à nier leur existence par un réflexe de protection, aménageant pour tous ces êtres dépourvus de patronyme un avenir aussi sombre que limité.

En revanche, la légalisation de la *kafala* marque le début d'une véritable reconnaissance officielle. Le «Code de la famille» algérien (1984) traduit une avancée notable pour ce gouvernement qui reconnaît pour la première fois l'existence d'une catégorie de mineurs jusqu'ici invisible et frappée d'ostracisme. Par cette prise en charge officielle, l'enfant est déculpabilisé, il n'est plus le fruit du péché à éliminer, il est réinséré dans la société, lavé d'un passé qui n'est pas pour autant nié ; sa filiation d'origine inconnue demeurera sans n'être jamais substituée ou additionnée à une autre. Par le biais de la *kafala*, le sang est officiellement occulté pour être remplacé par les attributs et marqueurs de la culture. Là est la seconde particularité des enfants recueillis en Algérie. La *kafala* algérienne fonde ses exigences sur des questions de nom et de nationalité. Partant du principe que le code ne s'applique qu'aux Algériens, seuls les ressortissants étrangers de nationalité algérienne (et binationaux) peuvent prétendre à la *kafala*. L'islam est religion d'Etat en Algérie. L'identité religieuse y est essentialisée, conçue comme

1. H. Mohammed BENKHEIRA, 1997, *U amour de la loi : Essai sur la normativité en islam*, Paris : P.U.E, p. 329.

2. MOUTASSEM-MIMOUNI, *op. cit.*, p. 29.

3. Badra MOUTASSEM-MIMOUNI, 2001, *Naissance et abandon en Algérie*, Paris : Karthala, p. 98.

un caractère inné, un héritage transmis verticalement des parents de naissance vers l'enfant. Les enfants abandonnés n'échappent pas à cette règle incontestable de transmission. La législation sur la *kafala* oblige à la coïncidence des identités religieuses. L'enfant abandonné doit être recueilli par des personnes de la même religion que celle, supposée évidente, de ses parents biologiques, quand bien même ils sont inconnus. Dans ce dessein, l'Algérie ne se contente pas de conversions fonctionnelles comme son voisin marocain. La logique à l'œuvre vise une concordance de nationalité afin de garantir un véritable accord des identités religieuses. Dans cette conception de type « générative » et « culturelle » de la nationalité, le principe national, à l'instar de la religion, a « une réalité essentielle »\*. Ainsi, l'enfant abandonné est avant tout Algérien et par extension musulman « au sens ethnoculturel hérité »<sup>1 2</sup> ; il porte des prénoms auxquels sera joint, sous l'effet d'une concordance, le patronyme de ses parents adoptifs. Ce nom, signe puissant d'identification, doit impérativement être à consonance arabo-musulmane. Cette identité objective ne relie plus l'enfant à sa famille biologique, il est avant tout l'enfant de la Nation, d'un territoire, d'une culture, d'une communauté religieuse. La *kafala* algérienne en situation de migration doit se comprendre comme l'enjeu d'une continuité identitaire. Tout est mis en œuvre pour que l'enfant « adoptable » ne soit pas dépossédé des marqueurs identitaires culturels qui lui ont été assignés. Dès lors, ces enfants sont incontestablement la continuité de leur terre d'origine. Au regard des conceptions françaises de l'adoption, on comprend aisément l'attitude « répressive » du législateur français face à la présence sur le territoire d'enfants dont il est impossible d'effacer ni la filiation ni la nationalité d'origine.

Ainsi, des enfants illégitimes par la terre adoptent des enfants illégitimes par le sang. Les premiers sont pour leurs parents des étrangers en dépit du sang, parce qu'ils ne sont pas la continuité de leurs ascendants. Les enfants qu'ils adoptent sont des bâtards par le sang, qui toutefois portent les marqueurs identitaires de la terre dont ils sont la continuité. Les uns n'ont emporté de la terre que leur sang, ils sont en manque de terre, tandis que les autres n'ont de légitimité que par la terre, il ne leur manque que celle du sang. Par l'adoption, la terre et le sang, « deux éléments essentiels dans la destinée de chacun », se rejoignent<sup>3</sup>.

1. Marc ABÉLÈS, Henri-Pierre J EUDY, 1997, *Anthropologie du politique*, Paris : Armand Colin, p. 28.

2. Félice DASSETTO, 2000, Discours, sociétés et individus dans l'islam européen, in : DASSETTO Félice (dir.) *Paroles d'Islam*, Paris : Maisonneuve et Larose, p. 14.

3. Mouloud FERAOUN, 1953, *1M terre et le sang*, Paris : Seuil, p. 124.

## ADOPTER POUR ÊTRE RECONNU ICI ET LÀ-BAS

On peut expliquer le choix de l'Algérie comme pays d'adoption en convoquant des arguments objectifs. Une adoption au Maghreb présente de nombreux avantages liés au modeste coût d'une telle démarche, à la proximité géographique, à la rapidité du parcours et à la jeunesse des enfants confiés. En réalité, ce choix souligne un double avantage. Le fait de parler la langue, quand bien même ce serait une connaissance sommaire, d'être au fait des rouages et des fonctionnements administratifs, des mentalités, des manières d'être et de faire, réduit considérablement le temps d'adaptation habituellement nécessaire. Il s'agit d'un gain de temps et d'énergie non négligeable. En outre, retrouver localement des connaissances, des amis et des membres de la famille qui hébergent, qui soutiennent psychologiquement, qui aident de manière concrète et efficace, représente une réelle économie de temps et d'argent, mais aussi un confort tant matériel qu'affectif pour des adoptants souvent fragilisés par leurs émotions.

Certains candidats adoptent un petit Maghrébin « pour que ce soit plus discret », pour que ça « paraisse plus naturel ». Mais dans cette volonté d'adopter un enfant de la même origine, cette exigence va souvent bien au-delà du phénotype, puisque la plupart désirent un enfant expressément né en Algérie, leur pays d'origine, là où sont nés leurs propres parents, là où la terre accueille les aïeux inhumés. Choisir un pays et une ville d'adoption en référence aux lieux de naissance et d'inhumation de ses ascendants est lourd de sens. Cela contribue à intégrer symboliquement l'enfant dans la filiation d'adoption, bien que le lien ne soit pas juridiquement établi (car la *kafala* ne crée aucun lien de filiation). Ces critères d'affiliation peuvent se comprendre comme un moyen de donner du sens, du poids et de la légitimité au lien de parenté électif en construction. Il s'agit de renforcer les bases sur lesquelles il sera érigé car la *kafala* présente la faiblesse de créer un lien juridique précaire, aucunement assimilable à celui de la filiation. En outre, un enfant abandonné et adopté dans une ville choisie parce qu'elle est le lieu de naissance de son père adoptif, par exemple, aura la possibilité plus tard de faire « saillir » cette ressource identitaire dans une situation donnée, dans le cours de ses interactions sociales, pour légitimer sa place, exprimer la solidarité ou la distance sociale<sup>1</sup>. Si un jour, en France, des camarades algériens lui déniaient une même appartenance culturelle ou encore le traitent de bâtard, cet enfant sans racines biologiques pourra dire : « Je suis né là où est né mon père qui

1. Philippe POUTIGNAT, Jocelyne STREIFF-FENART, 1995, *Théories de l'ethnicité*, suivi de *Les groupes ethniques et leurs frontières* de Fredrik BARTH, Paris : Presses Universitaires de France, p. 192.

est algérien, là où sont nés et où reposent mes grands-parents. » Et ce père pourra en dire tout autant : « Mon fils est le fruit de mon pays, on est né tous les deux sur la terre de mes aïeux. »

Mais le sens de ces adoptions va encore plus loin. N'oublions pas le ciment de ces actes : une double faute. Prendre pour enfant l'un des fruits abandonné de ce pays, c'est retisser le lien avec une parenté, un territoire, une culture, un passé ; c'est affirmer ou réaffirmer une appartenance, c'est adopter une partie de sa propre identité, c'est autrement dit la reconnaître et la faire reconnaître. Le témoignage de Leïla, née en France de parents algériens et actuellement mariée à un Français, permet de l'illustrer. La procédure de *kafala* qu'elle a réalisée en Algérie fut pour elle l'occasion d'officialiser son identité algérienne. Avant de candidater à la *kafala*, elle ne possédait que des papiers d'identité français : « La première fois que j'ai fait mes papiers, j'ai été directement française mais quand je me suis renseignée au consulat, on m'a dit que mes parents étant algériens, j'étais aussi algérienne d'office, et donc que j'avais donc la double nationalité. » Prétendante à la *kafala*, Leïla a donc provoqué l'établissement de ses papiers algériens. Jusqu'à présent, et sans pour autant renier ses origines, elle n'avait pas eu l'occasion d'une telle démarche. En tant que Française, domiciliée en France et mariée à un Français, rien n'exigeait qu'elle rétablisse sur le papier sa double nationalité. A l'inverse, les Français d'origine maghrébine savent qu'il est parfois utile de dissimuler ce versant de leur identité dans le cadre d'une recherche de travail ou de logement. Nicole Lapière le confirme, égrainant de multiples exemples relatifs à cette discrimination quotidienne, cette « xénophobie ordinaire et son cortège de vexations récurrentes », dont sont toujours victimes les « Ajrabes de France »\*. Le témoignage de Leïla nous renvoie à la notion de « saillance », un concept qui à défaut de poser la question : « Qui est X ? », se demande plutôt : « Quand, comment et pourquoi l'identification X est-elle préférée ? »<sup>1 2</sup>. Si Leïla a toujours opté pour l'affirmation du versant français de son identité, pour espérer prétendre à une *kafala*, autrement dit pour bénéficier d'un certain avantage en Algérie, elle a choisi de mettre en lumière le versant algérien et de revendiquer ainsi la reconnaissance d'une appartenance.

Ces adoptants seraient donc en quête de reconnaissance à travers l'adoption ; or il s'agit d'une double reconnaissance car l'illégitimité

1. Nicole LAPIÈRE, 1995, *Changer de nom*, Paris : Stock, p. 201.

2. Philippe POUTIGNAT, Jocelyne STREIFF-FENART, 1995, *Théories de l'ethnicité*, suivi de *Les groupes ethniques et leurs frontières* de Fredrik BARTH, Paris : Presse universitaire de France, p. 182.

double péché, un péché de sang commis par ses parents biologiques et un péché de terre commis par ses parents d'adoption. Ces derniers, enfants de l'immigration, sont porteurs d'une double faute que leur ont transmis leurs propres parents, ceux qui ont quitté là-bas pour vivre définitivement ici. L'adoption, qui permet aux générations porteuses de ce douloureux fardeau de « faire pardonner », est en ce sens un instrument d'absolution dans sa capacité à légitimer. Ces « enfants sociologiquement illégitimes » ont acquis par son intermédiaire la reconnaissance d'une identité double assumée, d'une « pluri-affiliation » (nationale, culturelle et affective), et c'est leur réalité qui est alors mise en pleine lumière. Comme un enfant avoué par son père et sa mère, l'adoption en *kafala* leur ouvre la voie d'une reconnaissance ici ET là-bas.

### UNE NOUVELLE FIGURE DE L'ÉMIGRÉ/IMMIGRÉ QUI INTERROGE

Nous avons vu, *supra*, de quelle façon l'État algérien, en assurant une continuité culturelle, s'est adapté au processus d'émigration de la *kafala*, à l'émigration d'une partie de ses enfants « naturels »<sup>1</sup> qu'il s'évertue à s'attacher, à garder reliés, même si ils sont nés bâtards. Nous avons également vu que la France ne pouvait appliquer son principe d'effacement des origines par l'adoption et avait pris le parti d'interdire l'adoption des enfants recueillis en *kafala* ; une décision qui a conduit les adoptants au choix « obligé » de l'illégalité et donc, à la production d'immigrés clandestins mineurs. En outre, même si cet *enfant obtient un* visa d'entrée, il n'en demeure pas moins un émigré/immigré d'un genre nouveau. Il s'agit bien d'une véritable émigration car il y a départ de nationaux là-bas, et il s'agit bien d'une véritable immigration car il y a venue de ressortissants étrangers ici ; il y a bien absence des siens là-bas et présence d'étrangers ici. Il est en outre troublant d'établir le parallèle entre ce qui constitue la condition fondamentale de l'enfant recueilli en *kafala* (un état provisoire et révocable selon la loi qui se matérialise de manière définitive dans les faits puisque le lien de parenté adoptif se veut tout aussi durable que les liens du sang) et celle de l'immigré : un état provisoire qui le définit en droit et la situation durable voire définitive qui le caractérise de fait<sup>1 2</sup>. Ainsi, les États maghrébins, l'État français et les adoptants français prétendants à la *kafala* sont trois partenaires qui collaborent

1. Naturels dans le sens où ce sont des nationaux, des personnes qui ont, d'état, la nationalité du pays.

2. Abdelmalek SAYAD, 1991, Qu'est-ce qu'un immigré, in : Abdelmalek SAYAD, *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, Paris : Editions universitaires, p. 50.

à la production d'un modèle inédit d'émigration/immigration « par adoption », dont le ciment est une immigration originelle. Le champ de l'adoption internationale, entre la France et le Maghreb, aurait comme fécondé l'immigration existante pour engendrer une nouvelle figure de l'émigré/immigré. Cette nouvelle génération d'émigrés/immigrés interroge à tous les niveaux. Comment peut-on être algérien quand on n'a pas été élevé et que l'on n'a pas grandi dans la société algérienne, quand on est appelé à vivre hors de l'Algérie de manière définitive? Question que Sayad se posait au sujet des enfants de l'immigration et qui se pose encore pour les enfants qu'ils adoptent. Comment à terme le Maroc et l'Algérie vont-ils s'adapter face à ce processus d'émigration particulier, qui constitue une sorte de mutilation de la société entière, face au départ de ces enfants qui échappent en dépit de cet acharnement à en faire des nationaux exclusifs et perpétuels ? Ces enfants « perdus » deviendront français après cinq ans de résidence sur le territoire. Ils connaîtront une situation semblable à celle de leurs parents, une double nationalité et deux pays qui revendiquent une allégeance exclusive. Toutefois ils se distinguent aussi de leurs parents dans la mesure où ils cumulent les niveaux d'illégitimité : émigrés et immigrés, mais aussi bâtards (abandonnés) et adoptés. Ils portent à la fois la double faute de l'émigration/immigration, mais encore la double faute de l'abandon/adoption qui est la faute sexuelle commise par la mère de naissance et la faute de la stérilité (par célibat ou pas incapacité physiologique) commise par les parents d'adoption. Dès lors, quelle perception aura-t-on d'eux, une fois adultes, tant ici que là-bas ? A quelle nation se sentiront-ils appartenir ? Seront-ils animés par des problématiques d'adoptés ou d'immigrés ?

On ne peut à ce jour que se laisser aller au risque anthropologique de la supposition. Si ses parents se sont rendus en Algérie pour l'adopter, ce n'est hypothétiquement pas pour en faire un Français véritable. Us sont allés chercher cet enfant dans leur propre ventre culturel. On lui rappellera toujours, non sans joie et fierté, qu'il est né là-bas, qu'il est légitime de la terre de là-bas. Mais cet enfant sera également le produit culturel de la société française et de ses mécanismes d'intégration (langue, école etc.) Une fois adulte, quand il aura découvert le pays d'où il vient, quand il comprendra que ce sont les normes et les valeurs de là-bas qui ont contraint sa mère à l'abandonner et qui ont fait de lui un bâtard sans filiation reconnue, pourra-t-il se revendiquer de ce pays qui l'a exclu ? Peut-on s'identifier fièrement à une nation quand on se sait avoir été traité par elle, dès la naissance, comme un déchet sociologique ? Cet individu sera donc perpétuellement attaché à un

pays auquel il ne voudra pas, en toute hypothèse, s'attacher. En outre, la société française, à qui il empruntera les valeurs pour juger son pays d'origine, portera sur lui le même regard, stigmatisant, suspicieux, inquiété qu'elle réserve à tous ses immigrés. Il lui faudra lui aussi adopter un comportement capable de la rassurer en tant qu'immigré, certes, mais en tant qu'adopté aussi. C'est en effet « deux fois » que ces enfants ne sont pas « naturels » dans un pays qui donne une primauté exacerbée à la vérité de la terre et du sang. En ce qui concerne la pensée d'État, il n'y a de légitimes que les nationaux naturels, les nationaux de droits qui appartiennent de nature ou d'état à la population constitutive de l'État. S'agissant du système de représentation de la parenté française, depuis que la vérité biologique commande aux règles du droit de la filiation (depuis 1972), il existe une hiérarchie très marquée entre « naturels » et « adoptés ». Dès lors, qu'ils se pensent adoptés ou immigrés, ils n'échapperont pas au regard stigmatisant de leur pays de résidence. Peut-être, je le suppose encore, au contraire de leurs parents, ne se sentiront-ils ni d'ici ni de là-bas ? Et qu'en sera-t-il de leur propre descendance ?

## BIBLIOGRAPHIE

- ABÉLÈS Marc, JEUDY Henri-Pierre, 1997, **Anthropologie du politique**, Paris: Armand Colin, 282p.
- AIT HAMOU Mokhtar, 1978, **Uémigration algérienne à travers les oeuvres romanesques de Mouloud Feraoun et de Mouloud Mammeri**, Alger : Mémoire de DEA, 145p.
- ALLIÉVI Stefano, 1998, **Les convertis à l'Islam : Les nouveaux musulmans d'Europe**, Paris : l'Harmattan, 383p.
- BENKHEIRA H. Mohammed, 1997, **L'amour de la loi : Essai sur la normativité en Islam**, Paris : P.U.F. 408p.
- CHACHOUA Kamel, 2006, Aller chercher un homme, partir pour trouver une femme, **Zaâma...**, n°6, p. 73-83.
- CHATTOU Zoubir, BELBAH Mustapha, 2002, **La double nationalité en question : Enjeux et motivations de la double appartenance**, Paris : Karthala, 202p.
- CHABIB ZIDANI Farida, 1992, **L'enfant né hors mariage en Algérie**, Alger: Copyright Edition E.A.P., 291p.
- DASSETTO Félice, 2000, Discours, sociétés et individus dans l'islam européen, in: DASSETTO Félice (dir.) **Paroles d'Islam**, Paris : Maisonneuve et Larose, p. 13-34.
- FERAOUN Mouloud, 1953, **La terre et le sang**, Paris : Seuil, 254p.
- FREGOSI Franck, 2005, Les musulmans laïques en France : une mouvance plurielle et paradoxale, **Maghreb Machrek**, n° 183 : Islam de France, p. 33-43.
- LAFFORT Bruno, 2003, **Les couples mixtes chez les enfants de l'immigration algérienne**, Paris : L'Harmattan, 317p.
- LAPIERRE Nicole, 1995, **Changer de nom**, Paris : Stock, 384p.
- MOUTASSEM-MIMOUNI Badra, 2001, **Naissance et abandon en Algérie**, Paris : Karthala, 232p.
- NOIRIEL Gérard, 2006, Colonialisme, immigration et relations de pouvoirs, **Zaâma...**, n°6, 33-40.
- POUTIGNAT Philippe, STREIFF-FENART Jocelyne, 1995, **Théories de l'ethnicité**, suivi de **Les groupes ethniques et leurs frontières** de Fredrik BARTH, Paris : Presses universitaires de France, 270p.
- SAYAD Abdelmalek, 1991, Qu'est-ce qu'un immigré, in : SAYAD Abdelmalek, **L'immigration ou les paradoxes de l'alterité**, Paris : Editions universitaires, p. 51-57.
- SAYAD Abdelmalek, 1991, Les enfants illégitimes, in : SAYAD Abdelmalek, **L'immigration ou les paradoxes de l'alterité**, Paris : Editions universitaires, p. 185-258.
- SAYAD Abdelmalek, 1993, La Malédiction, in : BOURDIEU Pierre (dir.), **La misère du monde**, Paris : Seuil, p. 823-844.
- SAYAD Abdelmalek, 1993, Naturels et naturalisés, **Actes de la recherche en sciences sociales**, n°99, p. 26-35.
- SAYAD Abdelmalek, 1999, **La double absence : des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré**, Paris : Seuil, 437p.
- SAYAD Abdelmalek, 1999, Immigration et « pensée d'État », **Actes de la recherche en sciences sociales**, n°129, p. 5-14.



**Notes sur les bouleversements pluriels  
d'une conversion spirituelle**

*Paola ABENANTE*

« le fait que les textes circulent sans leur contexte, qu'ils n'emportent pas avec eux le champ de production -pour employer mon jargon- dont ils sont le produit et que les récepteurs, étant eux-mêmes insérés dans un champ de production différent, les réinterprètent en fonction de la structure du champ de réception, est générateur de formidables malentendus »

P. Bourdieu, 2002, p.4

L'un des apports théoriques et anthropologiques essentiels d'Abdelmalek Sayad au sujet de l'émigration/immigration, c'est d'avoir mis en exergue la double « existence » qui enserre l'immigré et le contraint à une double vie et une double « duplicité » implicite à sa condition « simultanée » d'émigré et d'immigré.<sup>1 2</sup> Pourtant ces deux moments, ces deux lieux et ces deux événements - celui de l'émigration et celui de l'immigration - qui s'accomplissent dans le même mouvement, dans le même corps et dans le même instant, ne sont pas pour autant pensés ensemble, dans le monde social, scientifique et politique. L'émigré/immigré se trouve concrètement et en permanence, ici comme là-bas, « coincé » entre deux « ignorances » solidaires et mutuelles : celle de la société d'émigration d'une part qui ignore tout de la société d'immigration dont elle n'a que des clichés et des récits de deuxième main, celle de la société d'immigration d'autre part qui ne s'intéresse -comme aimait toujours le rappeler Abdelmalek Sayad-à l'émigré qu'à partir du moment où celui-ci « foule son territoire ». En effet, la société d'immigration oublie souvent tout ce que l'émigré porte et apporte, avec et malgré lui, lors de son émigration. Pour elle (la société d'immigration), l'émigré/immigré devrait « arriver » comme

- Les noms propres ont été changés pour respecter l'anonymat des gens.

- Les mots en arabe sont tous au singulier et la translittération ne marque pas la durée des voyelles, afin de faciliter la lecture.

1. Paola Abenante est anthropologue de la Contemporanéité, Université Milano-Bicocca.

2. A. Sayad, 1999.

travailleur, c'est-à-dire seul, sans sa famille, en bonne santé et non comme citoyen avec une culture, une nationalité, une histoire, une religion, une langue, bref, tous son habitus, c'est-à-dire son histoire incorporée et sa vision du monde. Jusqu'ici, les études sur la migration en tant qu'objet social et scientifique se sont presque toujours concentrés essentiellement autour de deux sujets et de deux disciplines : l'homme et l'espace, la géographie et la démographie. Quand il s'agit de penser les déplacements en général et l'émigration-immigration en particulier, la science sociale et les sciences de l'homme en général, s'intéressent aux hommes plus qu'à « l'émigration » des objets et des pratiques à qui il est lui-même attaché et rattaché. Or, une ethnographie et une anthropologie de la circulation et de l'utilisation des objets - et de ce qu'on désigne en général par le terme de "culture matérielle"<sup>1</sup> - est un point optimal d'observation pour décrire la logique et les enjeux que la circulation des objets met en place entre les deux lieux physiques et symboliques de l'émigration et de l'immigration.

Dans cette contribution, je me propose de décrire une confrérie soufie dans son contexte migratoire et, spécifiquement, la branche italienne d'une confrérie soudano-égyptienne, à travers le voyage d'un texte, celui des *awrad* [pluriel de *wird*] qui sont considérés comme le support scriptural et moral de la confrérie.<sup>1 2</sup> En fait, c'est grâce à la circulation de ces textes que la confrérie arrive à briser la distance entre les deux contextes d'émigration et d'immigration. Le *wird* [pluriel *awrad*] est un ensemble de litanies uniformisées, composées de vers remaniés du Coran (significatifs selon l' *ilm al-huruf*, la science mystique des lettres) et destinées aux *murid* - soit à tous les disciples et affiliées de la *tariqa*. Le parcours initiatique des *al-scvples-murid* se base en effet sur la récitation quotidienne de ces rites « surérogatoires » et la *tariqa Burhanijya* insiste beaucoup sur l'importance de la récitation des *awrad* dans la diffusion et l'enracinement de la confrérie. D'après mes entretiens avec Cheikh Ibrahim (le père du cheikh actuel de la confrérie), il me semble que le *wird* est « le secret sacré » de la *tariqa*,

1. Cf. M. Rowlands, 1993 et J. P. Warnier, 1999. Selon la définition de ce dernier que nous prenons en compte, la culture matérielle comprend " toutes ces pratiques qui mettent en jeu un apprentissage des techniques du corps et des objets qui viennent s'inscrire dans la synthèse corporelle" (1999 : 11).

2. Le *wird* [pluriel *awrad*] est un ensemble des litanies uniformisées reprenant des vers remaniés du Coran, significatifs selon l' *Hlm al-huruf*, la science mystique des lettres. Le parcours initiatique des *murid* se base sur la récitation quotidienne de ces rites « surérogatoires » qui agissent sur le cœur de celui qui les pratique, favorisant son parcours spirituel à travers les *maqamat*, les différentes étapes spirituelles que le disciple doit atteindre. La *tariqa Burhanijya* insiste beaucoup sur l'importance de la récitation des *awrad*, en particulier de *Yal-hi'b al-kabir*, un rite particulièrement ésotérique qui présente quelques mots en *suryani*, la langue mystique des anges et des *djinn*s, incompréhensible aux oreilles de l'homme. Sur l'histoire du *wird* de la *Burhanijya* voir P. Liguori, 2005.

le ciment du lien social et de la solidarité organique à l'intérieur de la communauté des fidèles, au-delà de leurs diversités politiques, sociales, linguistiques et géographiques. Safwat, un enseignant de la *tariqa* qui voyage de pays en pays pour diffuser les enseignements du Cheikh et gagner de nouveaux disciples à la confrérie, m'a fait comprendre, lors de nos divers entretiens, que les affiliés, les *murid* et/comme les *murchid* (maîtres, responsables de *Yirchad*) revêtent une importance capitale dans l'appréhension, la compréhension et la transmission des *awrad*. Après, dit-il, « les jeux sont presque faits : la *tariqa* va se répandre toute seule à travers les disciples qui transmettent les *awrad* à leurs proches, de main en main et de bouche à oreille ». Selon Safwat « l'émigration » du texte des *awrad* est le premier pas pour la diffusion de la confrérie dans de nouveaux territoires.

En effet, les textes du *wird* - les litanies standardisées et ritualisées et souvent translitérées de l'arabe à l'alphabet local pour en faciliter la récitation aux non-arabophones - transportent avec eux, dans leur esprit et dans leur lettre, tout un système de relations sociales, une façon de se porter et de se comporter, une représentation du temps, une vision de l'espace et des rapports de genre, et une façon de voir et de croire différentes par rapport à la société d'accueil.<sup>1 2</sup> Le *wird*, qui constitue une sorte de « constitution » et « d'institution » de l'ordre *burhani* au Soudan et en Egypte, devient, par son émigration hors de son champ et de son espace de production national, l'incarnation même de l'intégrité, de l'identité et de l'authenticité de la *tariqa*. À cause de sa nature « matérielle » donc inaltérable et imperméable aux effets et aux affres, émotives et affectives, de l'immigration, le texte du *wird* se transforme en une sorte de repère, de boussole sinon de sermon de fidélité, à l'esprit et à la lettre de la *tariqa* à/depuis l'étranger. Or, lors de ce/son transfert dans la société d'accueil (l'Italie), le texte (*Le wird*) subit des transformations et des déformations significatives dues à la différence dans la manière de lire, de penser et de croire propre au champ de réception national italien qui, en plus, ignore l'histoire et les conditions sociales de production et d'utilisation du texte en question dans le Soudan du début du xx<sup>e</sup> siècle. Cela d'autant plus que le *wird* est un texte qui n'est pas, à proprement parler, fait pour être lu et compris selon les règles de la lecture « positive et positiviste » telle qu'elle est apprise et comprise en Italie. Si le *wird* perd complètement,

1. Pour un exemple de cette émigration du texte et son entrelacement avec des autres 'textes cultures' voir P. Abenante, 2005.

2. Sur la codification rituelle des gestes, des paroles, du temps et de l'espace dans le culte des saints (et donc aussi par rapport aux rites surrogatoires représentés par le *wird*) voir M. Gaborieau, 1994.

du moins significativement, sa valeur et sa saveur sémantique durant son « émigration », il gagne cependant sa signification en tant qu'objet « matériel » et « spirituel » : d'une part il devient objet d'échange et de lien qui permet d'organiser l'expérience de continuité des immigrés *burhani* égyptiens dans la société d'accueil ; d'autre part, il contribue à structurer l'expérience de conversion des Italiens au soufisme. Ce n'est pas tout, la circulation du texte *mrd* (*awrad*) parmi les disciples et les maîtres, les convertis et les immigrés, les hommes et les femmes, change le rapport des immigrés et des convertis à Dieu et aux hommes des deux sociétés et des deux cultures des deux pays d'immigration et d'émigration.

Afin de mieux comprendre les enjeux sociaux qu'engage le voyage puis l'usage de ce texte (*mrd*) dans la confrérie en Italie, il faut d'abord revenir à l'histoire de la confrérie, à son émigration et à son implantation en Italie.

#### APERÇU DE L'HISTOIRE ET DE LA DIFFUSION DE LA *BURHANIYYA*

Le cheikh Mohammad 'Uthman 'Abdu, né au début du xx<sup>e</sup> siècle à Wadi Halfa, petite ville aux confins du Soudan et de l'Égypte, est le saint fondateur de la *tariqa Burhanijja*. Sa famille est liée à la *tariqa Shadiliyya*, dont il est lui-même disciple depuis sa plus tendre enfance. Vers 1930, après avoir suivi les enseignements de plusieurs cheikhs, 'Uthman commence à rassembler autour de lui de nombreux fidèles et il fonde à Atbara, dans le nord du Soudan, une nouvelle confrérie : la *Burhaniyya Dusuqiyya Shadiliyya*. Si, d'un point de vue historique, 'Uthman est le fondateur de la *Burhaniyya*, d'un point de vue religieux il est un cheikh, un rénovateur qui s'appuie sur les enseignements de Sidi Ibrahim Dusuqi, saint du Moyen Age décédé en 1263<sup>1</sup>. Sa confrérie appartient à ces ordres soufis égyptiens qui se sont diffusés au Soudan au xix<sup>e</sup> siècle à la suite des conquêtes soudanaises de Mohammad Ali en 1821. Plus précisément, la *Burhaniyya* est fille de la *Dusuqiyya* (de Sidi Ibrahim Dusuqi justement), ordre qui s'est répandu à Khartoum dans les branches confinées au Soudan et guidées par des cheikhs soudanais comme la majorité des confréries introduites dans le pays entre le xvi<sup>e</sup>

1. La condition première et indispensable pour un *wali* est d'appartenir à une *silsilah*, une lignée spirituelle qui le relie à travers les générations au prophète Mohammad, premier possesseur et transmetteur de *baraka*. Pour ce faire, le saint doit prouver qu'il est lié à Allah par le biais de son prophète. La *silsilah* d' 'Uthman est liée aux quatre *aqtab*<sup>^</sup> les quatre piliers du soufisme : Sidi Ahmed ar-Rifai, auquel remonte l'ordre Rifai ; Sidi Abdul Qadir al-Jilani, pour l'ordre Qadiri ; Sidi Ahmed al Badawi, pour la *Badawiyya* et Sayidi Abdul Hasan Shadhili, père de la *Shadhiliyya*. Pour une histoire de la *Burhaniyya* au Soudan voir P Liguori, 2005.

et le xix<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>. Sous l'influence du cheikh Mohammad 'Uthman, qui se proposait en tant qu'unique héritier de toute la tradition remontant à Dusuqi, les autres branches de la *Dusuqiyya* ont été progressivement éclipsées jusqu'à être supplantées par le nouvel ordre rénovateur de la tradition, la *tariqa Burhaniyya Dusuqiyya Shadiliyya*.

A l'origine, la *Burhaniyya* se répand principalement dans la société urbaine de Khartoum. Mais très vite, la confrérie fait son entrée en Egypte. Le Cheikh commence par ouvrir une cafétéria au Caire, sur la place située en face de l'université islamique d'Al-Azhar, là où se dresse le *maqam* — mausolée — de Seydna Husein, neveu du prophète Mohammad. La première *%aiviyya* sera ouverte au premier étage d'un édifice adjacent. La confrérie se diffuse rapidement entre les années 60 et 70. L'expansion de la *Burhaniyya* est telle qu'elle s'élève au rang des cinq confréries les plus diffusées en Egypte. Cette période de grande diffusion est aussi celle où la confrérie fut confrontée à plusieurs problèmes : en 1976, à la suite de la publication du *Tabri'at al-dhimma*, recueil de textes de mystique musulmane revus et réorganisés par le cheikh Mohammad 'Uthman, la *Burhaniyya* essuie une violente campagne de critique relayée par les médias nationaux et manœuvrée, en particulier, par le journal égyptien *Al-Ahram*. Les attaques concernent la nature publique de son ésotérisme qui contraste avec la tendance réformiste alors en vogue dans l'Egypte des années 70. Le Conseil national supérieur des Ordres soufis en Egypte condamne à plusieurs reprises la *Burhaniyya* d'avoir violé la *chari'a* islamique et la réglementation imposée aux ordres soufis. La presse lui adresse de sévères accusations concernant la mixité de la *hadra* et le laxisme des *burhani* envers les *fara'id* l'obligation de la prière. La confrérie est officiellement expulsée du Conseil national soufi en 1979 ; deux ans plus tard, Mohammad 'Uthman est déchargé de sa fonction de <sup>1 2 3</sup>

1. Le soufisme s'est introduit au Soudan en deux vagues. Les premiers missionnaires originaires du Hijaz ont fait leur entrée dans le pays au xvi<sup>e</sup> siècle, lors de l'avènement du sultanat musulman du Funj. Ces *faqis*, savants érudits en matière de sciences et de lois coraniques, étaient pour la plupart initiés dans des branches locales de deux ordres soufis : la *Qadiriyya* et la *Shadiliyya*. Ces ordres se sont diffusés au Soudan de manière décentralisée, transmettant la *baraka* des saints fondateurs par le biais de la descendance masculine et se circonscrivant dans différentes branches. La seconde vague eut lieu au xix<sup>e</sup> siècle, avec l'arrivée de nouvelles confréries structurées hiérarchiquement et mieux gérées que celles du xvi<sup>e</sup> siècle. Le groupe principal se constituait de confraternités originaires du Hijaz, filles des enseignements réformateurs d'Ahmad bin Idris. Un autre groupe relevait des ordres égyptiens qui s'étaient implantés dans le pays à la suite des conquêtes turco-égyptiennes au Soudan. La *Dusuqiyya* est de ces confraternités qui, à l'origine, se sont principalement diffusées en milieu urbain.

2. Littéralement « l'angle d'un édifice » ; « en Afrique du Nord, le terme *%awiya* a gardé un sens beaucoup plus ample et s'applique à un édifice de caractère religieux [...] doté d'une salle de prière » [H.7., 1990].

3. Signifiant littéralement « présence », la *hadra* est le rituel que les *burhani* accomplissent chaque semaine dans la *%aiviya* et qui rappelle la présence spirituelle de tous les saints de la *si/si'ah*, la filiation spirituelle de la confrérie.

représentant au Soudan.<sup>1</sup> Malgré les problèmes de reconnaissance sur le plan officiel, le nombre des fidèles ne diminue pas et l'ordre confrérique continue à se diffuser loin des projecteurs. La *tariqa* entame d'ailleurs, durant les années 1980 — 1990, ses premiers contacts avec l'Europe: l'Allemagne, la France, l'Italie et le Danemark en particulier.

Selon plusieurs témoignages de fidèles, le premier noyau de *burhani* s'est formé en Allemagne entre 1980 et 1981. Cette année-là, un groupe d'Allemands s'est rendu en Egypte à la suite de Salah'Id, un Egyptien qui les avaient introduits dans l'univers soufi sans toutefois les affilier à aucune confrérie particulière. C'est à cette occasion qu'ils rencontrent Gamal al-Sanhuri, représentant égyptien de la *Burbaniyya*, certains se sont alors entretenus avec le cheikh Mohammad Tjthman. La même année, Gamal al-Sanhuri séjourne quelques semaines en Allemagne, à Hambourg, durant lesquelles il transmet au groupe allemand la *bay'a*, le pacte d'affiliation à la *Burbaniyya*. En 1982, une quarantaine d'Allemands se rendent pour la première fois à Khartoum, à l'invitation du cheikh Mohammad 'Uthman.

Aujourd'hui, le site Internet officiel de la *Burbaniyya* signale la présence de *qawiya* en Allemagne, en Italie, au Danemark, en France, en Suisse et au Luxembourg pour la zone européenne ; pour le monde musulman, on dénombre plusieurs pays : le Pakistan, la Syrie, les Emirats arabes unis, le Liban, la Jordanie, l'Arabie Saoudite, le Koweït, l'Algérie, la Tunisie, la Libye et naturellement l'Egypte ; outre-Adantàque, la *Burbaniyya* compte un siège au Canada et un autre aux Etats-Unis. L'Europe reste toutefois le premier lieu de diffusion massif de la confrérie en dehors du monde arabe et musulman. Actuellement, le rameau allemand de la confrérie compte des milliers de fidèles et plusieurs sièges à Berlin, Stuttgart, Bonn et Hambourg. Ce dernier est particulièrement important. Inaugurée par le Cheikh en 1992 grâce aux fonds provenant d'une fondation créée par les confrères allemands, Haus Schnede est un édifice imposant de trois étages situé à Leuneburger Heide, localité de campagne située au sud de la ville ; c'est là que s'est établi le second siège d'organisation de la confrérie<sup>1 2</sup>. L'importance de Haus Schnede va croissant : elle accueille

1. V. Hoffman, 1995 ; A. Gawwad, 1991 ; P.-J. Luizard, 1990 et 1991.

2. Les informations relatives à Haus Schede sont en réalité contradictoires. Khalid Duran, chercheur en études islamiques, affirme que des *burhani* s'y réunissaient déjà durant les années 80 et que parallèlement s'y tenaient des réunions de psychothérapie pour subvenir aux frais de maintien de la maison. A la suite de désaccords au sein de la *tariqa* le groupe se serait divisé et une faction se serait installée dans la localité voisine de Bahlburg. Frishkopf, ethnomusicologue de l'UCLA qui s'est occupé de la *Burbaniyya*, confirme mes informations selon lesquelles la maison aurait été inaugurée en 1992. Il se peut que des *burhani* aient fréquenté la maison avant cette date, mais que la totalité de l'édifice n'ait été acquis qu'en 1992 par les confrères restés fidèles au cheikh Ibrahim qui, lors de l'inauguration, en aurait fait le siège légitime et officiel de la *Burbaniyya*. Voir K. Duran, 1990, et M. Frishkopf, 2001.

une seconde *hatvliya* en août, durant laquelle les confrères qui n'ont pas eu la possibilité de se rendre au Soudan en avril célèbrent l'anniversaire de la mort du cheikh Mohammad 'Uthman. Le reste de l'année s'y tiennent les réunions hebdomadaires rituelles pour la pratique de la *hadra*, le rite collectif, quelques rencontres spirituelles, des conférences. Jusqu'il y a quelques années, les femmes de confraternités originaires de différentes régions s'y réunissaient en décembre ; elles organisaient des sessions spéciales de chant et de lecture des *qasida*, les vers mystiques de Cheikh Mohammad 'Uthman. L'importance du siège d'Hambourg s'est encore affermie depuis que Cheikh Mohammad, petit-fils du saint fondateur, a hérité de la direction spirituelle de la *tariqa*. Cheikh Mohammad a grandi et étudié à Hambourg ; ses liens étroits avec les confrères allemands se fondent sur sa profonde connaissance personnelle de la confrérie. Aussi le jeune Mohammad a-t-il décidé, en 2003, d'établir son siège de travail principal à Hambourg et d'en faire le « quartier général » de la confrérie. Depuis, les *hawliyyas* européennes se multiplient d'année en année et, aujourd'hui même, on peut assister à une *hawliyya* aussi bien à Rome qu'à Paris.

Il est intéressant de noter que pendant son « émigration » en Europe, la confrérie laisse de côté sa dimension scripturaire et, pourrait-on dire, lettrée, à l'avantage de ses dimensions rituelle et pratique. En fait le noyau de la méthode *Burhani* en Europe aujourd'hui - comme le confirme Cheikh Ibrahim -, n'est pas la transmission savante des doctrines mystiques contenues dans les textes qui ont causé autant de problèmes au *Burhani* égyptien - voir le *Tabri'at al-dhimma* - mais plutôt la pratique du *mird* qui, pendant l'émigration et à cause de la translittération, a perdu sa signification sémantique pour acquérir une valeur « matérielle ».

## LA TARIQA EN ITALIE

La *tariqa* est arrivée en Italie grâce à un émigré égyptien, Jalal, venu en Italie avec sa femme pour travailler dans une pizzeria, il y a presque trente-deux ans. Jalal est un ancien *murchid* de la *tariqa Burhaniyya* en Egypte avant son émigration en Italie. Jusqu'en 1984 les affiliés *burhani* à la *tariqa* en Italie sont rares et ce sont presque tous des immigrants. Ils organisaient des *hadra*<sup>1</sup> dans une mosquée à piazza Pitagora, un quartier périphérique à Rome. Aujourd'hui la *Burhaniyya* possède un petit appartement de près de cinquante mètres carrés dans la périphérie nord de Rome, à Val Aurélia. On peut entendre la répétition des *awradet*

1. La *hadra* (plur. *hadarai*) est le rituel hebdomadaire propre des confréries soufies qui, de façon générale, prévoit la récitation rythmée et collective du *dhikr* (le nom d'Allah).

le chant des *qasida* - les poésies mystiques composées par Muhammad 'Uthman - depuis la rue d'en face. En entrant dans l'appartement, on est accueilli par un parfum de *bukhur* soudanais et par la courtoisie des adeptes. Le local est composé d'une seule pièce « coupée » en son centre par un rideau qui divise la pièce en deux espaces, l'un pour les hommes et l'autre pour les femmes. Sur les murs on voit deux photos des mosquées, de Médine et de La Mecque, trois autres du mausolée de Mohammad 'Uthman, une carte du Soudan et plusieurs photos des cheikh, grand-père, père et fils de la *tariqa*. Le sol est recouvert d'une moquette verte ; au fond de l'appartement on a disposé, en guise de *mihrab*, une petite étagère sur laquelle est posé un exemplaire du Coran. A droite, à l'entrée de la pièce, dans une armoire sont rangés des *sibha* - les rosaires à cent grains de la confrérie -, des livres italiens sur le soufisme et les livrets du *mrd* que chaque disciple doit posséder. Lors de mon premier contact avec la confrérie en octobre 2002, il n'y avait que des Italiens ; ce n'est que plus tard que j'ai rencontré Jalal et d'autres Egyptiens immigrés comme lui en Italie. Le « premier homme » italien qui s'est approché de la *tariqa* c'est Matteo-Abdelhaqq, un professeur de philosophie à l'école supérieure qui avait fait des études universitaires (maîtrise) en philosophie et science des religions. Quelques années avant de connaître Jalal, en 1980 exactement, Matteo s'était converti à l'islam sous l'influence de ses amis universitaires et « orientalistes ». Il me raconte :

*« Mon parcours vers l'islam a été très long et compliqué. J'ai toujours été intéressé par les mystères du monde, la découverte de la vérité, la beauté et le savoir/sagesse... Après ma maîtrise en philosophie, j'ai continué les études mais elles étaient insatisfaisantes. J'ai donc commencé à étudier tout seul le christianisme, son histoire, ... j'ai suivi le christianisme, j'ai parlé avec beaucoup de moines, je suis allé dans les monastères, même en Grèce. Après il y a eu l'hindouïsme (c'était une mode dans les années 68) alors j'ai fait du yoga... mais même ça, c'était insatisfaisant. L'islam, je l'avais écarté car j'avais des préjugés ... quand j'ai découvert qu'il y avait un islam intérieur au-delà de l'islam extérieur, j'ai compris que c'était possible, même pour des Occidentaux, d'être musulmans ... J'avais alors des amis déjà convertis et je leur ai demandé de m'aider à entrer en islam... »*

C'est peu après que Matteo-Abdelhaqq rencontre « par hasard » Jalal, dans la mosquée de piazza Pitagora, où les deux hommes avaient l'habitude de venir prier.

Trois autres adeptes -Osman, Abdel Rahim et son ex-femme Leila- partagent le même parcours et la même expérience que Matteo-

Abdelhaqq. Osman-Mario, un Italien économiquement et socialement aisé, dit avoir reçu une « prime » éducation jésuite. Insatisfait par le manque de compréhension et d'attention du clergé catholique à sa recherche spirituelle, il s'est rapproché d'un ami à lui qui était intéressé de façon hétéroclite aux pratiques spirituelles et qui l'avait orienté et initié à la lecture des textes de René Guenon, de Titus Burckhardt, Frithjof Schuon et S. Hossein Nasr, pionniers du soufisme en Occident. Comme Matteo, Osman avait fait la rencontre de Jalal dans la même mosquée de piazza Pitagora, mais bien auparavant, il était déjà intéressé par le soufisme :

*« J'avais là un ami particulier, car il avait fait des recherches concernant toutes les religions : le taoïsme, l'hindouïsme, les francs-maçons catholiques, le christianisme et après, le soufisme. J'ai accepté de me convertir à l'islam afin de trouver un maître... on était trois ou quatre et on se rencontrait deux fois par semaine pour étudier... »*

Mario-Osman et Matteo-Abdelhaqq furent, tout les deux, particulièrement attirés par le rituel de la *hadra* et le chant des *qasida*<sup>1</sup> qu'ils entendaient chez Jalal et son petit groupe d'Égyptiens. À ces deux pionniers convertis et affiliés à la *Burhanijya* italienne au tournant des années 70-80, il faut ajouter Abdul Rahim et Asia, réputés pour leur *turn over* confrérique à force d'en changer. Avant leur affiliation à la *Burhanijya* ils avaient déjà été *murid* dans plusieurs autres confréries. Comme Matteo et Mario-Osman, Abdul Rahim-Luigi, lui aussi, est venu à l'islam par les études et l'orientalisme. Avec Asia, sa femme qui l'avait suivi dans ses pérégrinations de *tariqa* en *tariqa*, ils se sont finalement affiliés et se sont « fixés » sur la *Burhanijya* en 1986. Après leur divorce, Asia est restée toujours une *burhani*, tandis qu'Abdul Rahim, lui, avait encore une fois changé de confrérie. On peut d'ores et déjà, à travers ces quatre exemples de conversions, établir un « profil anthropo-sociologique » modèle de la première génération de convertis *burhani* italiens. Pour tous, l'affiliation à la confrérie a eu lieu au tournant des années 70-80 et fut toujours précédée d'un intérêt « intellectuel » pour l'islam et les études orientales. Pour tous, Jalal semble figurer comme l'homme qui a servi de trait d'union entre leur « vocation » religieuse et leur affiliation à la *tariqa Burhanijya* en Italie. Quelques années après la constitution de ce premier noyau « cultivé » de convertis italiens affiliés à la *Burhanijya*, est apparu une deuxième génération d'adeptes différente des premiers. En effet, si les premiers convertis du début des années 80, comme on l'a dit plus haut, ont rencontré la *tariqa* à

1. Poèmes mystiques composés par le cheikh de la confrérie et chantés sur une mélodie pentatonique soudanaise.

travers leurs cursus scolaire et scientifique, beaucoup des nouveaux convertis de la seconde génération viennent à la confrérie par « la bouche à oreille » et « les amis », comme ils le disent eux-mêmes. Tous disent n'avoir eu aucune connaissance ni aucune initiation religieuse ou intellectuelle à l'islam avant leur conversion et leur affiliation à la confrérie. Selon nos propres observations, tous se sont convertis suite à des problèmes socio-professionnels ou personnels divers (maladie, litiges conjugaux et familiaux, problème du travail etc.) ; plusieurs d'entre eux ont aussi participé activement à la vie politique et publique des années 70 en militant dans divers mouvements sociaux et féministes ou dans les partis italiens de gauche. A présent, le groupe « romain » de la *Burhaniyya* est composé d'à peu près une trentaine de personnes. Ce nombre reste toutefois très variable et la courbe des affiliés semble connaître des mouvements de hausse et de chute, dus au mouvement, régulier dans l'année, d'adhésion à la *tariqa*, ou à l'abandon de celle-ci. En Italie, en effet, on peut distinguer du point de vue de la composition sociale et humaine deux types de confréries : d'une part, il y a les confréries « immigrées » comme la *Muridiyya* dont le public est essentiellement composé d'immigrés musulmans en Italie ; celles-ci comptent un nombre plus important d'adhérents à cause de leur investissement « politique » dans le soutien juridique, moral, social et administratif aux immigrés ; elles sont dans l'ensemble peu connues et peu fréquentées par les Italiens. D'autre part et en parallèle à ces confréries « immigrées », existe un deuxième genre, assez différent par sa composante humaine et démographique et qu'on peut appeler « pluriethnique » comme la *tariqa Naqshabandiyya* et la *tariqa Tijaniyya* par exemple<sup>1</sup>. Celles-ci, comme les premières, sont au départ des confréries fondées par des « personnalités » immigrées mais, à la différence des premières, les italiens convertis forment le noyau principal de ces *tariqas* « mixtes ». La majorité des adhérents à ces confréries sont des convertis italiens souvent diplômés et pourvus d'une connaissance cultivée et savante de l'islam. Beaucoup d'entre eux sont venus « savamment » à la conversion et à l'islam en général. Tous ont été directement ou indirectement influencés par René Guénon et par ses partisans durant les décennies 70 et 80.<sup>1 2</sup> Mais depuis cette époque-là (celle des pionniers), les raisons comme le profil et le niveau scolaire des nouveaux adeptes et convertis ont changé, pour ne pas

1. Speziale F., 2000, déjà cité ; Schmidt di Freidberg O., 1994.

Naturellement cette distinction est valable jusqu'à ce qu'on considère la confrérie de première génération. En Italie, la diffusion du soufisme a eu lieu à la fin des années 70. Les adeptes, dans la plupart des cas, sont des convertis âgés. Ces dernières années on assiste à l'émergence d'une deuxième génération de *burhani* qui sont déjà nombreux en Allemagne.

2. Hames C., 1996.

dire qu'ils ont été inversés, comme le confirme le témoignage d'Abdul Rahim-Luigi, un des premiers convertis avec sa femme à la *tariqa*. En effet, selon Abdul Rahim, le fait que la *Burhaniyya* ne sélectionne pas ses adeptes à l'entrée et ouvre l'accès sans aucune condition religieuse, éthique ou morale, la discrédite. Il ajoute même que de nombreux affiliés *burhani* ne savent pas le Coran, la *sunna* et surtout ils ne peuvent ni apprendre ni comprendre quoi que ce soit à l'islam à cause de leur désintérêt pour la langue arabe. Enfin beaucoup d'affiliés sont, selon Luigi-Abdul Rahim, ignorants des notions les plus élémentaires sur l'islam et le soufisme en général. Pour lui « la *Burhaniyya* est un *tariq* (chemin) plutôt qu'une *tariqa* (voie/confrérie) » :

*«... le niveau que Cheikh Mohammed Ijthman appelle le maqam de la libération du disciple, bien, on peut y arriver par deux voies : soit en parcourant un voie régulière avec des aïwad réguliers, soit par une surabondance de culte. C'est pour ça que je disais que la Burhaniyya est un tariq plutôt qu'une tariqa, car on peut rejoindre ce maqam par une surabondance de culte et une bonne intention, mais après, on s'arrête là et on n'avance plus dans la voie spirituelle. C'est un fait que la Burhaniyya ne compte plus d'intellectuels parmi ses adeptes. Moi-même comme tous les guénoniens, nous sommes tous sortis de la confrérie.»*

En fait, la *Burhaniyya* se distingue des autres confréries de convertis italiens par l'importance et l'autorité qu'elle accorde aux rituels, aux pratiques extatiques, à la répétition plutôt qu'à la dimension savante, scripturaire et scolaire en matière de savoirs religieux. On peut voir là une conséquence de l'origine et de l'histoire de la *Burhaniyya*<sup>1</sup> mais aussi l'impact de son milieu et contexte immigré en Italie. Asia, la femme de Abdul Rahim-Luigi qui et aussi l'une des premières converties à la *tariqa*, était mal à l'aise face à l'orientation plutôt savante et intellectuelle des débuts de la confrérie italienne mais maintenant - dit-elle - grâce à son amour du Cheikh, elle a « relativisé » l'importance de ce problème initial :

*« L'idée de l'islam, je l'ai eue parce que pendant cette période René Guénon était vraiment une mode. En effet tous ceux qui sont maintenant dans la confrérie, les hommes j'entends, viennent tous de cette école. Moi, j'étais mariée à Abdul Rahim et j'étais la seule femme qui prenait part aux discussions. C'étaient des théoriciens qui parlaient exclusivement de philosophie, de théologie et de philologie, alors que moi je trouvais tout ça vraiment inutile. Un jour je leur ai même dit : « Pourquoi parlez-vous toujours et n'agissez-vous et ne pratiquez-vous jamais ? » Aujourd'hui, seul un de ces théoriciens de l'époque est encore dans la tariqa. Les autres, ils sont tous partis.»<sup>1</sup>*

1. En fait la *Burhaniyya*, selon le Cheikh même et selon son *murchid* international Safwat, est chargée de la mission de "vulgariser" le soufisme et de rendre compréhensibles les doctrines à travers ses livres explicatifs mais surtout à travers ses pratiques surérogatoires abondantes.

En effet les *burhani* italiens, bien qu'ils ne comprennent pas complètement la signification littérale des litanies qu'ils répètent et bien qu'ils ne lisent pas avec assiduité le Coran et les textes des mystiques, disent acquérir une connaissance spirituelle progressive à travers la pratique des rites et la récitation du *mrd*<sup>1</sup>. L'attention dévolue aux dimensions pratiques de la religion, qui dépassent en importance la lecture des textes mystiques -qui est conçue et perçue comme secondaire-, ramène tous les convertis *burhani* au même niveau d'initiation mystique, malgré les différences sociales et surtout culturelles et scolaires des adeptes. Dans le contexte du soufisme italien, où les premières conversions à l'islam ont souvent été gagnées par l'orientalisme et sont presque toujours le fait d'intellectuels qui ont un rapport savant avec le texte religieux, le cas de la *Burhanijya* paraît aux yeux de tous « surprenant ». Contrairement à la plupart des confréries italiennes où les intellectuels italiens se comportent comme les guides voire même des maîtres auprès des autres adeptes<sup>1 2</sup>, les confrères *burhani* convertis sont plutôt dépendants par rapport aux *murchid* (« enseignants, guides spirituels ») soudanais et/ou égyptiens. En effet la récitation du texte arabe non traduit des *awrad* requiert une habileté et une compétence linguistique arabe que beaucoup n'ont pas et ne maîtrisent pas. Cette « compétence linguistique » est devenue dans le contexte *burhani* italien un instrument à l'avantage des « immigrés » afin de se re-positionner dans l'enjeu des relations sociales et d'autorité à l'intérieur de la branche italienne. Les immigrés, et spécialement les Égyptiens dans le cas de la branche italienne, déploient le capital symbolique de la compétence linguistique comme un moyen de renverser partialement leur propre condition de dépendance économique et « culturelle » face aux adeptes italiens. Cependant et par rapport à la foi religieuse proprement dite, les Italiens deviennent à leur tour les/des « immigrés » ordinaires car, non seulement leur capital scolaire, savant et « orientaliste » n'est plus sollicité et mis en valeur mais surtout, il a perdu tout son prestige réel et symbolique face au capital linguistique des Égyptiens.

1. C'est la pratique constante des *awrad* (plur. de *wird*) qui conduit les *burhani* vers l'islam, au fil de la compréhension intérieure de ses fondements. En suivant la méthode qui lui est proposée, le disciple (*murid*) accroît ainsi sa propre spiritualité, ce qui lui permet de devenir un « bon musulman » : le respect de la *chari'a* et le juste comportement islamique s'acquièrent naturellement en parcourant cette « voie » puisque selon les *burhani*, les *awrad* renferment la signification de tout le Coran. Il faut toutefois ajouter qu'à partir de 2004, à la suite de certains malentendus, les confrères ont commencé à organiser des conférences publiques sur le mysticisme tout en invitant des spécialistes et universitaires afin d'expliquer au public les dimensions savantes du soufisme. Cela n'implique pas pourtant que les initiés étudient avec assiduité les textes des mystiques musulmanes : les conférences rentrent plutôt dans le cadre d'un déploiement de capital symbolique.

2. Allievi S., 1999 ; Speziale E, 2000.

Somme toute, l'ensemble des pratiques sociales en cours dans la *tariqa* organise et imprime la voie et le progrès mystiques des *buthani*. Si Pierre Lory parle justement de conversion en tant que « bouleversement intérieur entraîné par le passage d'une foi ordinaire à une expérience intériorisée de la présence divine »<sup>1</sup>, dans cette contribution, nous, nous battons quelque peu ce point de vue en brèche, car nous considérons la conversion comme une source de changement aussi bien extérieure qu'intérieure. La conversion est un acte et une expérience qui place l'individu au carrefour de plusieurs pratiques aussi diverses que contradictoires. L'interaction des sujets avec le texte des *awrad* entraîne des changements notables surtout dans leurs rapports au temps et à l'espace comme à l'organisation hiérarchique interne de la confrérie.

#### LE TEXTE DES *AWRAD* ET L'ORGANISATION HIÉRARCHIQUE DE LA CONFRÉRIE

D'un point de vue officiel, le rôle du *murchid* (« maître ») dans *Yirchad* (« enseignement ») s'achève une fois que le *murid* (« disciple ») a dépassé les trois premiers degrés d'initiation. En pratique, les choses sont un peu plus compliquées. Afin de bien saisir l'architecture de cet apprentissage et de cette pédagogie, il semble nécessaire de retourner à la source principale, c'est-à-dire à « *Yirchad notebook* », un livret qui sert à guider les *murchid* dans leur enseignement. Le livret divise les *awrad* en trois groupes : les *awrad* obligatoires (*awrad daruriyyd*), les *awrad* optionnels (*awrad ikhtariyya*) et enfin, les *awrad* complémentaires (*awrad kamaliyya*).

Le premier groupe à *awrad* est obligatoire pour chaque disciple car il comprend les *awrad* principaux et fondamentaux de la confrérie. Dans le deuxième groupe sont contenus les *awrad* optionnels qui ne sont pas obligatoires pour tous et qui ne être donnés à réciter qu' à ceux qui sont autorisés par leur niveau d'initiation et leur statut (*maqam*) d'affiliation. Le troisième groupe, quant à lui, compte les *awrad* complémentaires ou/et supplémentaires, qu'une seule et seulement une seule *tariqa* a le droit de dispenser, car chaque *tariqa* a un « permis spirituel » spécifique et limité dans le temps pour accéder à des *awrad* spéciaux. Les *awrad* complémentaires ou/et supplémentaires du troisième groupe sont normalement récités individuellement mais ils peuvent aussi, occasionnellement, être récités collectivement mais silencieusement dans la *%awriya* peu avant la *hadra*, après l'autorisation du cheikh. Le *murchid*, toujours en suivant les indications du cheikh, choisit les *awrad* qui sont censés guider et aider l'âme du *murid* dans le

i. P. Lory, 1997:18L

parcours d'ascèse spirituelle, d'un *maqam* (station spirituelle) à un autre, jusqu'à la réalisation du *fana'* (« l'épanouissement »). Pour chacune des trois premières étapes du « chemin initiatique », le *murchid* « prescrit » un nombre spécifique d'*awrad* à réciter, selon un code et des règles précises et standardisées. C'est lui aussi (le *murchid*) qui choisit le genre comme le nombre des *awrad* obligatoires ou surrogatoires à suivre pour chaque *murid* afin de l'accompagner et de le guider, vers une sorte « d'accomplissement spirituel ». Toutes les litanies (du *wird*) doivent être ainsi, récitées et pratiquées en suivant une séquence précise et en respectant une quantité exacte de répétitions : sept, vingt et une fois etc. Outre cela, la prononciation orale et l'intonation vocale des lettres ont une importance et un sens magistral dans la tradition et la pratique culturelle et spirituelle de la *tariqa*. Il ne faut cependant pas oublier que la lecture est basée, dans la tradition scientifique et théologique de l'islam, sur au moins deux sciences à part entière : le *tajwid*, soit l'ensemble des règles de prononciation et intonation appliquées à la lecture du Coran afin de garder et reproduire la dimension sonore de la révélation coranique, et l' *ilm al huruf*, la science des signes et des lettres (ou de l'alphabet), derrière laquelle se cache toute une cosmologie. D'ailleurs les deux *murchid* égyptiens (J al al et Safwat) parlent et rappellent avec insistance à tous ceux qui ne s'appliquent pas correctement à suivre les règles dictées par *l'irchad*, qu'une prononciation incorrecte des *awrad* peut être nocive et maléfique (attirer des *djinn*s). Le parcours n'est donc pas simple, répètent les Egyptiens, et le rôle de guide (*murchid*), dans le cas italien, devient ainsi indispensable et incontournable selon eux. Les variantes de la pratique des *awrad* s'avèrent *in fine* complexes et difficiles pour un *murid* qui n'est pas familier avec la langue arabe. Si le chemin spirituel du disciple est lié au cheikh, en Italie la gestion concrète de 'la méthode', soit les séquences d'*awrad* à respecter, relève en partie, sinon en totalité, du savoir et du pouvoir exclusif du *murchid*. C'est pourquoi la relation entre *murchid* et *murid* est personnelle et exclusive. Jalal, l'Égyptien qui était le *murchid* principal de la *tariqa* en Italie, insiste souvent et intensément sur cette dimension personnelle et préférentielle de la relation *murid-murchid*, et soutient que : « *Uirchad* doit être confié à une seule personne, chaque *murid* doit suivre un seul avis » sinon, dit-il, « les Italiens risquent de se perdre ». Une insistance qui lui a valu, d'ailleurs, de graves accusations de la part d'Asia qui l'avait « accusé » de lui « administrer » des *awrad*, normalement « imprescriptibles » pour elle. Suite à cet épisode, Jalal fut même traité de « magicien » plutôt que de guide ou de maître. L'accusation avait suscité un véritable scandale : Jalal était, en outre, accusé de profiter de cette discrétion du rapport *murid-murchid* pour gagner une influence

excessive sur ses disciples, auxquels il prescrivait des *awrad* au-dehors de la méthode indiquée par le cheikh et qui mettaient en jeu des forces surnaturelles, des *djinn*s (« esprits »), dangereux pour les disciples. Ce scandale avait contraint le cheikh principal à charger temporairement Mario-Osman - le plus ancien parmi les Italiens convertis à la confrérie - du rôle de *murchid*. Une fonction qu'Osman doit céder à Safwat, un des enseignants égyptiens de la confrérie, à l'occasion de chaque visite de ce dernier en Italie — des visites qui deviennent de plus en plus fréquentes et durables depuis qu'il a épousé une sœur italienne

Plusieurs trajectoires relationnelles s'intercalent dans la gestion des *awrad*. En effet, le capital, l'avantage ou l'ascendant, symbolique et linguistique, détenu par les Egyptiens grâce à leurs connaissances de la langue arabe, ne suffit pas toujours à garantir la stabilité et la pérennité de la relation hiérarchique *murid-murchid*. Il semble même qu'il la menace, car la dimension sémantique et linguistique, bien que centrale, n'est pas « enseignée », comme le déplore plus haut le témoignage de Abdul Rahim-Luigi. Cela suscite en effet quelques « révoltes » de la part des convertis non arabophones qui ne peuvent ainsi aspirer à une autonomie pédagogique et linguistique, et qui demeurent donc toujours dépendants et incapables de maîtriser complètement ce qu'ils lisent. En conséquence, les convertis perdent ainsi la possibilité de déployer leur capital et leurs compétences académiques et savantes, acquises à travers l'étude des textes traduits, et de les mettre en relation avec la signification et l'utilisation des *awrad* }

Chams, l'un des premiers convertis, se plaint des *murchid* égyptiens de la confrérie italienne :

***« Plusieurs de ces, appelons-les, personnes extracommunautaires, viennent en Italie pour travailler. Ils étaient déjà dans la tariqa mais ils ne la perçoivent pas comme nous... ils ne sont pas à notre niveau... nous, nous cherchons un chemin, un lien spirituel... pour eux la tariqa est une chose plus naturelle, ils commencent les awrad... ils n'ont pas une conscience précise de ce qu'ils font... Plusieurs des Egyptiens disent : « Donne-moi ce que je dois faire, je ne veux pas savoir la théorie... », ils ne veulent pas connaître, savoir. Par contre pour nous le savoir est le noyau de la croissance intérieure, spirituelle et aussi culturelle... On peut l'appeler la connaissance... »***

Mais bien que la dimension sémantique ne soit pas enseignée aux convertis par les *murchid* égyptiens, le capital symbolique nécessaire <sup>1</sup>

1. Pour mieux comprendre la possible relation entre le capital savant et rutilisation des *awrad* il faut se rappeler que les *awrad* se basent sur *Y Hlm al hunif* théorisé par Ibn al-Arabi dans ses *Futuhat al Makkiyya*, et qui sont accessibles aux convertis en traduction italienne. Les adeptes qui ont une familiarité avec le texte du théosophe pourraient donc comprendre aisément certains des principes comme le fonctionnement et le sens des *awrad* mêmes.

à gérer les *aivrad* peut être acquis grâce à d'autres « ressources » accessibles aussi aux convertis, comme l'ancienneté dans la conversion ou le capital économique. Il ne faut pas oublier que lorsque Mario-Osman obtient le titre de *murchid* après le scandale de Jalal, il vient d'«investir» financièrement dans la *Burhaniyya*, en achetant et en donnant à la confrérie le local de Val Aurélia dont on a parlé. D'ailleurs la famille de Mario-Osman, qui est l'une des familles de la noblesse italienne, lui a sévèrement reproché cette donation ainsi que de s'être laissé manipuler par une secte- c'est-à-dire la *Burhaniyya*. Il y a donc, peut-on dire, différentes voies de légitimation possibles qui se croisent derrière la gestion des *aivrad*. D'une part, il y a la connaissance de la langue arabe, sur laquelle insistent Jalal et les *murchid* égyptiens, d'autre part il y a d'autres voies accessibles et possibles, notamment financière et économique, aux convertis italiens pour compenser leur extériorité. En accusant Jalal d'être un 'magicien', les convertis italiens abaissent ainsi le monopole physique, symbolique et politique des Egyptiens dans l'ordre national de la *tariqa* et remettent ainsi en cause l'édifice de la branche italienne. On peut interpréter ce rapport ambigu, à tout le moins paradoxal, à la langue arabe, dans le cadre d'une autre bataille de légitimation menée par la confrérie et qui se joue autour de la dialectique très moderne entre connaissance savante et scripturaire de la religion et de la langue arabe. En fait, la contestation interne à la branche italienne, exprimée par le départ et l'abandon de la *tariqa* par les anciens affiliés cultivés - dont l'exemple singulier de Luigi-Abdul Rahim a été évoqué plus haut -, rappelle étrangement l'épisode contestataire du réformisme islamique contre le soufisme à la fin du xix<sup>e</sup> et au début du xx<sup>e</sup> siècle dans les sociétés arabes et musulmanes (non européennes en général) et dont la *Burhaniyya* a fait les frais en Egypte ainsi que nous l'avons dit plus haut.

D'autre part, cette dialectique entre convertis et immigrés, basée sur un rapport inégal à la langue et à la religion, traverse l'histoire de la *tariqa* dès son « berceau » soudanais : en fait, si les conversions et la question de la langue sont une façon d'être locale et nationale de la *Burhaniyya* en Italie, ils sont aussi deux éléments fondamentaux - dans la vision du fondateur Mohammed 'Uthman - pour renforcer la position de la *Burhaniyya* et son charisme dans le champ religieux musulman en général, et confrérique en particulier. Il faut en effet rappeler que, dès sa naissance au Soudan, la *Burhaniyya*, en tant qu'ordre religieux, a bâti une part de sa légitimité et de son autorité, voire de son identité « différentielle », sur les conversions, qui sont devenues sa capacité et sa spécialité en matière d'investissement

religieux. Dans son autobiographie, Cheikh Muhammad ‘Uthman ‘Abdu revendique l’importance de la *Burhaniyya* en citant comme exemples ses ‘missions’ (*tabshir*) au Soudan, qui ont converti à la confrérie et à l’islam les infidèles du sud. Dans ce cadre, Mohammed ‘Uthman parle explicitement de la capacité des *Burbani* de ‘jouer’ cette conversion à travers une savante utilisation des langues. Dans un extrait de son autobiographie, Mohammed Uthman dit à un cheikh qui l’interroge sur le rôle de la confrérie dans la diffusion de l’islam :

*« ...je lui ai dit ... que nous possédons des %aviya partout dans le sud (Soudan) à Makal, à Juba ... j’ai commencé mes missions (tabshir) au Soudan, quand j’étais à Atbara et j’ai averti les responsables que les missions en langue arabe sont aussi insuffisantes qu’inefficaces, car comme Dieu a dit dans une soura ‘Nous avons envoyé à chacune des nations un prophète de leur langue afin que cela leur serve d’exemple et de signe... ’ et j’ai toujours soutenu qu’il faut apprendre le dialecte du sud Soudan afin de mieux diffuser l’islam et la langue arabe et pouvoir ainsi faciliter les conversions... »<sup>1</sup>*

#### **LA TAJUQA À L’ÉPREUVE DE LA DYNAMIQUE DU GENRE**

La gestion des litanies apparaît aussi comme le lieu pratique et géométrique où le discours de la confrérie sur les rapports de genre essaye d’instaurer un ‘régime de vérité’ autour de la femme. Dans le guide du *murchid*, il est explicitement noté que les femmes - à cause de leur esprit plus léger - n’ont pas besoin de réciter autant d’*awrad* que les hommes pour accomplir les mêmes étapes et obtenir le même accomplissement spirituel. Plus même, le guide (*Virchad*) dispense les femmes de tout un chapelet de pratiques par toute une série d’exceptions à la règle, jusqu’à rendre le rituel lui-même ouvertement inégal et à moitié « vide et vidé » des pratiques principales. Les femmes peuvent en effet réciter moins d’*awrad*, silencieusement, sans le *tasbih*, sans l’ordre préétabli, sans le nombre exact, sans le livret, bref sans le texte et sans voix.

Selon la *tariqa*, c’est l’homme et lui seul qui est responsable de la gestion des *awrad*. Les femmes, selon les prescriptions du cheikh, doivent être guidées par un *murchid* qui soit un *muhrim*, c’est-à-dire le mari ou le frère, le père ou l’oncle. Comme la majorité des femmes italiennes sont des converties de la première génération, elles sont presque toutes mariées à des convertis - qu’elles ont suivis ou rencontrés dans la *tariqa* - ou à des Égyptiens immigrés. Elles se sont ainsi retrouvées tout naturellement

1. *Qabas min nur*, autobiographie spirituelle de Cheikh Mohammad ‘Uthman ‘Abdu, éditions de la *Burhaniyya*.

à substituer le rapport *murid/murchid* à celui de conjoint homme/femme. La pratique et la gestion du texte des *aiwad*, *in fine*, établissent un rapport hiérarchique à l'intérieur du couple et ainsi confondent le rapport masculin /féminin avec celui de *murid/murchid* et de *époux/épouse*. Cette hiérarchie de genre a, cependant, plus d'une fois provoqué plusieurs problèmes et difficultés parmi les branches européennes de la confrérie. En effet la plupart des premières converties m'ont raconté qu'avant leur conversion à l'islam, dans les années 70, elles avaient vécu une vie bien loin, sinon même contraire aux prescriptions morales et religieuses véhiculées par le catholicisme comme par l'islam. Certaines des premier(e)s converties furent des militant(e)s actifs (-ves) dans les mouvements de contre-culture de gauche dans l'Italie des années 70. Cécilia - une femme de 50 ans environ convertie depuis 25 ans - m'a dit que son mari et elle-même furent dans le passé des militants de gauche assidus qui défendaient le militantisme politique de gauche et soutenaient les luttes féministes et l'amour libre. Les prescriptions islamiques de genre telles qu'elles sont véhiculées par la confrérie sont donc en contradiction par rapport aux expériences de féminité vécues par les *Burhani* italiennes avant leur conversion. La *tariqa*, comme le dit bien Zeynab, une convertie italienne mariée à un Egyptien, amène les femmes à comprendre de nouveau la complémentarité des sexes et des rôles à l'intérieur du couple, « que l'Occident a malheureusement perdue » selon elle. En fait, en gérant les séquences et la quantité de litanies à répéter par sa femme, le mari — qu'il soit converti ou immigré - arrive aussi à gérer le temps et l'esprit de sa femme. Si l'on serre de près l'opinion du *murchid* égyptien Issam, pour qui la récitation par cœur pratiquée par les femmes n'est pas conseillée aux convertis masculins, on peut entrevoir une sorte « d'air de famille », pour ne pas dire de similitude, entre la position et la condition des femmes et celle des convertis italiens : ils sont, tous les deux, dans une position subalterne dans la gestion des litanies et la hiérarchie interne de la confrérie par rapport aux affiliés immigrés.

A partir de ce qui vient d'être dit, on peut mieux comprendre le sens du discours du cheikh à l'adresse de ses fidèles. A l'occasion d'une célébration d'une *hawliyya* en Allemagne en 2002, le discours du cheikh donne à voir un aperçu des différences de visions et de divisions qui traverse la confrérie et tout le corps des convertis sur et autour de la question du genre et des relations entre les sexes :

« Demande de la part du public des disciples :

-Est-ce que les hommes peuvent être le *murchid* des femmes P

Réponse du cheikh :

- Bien sûr, on l'a déjà dit (en effet c'est la deuxième fois que cette question a été posée) ; il faut qu'il soit son mari, son frère, son oncle, son père...

Demande de la part du public des disciples :

- Bien que son mari soit égyptien et sa mère allemande ?

Réponse du cheikh :

- Est-ce que c'est possible qu'ils soient aussi tordus en Allemagne ? Mais la religion c'est la meilleure solution... Si une femme l'accepte (l'homme égyptien) en tant que son mari, si elle vit avec lui pendant des années, ça serait normal qu'elle lui obéisse dans le sujet de son *irchad*... »

[Discours par Cheikh Ibrahim, Haus Schnede, 2002].

## LE TEMPS DES CONVERTIS

A côté de la question de la langue et du rapport de genre, la gestion du temps est probablement le domaine qui subit le plus de variations et de bouleversements après la conversion. Tous les affiliés convertis confirment que la *tariqa* a transformé leurs rapports au temps et affirment tous que depuis leur conversion et leur affiliation à la confrérie, leur temps libre est entièrement consacré à la *tariqa*. C'est principalement les injonctions concernant les rituels « litaniques » et la récitation des *awrad* qui « dépossèdent » les affiliés de leur temps. En effet, la quantité des *awrad* à réciter augmente chaque jour, proportionnellement à la progression dans les étapes et les stations spirituelles. L'un des dix-huit conseils du cheikh, que les *buthani* italiens ont imprimé et exposé dans la *ṭawīya*, va dans ce sens : « Evitez de perdre votre temps : remplissez-le avec les *awrad* »

Un des moyens de convertir religieusement est en fait de convertir d'abord et avant tout socialement. L'ordre *buthani* reproduit avec les convertis européens en général et/ou italiens en particulier la même méthode et la même technique qu'il avait adoptée durant l'enfance de la *tariqa* et ses début au Soudan au temps de Cheikh Mohammed 'Uthman. Celle-ci multipliait alors les signes de distinction en matières de gestes et de pratiques corporelles, temporelles, rituelles, manuelles et intellectuelles afin non seulement de se distinguer des autres ordres mais aussi d'arracher les affiliés à l'ordre temporel, social régulier et habituel. Remplir et remplacer le temps des affiliés est un moyen de les former et de les naturaliser à l'habitus de la confrérie. Toutes les

pratiques initiatiques de l'ordre à l'image des *awrad* figurent comme le volant et le code de la *tariqa*, principalement orientés à occuper l'essentiel du temps quotidien des affiliés. En plaçant la récitation des *awrad* à l'aurore et en pleine nuit, l'ordre *Intihani* parvient ainsi à s'emparer du temps des affiliés changeant par là même leurs jours et leurs nuits et finalement leurs vies.

Il est notifié dans 1 *irhad* de la confrérie que les *awrad*, notamment les *awrad* obligatoires (les *aivraddaruriyyd*), doivent être de préférence répétés deux fois par jour à des horaires spécifiques, en l'occurrence le matin peu avant l'aube et le soir après le coucher du soleil, avant de s'endormir. Cette organisation de la journée, en se constituant comme habitude, est une première étape qui « amène » les convertis à diviser la journée en « cinq parties » définies par les cinq *salat* prescrites par l'islam. En effet, la *tariqa* en Europe procède d'une façon très « douce », comme le répète plusieurs fois Safwat, un *murchid* égyptien. Au départ, dit Safwat, le cheikh ne demande pas aux confrères européens de suivre « toute de suite » les prescriptions de la *chari'a* et toutes les *%adat* (obligations rituelles de l'islam). Le premier pas est de réciter les *awrad* et éventuellement la *chahada*. C'est en effet, seulement une fois que les *awrad* ont travaillé sur l'âme du disciple, en lui faisant comprendre l'importance et surtout l'exigence de pratiquer les *ibadat*, que le *murchid* entame l'enseignement et l'initiation du *murid* à la pratique des normes de la *charria*. Pour les adeptes les plus avancés dans la voie, pratiquer les *awrad* après la *salat alfagr* est l'occasion pour ne pas s'endormir de nouveau après la *salat* et donc de commencer la journée plus tôt par rapport à leur habitude antérieure à leur conversion. Zeynab, une convertie italienne, illustre bien cette « mécanique de dépossession » du temps par la confrérie. Les *awrad* ont fait découvrir un nouvel « emploi de temps » mais surtout un nouveau temps à la fois inexistant et impensable auparavant selon elle. Un temps qui n'est plus dirigé et rythmé par les nécessités sociales, professionnelles et confessionnelles ordinaires de la société italienne ni d'ailleurs par celui des musulmans immigrés en Italie. Zeynab, âgée de quarante-cinq ans environ, originaire de la Sicile et employée dans une banque à Rome depuis son 'immigration' dans la capitale, est convertie à l'islam après un divorce et un violent litige avec sa famille suite à une affaire d'héritage familial. Elle a rencontré la *Burhaniyya* par chance, à travers une amie. Elle-même dit et reconnaît n'avoir jamais pensé se convertir, mais sa rencontre subite avec la *tariqa* l'avait, apparemment, tout de suite séduite et convaincue. Trois mois après sa conversion, elle se marie avec Abdel Malek, un converti comme elle. Zeynab m'a explicitement affirmé que sa conversion l'a quelque peu

aidée à redécouvrir sa féminité qu'elle avait perdue surtout après son premier mariage. Zeynab est une femme que la lutte et la résistance à la domination sociale et masculine avaient presque « déféminisée ». « Avant ma conversion 'me dit-elle' j'étais très agressive, j'étais quelqu'un qui parlait beaucoup, qui était habituée à hurler, à ne pas savoir écouter les conseils des autres et surtout à tout diriger dans le couple. » Mais sa conversion en général et les *awrad* en particulier lui ont donné un nouveau temps, un nouveau nom, un nouveau visage et un nouveau « soi ». Zeynab dit avoir appris, grâce aux *awrad* « à parler moins et à écouter plus ». En effet, réciter les *awrad* exige du disciple qu'il les répète silencieusement, tout en articulant les lèvres et la langue comme s'il les dictait à haute voix. Car l'efficacité des litanies, selon la *tariqa Burhaniyya*, ne réside pas dans la compréhension de la signification sémantique du texte : les *burhani* les répètent dans tous les contextes et le règlement les autorise même à les réciter intérieurement tout en discutant d'autre chose. Les adeptes peuvent même interrompre la récitation, quand bon leur semble, pour la reprendre quelques instants plus tard sans que cela ne nuise au rituel de récitation. Cette condition, pour ne pas dire ce conditionnement, est la conséquence du nombre élevé de litanies que la *Burhaniyya* prescrit à ses fidèles afin de les distinguer des autres confrères et des autres confréries. Cette distinction y entraîne deux autres singularités. En premier, celle du *tasbih* (« rosaire islamique ») : en effet le *tasbih burhani* se distingue, selon ce que me disent les *burhani* mêmes, du *tasbih* commun par le fait qu'il est composé de cent grains au lieu de quatre-vingt-dix-neuf et il est - à la différence des autres *tasbih* - équipé d'un petit appendice latéral de dix grains qui indique les dizaines. En second lieu, il y a la singularité temporaire. Car, comme les *burhani* ont plus de litanies à réciter, ils ont donc naturellement besoin de plus de temps, de méthodes et d'outils « distincts » pour gérer cette inflation de litanies. Tout cela fait que les confrères *burhani* prolongent la récitation des litanies au-delà des horaires « classiques » (le *ṣaḡr* et *Y'asr*) et sont, en plus, autorisés à interrompre la récitation pendant le cours de la journée, en utilisant le *tasbih*, plus et différemment des autres, pour se rappeler la quantité récitée.

Au final, en changeant de religion Zeynab a changé de temps et presque de siècle et de société. Elle découvre ainsi avoir converti son temps en une nouvelle temporalité comparable à celui qui a changé de pays et de monnaie. Zeynab se retrouve finalement avec plus de temps libre et « moins de choses à faire ». La charge des *awrad* et des rituels de récitation quotidienne, auquel l'astreint sa conversion, réorganise son temps quotidien, sa condition de femme et enfin, sa vie.

## LE DOUBLE EXIL

La pratique du texte des *awrad* organise aussi la dimension de l'espace, soit la perception de la distance et de la proximité des relations interpersonnelles. Dans plusieurs entretiens, mes interlocuteurs italiens convertis affirment qu'ils cherchaient, à travers leur conversion, une religion où ils auraient des rapports directs avec les maîtres spirituels et les confrères. À ma question sur les « raisons » qui l'ont attiré vers l'islam et la *Burhaniyya*, Chams, un des premiers convertis, me répond que :

**« La confrérie [i.e. Burhaniyya] est une réalité vivante. Tu as l'accès direct à la confrérie, tu peux connaître le maître (le « cheikh »), tu peux toujours trouver des personnes qualifiées pour discuter, pour demander des explications. Tandis que dans le monde catholique il n'y a rien de tel. Le catholicisme est toujours plus socialisé, le curé est toujours plus distant : il te demande seulement de te comporter moralement et d'aller à la messe... ça, ce n'était pas suffisant pour moi, je voulais aller plus loin... Mais qu'est-ce qu'il y a plus loin ? J'ai pensé devenir moine mais... Par contre l'islam donne la possibilité d'aller plus loin mais en restant toujours dans la société. » [Entretien : Chams, 28/7/03],**

La possibilité d'entretenir des rapports interpersonnels est un aspect fondamental par les confrères : s'asseoir près du cheikh, lui parler personnellement, lui poser des questions, le toucher, vivre près de lui dans les mêmes locaux pendant les célébrations, sont des aspects qui (selon quelques convertis que j'ai fréquentés) donnent une dimension plus humaine à la religion : une dimension communautaire, collective, plus sociale que religieuse, dans laquelle les peurs, les émotions, les déceptions et les affections peuvent être directement et concrètement partagées. Dans le même temps les *awrad* sont les outils d'incorporation d'un autre temps et d'un autre espace : un temps et un espace intérieurs, *batini*, fait d'émotions, de souvenirs, de sensations et d'imaginations. Ci-dessous un extrait du journal intime d'Amina, une convertie italienne, qui a participé à *Y h awliyy a* (célébration annuelle du Saint) en avril 1995 à Khartoum, au Soudan :

**" ... Finalement on s'embarque [sur l'avion direction Soudan]. Au moment du départ notre pensée est pour ceux qui restent mais, inch'allah, on va pour tous ; on les emporte dans nos cœurs... après l'émotion de rejoindre Khartoum s'intensifie : on commence à sentir l'odeur du Soudan...**

**Une fois sortis de l'aéroport, on commence à respirer l'air soudanais, inoubliable, plein de parfums de sable. Pendant le voyage en voiture (pour rejoindre le maqam du cheikh), les yeux se nourrissent en regardant les voies de Khartoum... On regardait attentivement tout détail de cette terre**

***afin qu'elle puisse s'imprimer dans notre cœurs et y rester le plus longtemps possible : les rues ensablées, les groupes colorés de gens, l'atmosphère chargée de sable et d'Allah.. .Quand on voit le maqam de loin, un noeud nous serre la gorge et les larmes montent aux yeux : finalement on est cbe% nous ! »***  
**[Journal intime, Amîna, 31/3/95].**

Dans cette brève histoire, sociale, locale et marginale de la confrérie *Burhaniyya* en Italie, on voit à l'œuvre, plus qu'une histoire complémentaire d'une branche confrérique hors de sa terre et de son monde natal, l'histoire fondatrice d'une fabrication d'un sentiment collectif d'appartenance à une communauté et une religion. Le texte des *awrad*, comparable dans son fond comme dans sa forme et son usage à celui de la Bible et du Coran, figure comme le texte « guide » des fidèles *burhani* qu'il constitue et institue comme un groupe uni et unique, réel et virtuel, semblable et différent malgré les (leurs) différences confessionnelles et leurs appartenances nationales. Cette prétention éthique et politique s'avère toutefois « brisée » par le fait migratoire et le voyage du texte des *awrad* d'un monde à l'autre. En effet, le texte des *awrad* perd complètement sa fonction discursive et explicite de signifié et acquiert une valeur d'objet qui transporte des pratiques et avec eux, une conception spécifique du temps, de l'espace, de relations de genre, différentes mais surtout « étrangères » aux trajectoires individuelles et communautaires des immigrés et des convertis d'Italie. La *Burhaniyya* semble en effet, pour des raisons propres à son histoire locale, confessionnelle et nationale d'origine, portée voire condamnée à un destin d'exil et d'émigration. Le texte des *awrad* qui véhicule des pratiques, des sens et des connaissances inédites aux habitudes et aux habitus des immigrés et des convertis changent et restructurent le rapport de chacune des deux communautés vis-à-vis d'elle-même et de l'autre. Pour tous, la *Burhaniyya* serait à elle-même et pour elle seule une religion plus qu'une confrérie, bref, un chemin religieux plus qu'une voie confrérique. Finalement, deux « exils », deux « déracinements », deux « mensonges », deux « illusions » se font écho dans ce tableau ethnographique et anthropologique de l'univers « romain » de la *Burhaniyya*. Celui des immigrés égyptiens d'une part qui essayent tant bien que mal d'ajuster la confrérie au monde italien de l'immigration et d'autre part, celui des convertis italiens qui tentent de rentrer dans les prescriptions pratiques et spirituelles que leur proposent et imposent l'ordre et le *wird* de la *Burhaniyya*. De ce monde quasi renversé résultent des situations et des sentiments riches en paradoxes comme celui qu'évoque Amina dans son journal « intime » de convertie lors de son voyage - à vrai dire de son pèlerinage - au Soudan sur la terre natale de la *Burhaniyya*; un voyage ou un pèlerinage

mi  
Hl  
li  
iy'1

!

h'

## LE PIÈGE DE L'ÂGE

### *Vieillir et mourir dans l'immigration*

Yassine CHAIB

« La retraite est l'ennemi invisible, l'ennemi ambigu, car pour les uns, elle est symbole de liberté, pour l'émigré, elle est synonyme de fin de vie. C'est le début de la mort, le bout du tunnel où la mort se cache. La retraite a le visage maquillé de la mort, une sorte de perpétuité dont la fin de vie ne pouvait être que la mort. »

Tahar Ben Jelloun, *Au Pays*,  
Paris : Seuil, 2009, p. 120

#### I. VIEILLIR DANS L'IMMIGRATION

Longtemps occultée par le fait que les immigrés étaient considérés comme une main-d'œuvre jeune, isolée (sans ascendants ni conjoints restés « là-bas ») et destinée à retourner dans le pays d'origine, l'histoire de l'immigration et sa dimension gérontologique ont commencé à sortir du « non-lieu de mémoire » dans lequel elles furent longtemps cantonnées dans le courant des années quatre-vingt-dix. Un certain nombre d'historiens, de chercheurs et de représentants associatifs conjuguèrent alors leurs efforts pour faire apparaître l'importance de la mémoire et de la transmission intergénérationnelle dans la déclinaison des trajectoires d'intégration, ou de leurs « échecs ». Aujourd'hui l'examen de leur condition de vie, autrement dit de misère, dans les foyers de travailleurs migrants (FTM), est alarmant, où certains d'entre eux meurent après des années de labeur, esseulés, et dans un silence qui se fait l'écho du déni et de l'indifférence générale dans laquelle la société dite d'accueil tient les personnes âgées, à fortiori les immigrés vieillissants.

Pourtant, cette misère est loin d'être le seul apanage de la figure paradigmatique du vieux travailleur maghrébin isolé en foyer, à laquelle l'imagination a naturellement tendance à se référer lorsqu'il est question d'immigrés vieillissants : estimé à 40 000 personnes par l'IGAS<sup>1 2</sup>, ce segment de la population des hommes étrangers âgés de

1. Scion l'expression de l'historien Ciérard Noiriel.

2. Dans son rapport de novembre 2002 sur les immigrés vieillissant.

soixante ans et plus isolés dans et hors foyers ne représente tout au plus que 8 pour 100 de l'ensemble de la population totale des étrangers âgés de soixante ans ou plus. Cette dernière est évaluée par le dernier recensement général de la population (RGP) de l'INSEE à 537 000 personnes, dont 100 716 vivent seuls (le plus souvent chez eux), parmi lesquels on dénombre 57 478 femmes et 43 238 hommes, dans leur majorité originaire d'un pays membres de l'Union européenne. La population des immigrés de soixante ans et plus est évaluée à 1037 000 personnes, dont 510 000 hommes et 527 000 femmes, d'après l'exploitation du même RGP. Il n'en demeure cependant pas moins vrai qu'Algériens, Marocains et Tunisiens représentent près de 30 pour 100 de la population immigrée de soixante ans et plus résidant en France, et 86 pour 100 de la population étrangère âgée vivant dans les foyers de travailleurs immigrés<sup>1</sup>. Ce sont des immigrés âgés piégés en France.

Selon les statistiques du ministère du Travail, il y aurait aujourd'hui en France près de 71 000 migrants étrangers âgés de plus de soixante-cinq ans et percevant une aide au logement. Plus de 42 000 d'entre eux vivent dans des foyers ou dans des habitations précaires (à l'hôtel, chez des proches ou des amis). Une grande majorité d'entre eux (85 pour 100) sont mariés dans leur pays d'origine, où ils ne font pourtant que des séjours de courte durée.

Selon une étude établie à partir des chiffres de l'Institut national de la statistique et des études économiques (Insee) de 1999 et d'une étude réalisée par la Caisse nationale d'assurance vieillesse (Cnav), les foyers de migrants abriteraient 60 pour 100 de personnes originaires du Maghreb et 30 pour 100 d'Afrique subsaharienne, les autres venant d'Europe orientale et d'Europe méridionale, de Turquie et d'Asie. « Mais les proportions ont tendance à s'équilibrer du fait de la disparition progressive des Maghrébins, globalement plus âgés que les autres », précise le chercheur. Ces personnes sont prises au piège de l'âge. Au départ, ils n'avaient choisi d'émigrer que dans la ferme intention de rentrer un jour au pays. Mais ils entrent désormais dans une zone de turbulences où la vie n'est plus sereine.

Ils se sentent aussi coupables vis-à-vis de leurs enfants, qui « leur reprochent leur absence et leur demandent pourquoi ils n'ont pas pu les suivre en France ». Il y a aussi un sentiment de culpabilité par rapport au projet migratoire du départ, celui de réussir leur migration. Et comment retrouver leur rôle de citoyen dans un pays qu'ils ne connaissent plus ?

1. Rapport de l'IGAS, d'après le RGP de 1999, page 13.

Si l'attention des pouvoirs publics doit en conséquence être attirée sur le problème majeur que constitue l'inadaptation des foyers au vieillissement de leurs résidents, il est nécessaire d'observer que celui-ci s'inscrit dans une problématique plus globale, qui concerne l'ensemble de la population immigrée vieillissante, dans la diversité de ses composantes.

Le vieillissement dans les foyers est une difficulté majeure qui pose des problèmes à la gestion de ces foyers. Par manque de structures gérontologiques, ils vivent dans l'inconfort, la précarité, l'insalubrité de ce logement ; les immigrés ont un sentiment d'abandon dans ces foyers après tant d'années de travail pour la France. Ils vivent l'isolement dans ces foyers.

Or, jusqu'à présent, politique d'intégration et politique de vieillesse n'ont été que trop rarement pensées ensemble, dans leurs articulations et leurs différences. Les migrants âgés, nés le plus souvent en milieu rural, venus en France pour travailler en milieu urbain avec le projet de revenir « riches » au pays pour vieillir dignement à l'abri du besoin, font l'expérience à l'étranger d'une longue suite d'échecs et de désillusions.

Pour des raisons économiques mais aussi culturelles, les immigrés vieillissants sont peu présents—dans-ies-mstitutions- peut-personnes âgées. Ils restent ancrés dans leurs lieux de vie traditionnels (le foyer notamment). L'état de santé de ces individus est souvent précaire (pénibilité du travail exercé antérieurement, conditions de vie dégradées, perte de liens avec le pays d'origine, isolement,...) et cette population connaît également un vieillissement prématuré, leur isolement renforcé.»-, par la pratique du va-et-vient quand il existe, ne facilitant pas l'accès aux structures sanitaires et les excluant des politiques de prévention.

La migration a toujours existé et l'émigré l'a toujours trahie. La plupart du temps, l'acteur économique dans le projet de migration choisit la solution la plus facile, il cède à ses inclinations au lieu de songer à ses obligations. En effet, dans les péripéties de l'acteur économique, le changement de cap et de stratégies fait partie de sa présence d'esprit. L'univers de la faute n'est pas particulier au projet de migration. C'est l'obsession de la faute qui révèle ce projet comme un « anti-destin », un voile « jeté » à la fatalité du migrant âgé. Choisir la vie pour mieux mourir est pour les *chibanis* la voie de la sagesse, l'entrée dans un âge antiéconomique. Ce changement de perspective de vie n'est, couronnement d'un parcours mais un nouvel aspect symbolique solitude en migration.

En affrontant les épreuves du parcours migratoire dans le pays d'accueil, la migration laisse de nouvelles traces. Le vieillissement des migrants d'origine maghrébine en France est un théâtre de la captivité qui nécessite de la part des *chibanis* une succession d'efforts sur une âme particulière. Vieillir est notre destin à tous. Pourtant nous ne sommes pas tous « égaux » devant le vieillissement. Qu'est-ce qui détermine une « longue vie » ou une « survie » ? Chaque âge a ses vieillards. Il y en a de vingt ans, de trente ans, de quarante ans et ceux de l'anti-âge qui cherchent à vieillir à reculons. Parmi eux, les vieux migrants qui développent une déviance, un égarement bien décrit par Abdelmalek Sayad sur le thème de l'existence hors du travail : « Déviant sur le tard, déviants dans leur vieillesse, ces immigrés devaient l'être, de quelque manière, dès leur jeune âge, avant même leur migration. » (A. Sayad, 1993.)

C'est la part d'imprévoyance et la part d'insouciance qui caractérisent le vieillissement de ce type de personnes âgées migrantes en France qui les placent, en somme, dans le cercle vicieux de la force en résistance de vie. En effet, à la suite du portrait-robot de l'immigré vacant, de la double déviance par rapport à la société d'accueil et à la société d'origine, il y a de plus en plus des figures de « bons à rien » qui réfutent avec entrain les reproches faits à la vieillesse. « 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 toute 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, 1993).

La vieillesse jusqu'à la mort des immigrés, en France, est une formule de retraite « paisible » qui insiste sur le caractère primordial du lieu de sépulture dans le pays d'origine. C'est presque une affaire collective ; l'ignorance religieuse du rapatriement est cause de damnation.

L'autre danger est l'ennui (la souffrance de la solitude, souffrance psychique et physique) dans la retraite, surtout lorsque la retraite de l'immigré en France est d'inspiration de l'habitude de vivre en France dans une situation matérielle délicate. La « perpétuelle retraite » jusqu'à la mort en France est un refuge convenable : elle permet d'organiser les dernières années de la vie dans un cadre sanitaire, la préparation à la mort étant rythmée par les « avertissements salutaires » de la maladie. Décider de décéder en France, c'est une mortification progressive d'un corps « contaminé » qui n'en a pas fini de se soigner en France. A

son âge, il n'en a pas fini avec la France, il n'en est pas rassasié. Elle finira par le dévorer, elle nous le rendra dans une boîte (le cercueil) (A. Sayad, 1991).

## II. MOURIR DANS L'EXIL : LE RITE FUNÉRAIRE D'INTÉGRATION

La France n'est pas une « terre d'islam » ; elle pourrait devenir une terre sacrée de l'islam. En effet, avec des sépultures musulmanes dans les cimetières municipaux, le sol français est imbibée de religiosité musulmane aussi bien dans ses entrailles (les cimetières musulmans), que dans un ensemble monumental à la mémoire de tous les « martyrs » des trois dernières guerres (1914-18, 1939-45 et pourquoi pas 1954-62). Bien que l'islam soit la deuxième religion en France (environ 6 millions de musulmans), le pouvoir politique a du mal à donner des autorisations pour créer des carrés musulmans dans les cimetières municipaux. La majorité des maires ne veulent pas créer ces cimetières dans leurs communes et en plus il n'y a pas beaucoup de terrain libre.

Les musulmans ont le sentiment d'être marginalisés en France, aussi bien les jeunes, que les personnes âgées qui ont donné leur vie pour la France. On peut se demander si les musulmans souhaiteraient se faire enterrer en France, s'il y avait plus de cimetières musulmans. Souhaitent-ils seulement être enterrés dans un carré musulman ou alors veulent-ils forcément être enterrés dans leur pays d'origine ?

Par exemple, les Kabyles de la région parisienne, bien qu'ils soient bien intégrés en France depuis quelques décennies, refusent d'être enterrés en France. Ils sont bien organisés par tribu et par village et en cas de décès, tout le monde se mobilise à travers une caisse pour envoyer le défunt dans un bref délai en Algérie. Pour les Kabyles, l'argent collecté peut aussi servir à faire des projets pour les villages. En effet, l'ultime geste d'intégration est le choix du lieu de sépulture. Mourir et être enterré en France n'est pas une chose banale. Ce désir d'être inhumé loin de son pays d'émigration (lieu des trésors de signifiants) montre que l'immigré demande, dans une dernière tentative, d'être reconnu par la terre d'immigration comme étant un sujet de cette terre qui l'a accueilli, jusque dans son enterrement sur le sol même. Deux circulaires ministérielles, la première datant de 1975 et la seconde de 1991, stipulent, notamment, que les maires ont la faculté de créer des carrés musulmans dans les cimetières. Lors d'une formation initiée par le Centre de Formation des Élus Locaux (CFEL), j'ai pu constater que les communes ont d'importants problèmes de gestion des cimetières (notamment à cause de la crise du foncier) et, surtout, qu'elles sont

réticentes lorsqu'il s'agit d'établir un carré musulman. Seule une revendication citoyenne des regroupements confessionnels dans les cimetières français est possible dans les consultations électorales locales. Entre le lieu de décès et le lieu de sépulture, toute personne a le choix d'investir un espace selon ses convictions religieuses ou des attaches familiales. Il suffit d'assigner ces dernières volontés dans un testament ou bien dans un bulletin de vote en donnant sa voix lors des élections municipales aux partis politiques qui défendent l'aménagement de carrés confessionnels dans leurs programmes. L'exemple des carrés musulmans illustre la figuration du temps, en l'occurrence le temps d'une sépulture. De passagère, la religion musulmane en France conçoit le passage du temps comme un temps mort que la durée d'inhumation rend sensible.

L'approche de la mort intensifie le désir de faire le point : « Je veux redresser ce que j'ai mal vécu. Remettre de l'ordre dans mes racines, dans mes affaires de famille », déclare un migrant en fin de vie. Le leitmotiv n'est plus le retour post mortem, mais « donner des racines à leurs enfants ». L'inhumation en France, c'est le meilleur lien intergénérationnel, une communauté de destin avec leurs enfants, un besoin de continuité au-delà de leur mort.

A l'heure actuelle, la règle reste le retour post mortem, le rapatriement de la dépouille. Les migrants préfèrent être enterrés dans leurs pays d'origine. En ce sens, un travail d'accompagnement du mourant est indispensable, pour aider et soutenir la personne qui a choisi d'être inhumée en France. D'où l'importance du rôle des aumôneries et la conception d'un service funéraire commercial distinguant le service culturel et les prestations commerciales.

Les attitudes face à la mort en exil supposent d'une part une appréciation idéologique d'une perpétuelle convalescence des repères migratoires (pays d'origine et d'accueil) et d'autre part d'une acceptation pratique de la rupture de la filiation par rapport au pays d'origine, la terre des ancêtres. Entre le projet de migration et la (malédiction ou la divine malchance de la mort en exil, l'émigré est arraché à l'ordre des choses, rendant reconnaissable sa nouvelle figure dans une présence retrouvée (inhumation de sa dépouille mortelle en France). Le rapatriement des corps vers le pays d'origine peut être envisagé comme le dernier témoignage d'une fidélité aux racines familiales et au projet migratoire initial. De la rupture consolatrice (intégration sociale) à la rupture créatrice (inhumation en France), le deuil des racines et les racines du deuil sont une chaîne symbolique

qui circule des étages supérieurs de la première génération aux étages inférieurs des enfants fortement imprégnés des images dissimulées de l'amour et de la mort des géniteurs.

## La question du rapatriement et de l'inhumation, N, un lien social et symbolique

La mort est l'occasion pour l'immigré d'une réouverture du roman familial, une lente réapparition et réappropriation de son itinéraire biographique qui, dans le cas de la migration d'origine musulmane, est un vague à l'âme, un travail de remaniement/reniement qu'il opère afin de supporter ce qu'il est devenu et d'amoindrir ce qu'il aurait pu être. Le rapatriement du corps constitue une séquence de vie gérée par la famille ou un groupe de personnes et se révèle d'un point de vue sociologique une entreprise incontournable de « lucidité méthodologique ». A long terme la présomption de filiation ou de rupture entre le projet de migration et le projet d'intégration n'est définitive que dans l'éclaircissement d'une question anecdotique; celle du devenir des morts nés en situation migratoire. En effet pour donner un lieu-dit à la sépulture, le rôle du corps est primordial, il est l'illustration de sa présence et/comme de son absence. Cet aspect physique est déterminant dans le choix d'une sépulture. La consistance biographique de l'immigré est l'histoire d'un corps au travail. Les documents médicaux et les témoignages sur l'épuisement de ce corps lève le masque funéraire de l'immigré. La tendance qui est en train de ce faire jour pourrait être appelée celle de la mort à la carte.

La mort en situation d'immigration est à nouveau (ré) acceptée, mais elle est au service des vivants et non des morts. Une fracture casse la famille en deux : il y a d'un côté les parents et les aînés qui sont nés dans le pays d'origine, de l'autre côté il y a les enfants nés ici dans le pays d'accueil. Chaque membre de la famille peut se trouver à un stade différent d'élaboration du deuil de l'objet perdu. Une des modalités de deuil est l'enterrement pur et simple des morts nés dans le pays d'accueil. Le lieu d'enterrement est le dernier repère migratoire. Ici et/comme là bas, la mort de l'immigré est la paramètre radical d'appréciation des attitudes d'insertion consommée à la société française par la constitution d'une mémoire collective ou bien la prédominance d'un sentiment géographique, allégeance plurielle à la terre des ancêtres, à la terre natale et à la terre d'Islam. Le lien social créé par le rapatriement de la dépouille mortelle en cas de décès de l'immigré est une faillite de l'économie migratoire. Le retour de la sépulture dans le pays d'origine est un lien social total. Il ne représente pas seulement une

appartenance à une aire culturelle. Le rituel de retour à la terre natale disparaît dans un modèle de circulation d'un corps-marchandise. C'est une opération d'expropriation du corps immigré indissociable d'une mise en circulation de la dépouille. La famille d'origine réclame la sépulture pour la spécifier selon « une valorisation ontologique » et en même temps préserver ses prérogatives sur la parure du mort, c'est-à-dire sur ses biens et effets personnels.

## Les deux corps de l'immigré : entre les forces d'expulsion et d'attraction

A travers les rapatriements de la dépouille mortelle; les « deux corps » de l'immigré décédé sont une désincorporation entre un corps biologique, matière en putréfaction, chosifié par le cercueil et un corps économique que la famille d'origine récupère dans la parure du mort. La mort de l'immigré s'accommode parfaitement à deux devises : une pour le pays d'origine et une autre pour le pays d'accueil. En effet, en procédant au rapatriement de la dépouille mortelle vers son pays d'origine, selon la devise « l'immigré est mort ! Vive l'immigré ! », l'entourage de l'immigré réaffirme le credo du projet d'immigration. La collecte pour subvenir aux frais du transfert est un triomphe de la mort. La mobilisation de la communauté est de l'ordre de l'éthique : le respect des morts. Pour eux, la peur de la mort en situation d'immigration est un présage de malheur à écarter. Derrière l'hypothèse des deux corps de l'immigré se cache un problème de continuité géographique (retour post mortem). En effet, la logique des forces d'expulsion de la dépouille mortelle hors du pays d'accueil est corporelle : elle expulse le corps naturel vers son environnement le plus naturel : le pays natal. La logique des forces d'attraction qui réclame la sépulture est corporatiste ; elle réclame la réintégration de la dépouille mortelle dans le pays d'origine, c'est-à-dire le corps économique et social (ses effets et bien personnels).

### 1- Le corps des mort-nés, une première souche d'enracinement

Les attitudes face à la mort d'un nouveau-né migrant permettent d'étudier l'évolution de la mort en situation d'immigration. En effet, dans le cimetière musulman de Berlin, la majorité des sépultures sont celles de jeunes enfants. Les nouveaux-nés ne sont pas concernés par la question des origines et du retour post mortem. Ainsi l'éthique de la migration, au sens impératif obligatoire, ne dépasse-t-elle pas les frontières de la naissance et du non-retour post mortem des mort-nés ? L'accomplissement de l'enfant-mort-né serait dérisoire, parodie

d'une inexistence, sans retourner au pays d'origine et s'en retourner dans sa tombe à l'idée de retour : c'est la question des origines.

La prolifération des morts-nés dans la migration et leur inhumation sur place, comme on le constate dans le récent cimetière musulman de Berlin, renvoie à un événement hautement symbolique qui nécessite d'être investigué dans ses conséquences immédiates et à long terme de l'établissement d'une population d'origine migrante. La mort du nouveau-né est partout ressentie avec une grande douleur. L'absence d'expression ne doit pas tromper sur la réalité de la souffrance.

Lorsque l'objet corporel que représente le mort-né n'est pas ou n'est plus destiné à un retour post mortem, c'est-à-dire quand il a perdu son lien d'attache, ou son affectation vers le pays d'origine, l'objet né ici en Europe, « produits de France, d'Allemagne ... », retrouve alors une qualification réelle d'in-conçu radical. Son inhumation rapide dans le cimetière de l'hôpital illustre toute la difficulté de naître en exil par rapport à une mythique terre d'origine.

Toutes les religions ont été confrontées à ce problème sous la forme du devenir de l'âme des enfants morts avant le baptême et aux solutions à trouver pour éviter leur errement sans fin : « Il existait des sanctuaires à répit où les parents emmenaient leur enfant mort. Ce dernier semblait un instant revenir à la vie, permettant ainsi le baptême puis se rendormait dans la paix. »

Toutes les morts d'enfants méritent d'être interrogées» Sachant que la douleur de l'enfant mort-né est intimement liée à la plane des parents assignée dans la structure familiale d'origine, il serait bon d'accorder un temps de réflexion, de prise de conscience et de mise à distance quant à ce que représente par exemple la pratique du non-rapatriement de la dépouille d'un mort-né chez les populations immigrées. Le cas d'un cimetière pour enfants migrants à Berlin est un premier repérage de la gestion de la mort en situation d'immigration.

## 2- Le cimetière musulman de Berlin : un lieu de sépulture pour enfants

Dans la religion musulmane, il n'y a pas de rite particulier : ni toilette, ni prière rituelle. L'enfant mort-né (celui dont on n'a pas entendu les pleurs) retourne à Dieu et rejoint le paradis. Par contre l'enfant qui a poussé son premier cri doit recevoir un nom et être lavé. Pour un enfant non pubère : il est permis aux femmes de laver un jeune garçon et aux hommes de laver une fillette.

En raison de la diversité des populations enterrées dans le cimetière musulman de Berlin (plus de vingt nationalités), les liens avec le pays d'origine ne peuvent être que pluriels et multiples. L'attachement au pays d'origine est plus marqué pour les immigrés récemment arrivés et sans doute plus diffus pour les étrangers dont la présence est déjà enracinée.

D'après les statistiques du cimetière musulman de Berlin créé en 1988, la grande majorité des décès, soit plus de la moitié (236) concerne la classe d'âge de 0 à 2 ans ; la moyenne des décès est de 18 mois, avec un écart-type de 25 mois qui s'explique par la forte présence de personnes mortes à 0 an. Sur l'ensemble des 398 décès enregistrés de 1990 à 1994 pour ce cimetière, 255 sont nés à Berlin et 136 à l'étranger.

L'enterrement symbolique des enfants des migrants dans ce cimetière, au lieu du rapatriement dans le pays d'origine, pose la question du lien culturel avec le pays d'origine. Pourquoi, dans le cimetière musulman de Berlin, la présence des morts-nés est-elle très forte ? Cela pose le problème de la valorisation du lieu de naissance et la malédiction de la mort en situation d'immigration. L'enfant migrant mort, surtout, les mort-nés, les fausses couches sont l'objet ou l'occasion du deuil du pays d'origine. C'est hypothèse de l'enfant du déplacement, une sorte d'équivalence de l'enfant de remplacement.

Entre le fait d'être enterré ici ou là-bas, la différence est de taille. La mort d'un enfant-mort-né peut réactiver au sens propre et métaphorique la perte de l'objet qu'est la terre d'origine et renvoie à la nécessité qu'un minimum de continuité généalogique soit assurée. Il semble que cette situation de l'enfant-mort-né soit annexée au plus réel de l'exil et reste exclue de la filiation symbolique du pays d'origine. Le lieu dans lequel l'enfant a vu le jour ne peut plus entrer en correspondance avec le site du pays d'origine. D'où un échec terrifiant pour les parents avec une inhumation sur place, sans fonction de transition avec la famille d'origine. On procède à l'inhumation presque en catimini.

On a pu remarquer que les populations migrantes aussi bien d'origine maghrébine que turque procédaient de moins en moins au rapatriement de la dépouille mortelle du mort-né pour des raisons économiques mais surtout dans le fait que le lien symbolique du retour post mortem du mort-né relève d'une double absence : absence pure du lieu d'origine et présence impure quand l'enfant-mort-né se retrouve être au terme d'une désidentification par rapport aux altérités, ni ici, ni là-bas.

Le mort-né dans la migration, c'est un enfant du déplacement, une nostalgie du regard de la terre d'origine, qui aurait pu en faire

un extrême d'authenticité, de beauté. Dans l'extravagante présence de l'enfant né dans la migration s'impose l'image rayonnante de la patrie d'origine, de l'enfant merveilleux, de l'apparition dans un ordre familial et à plus forte raison social. La prise en compte de cette configuration introuvable ou perdue dans la migration encourage les parents à retrouver l'espace géographique dans une ultime pérégrination post mortem, c'est la route des morts entre ici et là-bas.

L'enfant du déplacement (né dans la migration) est celui qui, conçu à la suite du départ du pays d'origine par les parents, ne peut être ramené au pays. Cet enfant a un destin double et paradoxal : pour capter l'amour et le souvenir du pays d'origine, sa naissance tente de rivaliser avec celle du pays idéalisé mais s'il y réussit, c'est-à-dire s'il survit, il redoute de partager le funeste destin, c'est-à-dire le déchirement. Lieu de naissance des parents, non-lieu de naissance des enfants, le pays d'origine tient beaucoup de place dans les discours des parents. Lorsqu'ils en parlent, c'est pour mieux le chérir. Le pays d'origine, surtout le chef-lieu, figure dans la nomenclature de ces villes capitales dont les enfants des migrants rêvent si bien, quand elles sont lointaines.

## L'inhumation en France : des racines pour mes enfants

La migration n'est pas sans risques : sur les routes de l'intégration, une ligne d'ossements marque le passage de l'exil au royaume, de l'islam en France à l'islam de France. Entre le projet de migration et la malédiction de la mort en exil, l'émigré est arraché à l'ordre des choses. L'inhumation de sa dépouille mortelle en France sous-entend l'acceptation d'une rupture de la filiation par rapport au pays de départ, celui des ancêtres. Mourir et être enterré en France n'est pas chose banale : le désir d'être inhumé loin du pays d'origine montre que l'immigré demande, jusque dans son enterrement, à être reconnu par la terre d'immigration comme étant un sujet de cette terre qui l'a accueilli : « J'ai donné ma vie à ce pays, c'est aussi le mien et celui de mes enfants. » Or tout don oblige le bénéficiaire. Quelles sont alors les obligations de la société d'accueil envers les immigrés qui expriment ce souhait ? Quelle est la valeur symbolique de ce corps pour la société et pour les proches du défunt ?

L'inhumation nécessite-t-elle l'inauguration de nouveaux rites funéraires musulmans en France ? Or dans le cadre des inhumations des Français de confession islamique en France la quasi-totalité des

préceptes funéraires de l'islam sont modifiés au moins partiellement<sup>1</sup>. La sacralisation de la France en tant que terre hospitalière d'un islam pose le problème de l'infrastructure culturelle d'une organisation d'un service funéraire et surtout la reconstitution d'une mémoire collective reliant deux séquences historiques de la France, puissance coloniale et pays d'immigration.

La présence de ces sépultures scellerait ainsi une vraie forme de religion, dans l'unité d'un en deçà et d'un au-delà. Les représentants de l'islam de France/en France ne peuvent invoquer l'existence de fidèles et en fournir la preuve (la fréquentation des mosquées) s'ils occultent leur mort : la présence de tombes musulmanes inscrit le territoire français dans la configuration du *Dâr alsalam*, celle des mosquées l'enfonce dans le *Dâr al harb*. Le cimetière, point d'ancrage charnel et repère architectural d'une mémoire individuelle et collective est, comme nœud d'articulation des rites d'intégration, plus important que la mosquée. Le thème de l'enracinement est lié à l'identification d'un groupe ou d'un individu à un lieu ou un ensemble de lieux : le choix de lieu de sépulture est le droit de cité de l'islam de France. La marque primitive et primordiale de l'homme sur la terre est de celle de l'habitation où il loge, mais l'idée religieuse l'incite à construire des demeures pour abriter les morts. La demeure des défunts a beau ne pas être de ce « monde », les « survivants » sont attachés à la terre par leur dernière demeure, dont la désignation permet d'étudier la notion d'identité spatiale post mortem.

Il y a un attachement chez les Maghrébins à la terre d'islam, il y a toujours un souhait de retour à la terre mère (à la mère). Ce rapatriement post mortem estrune demande de reconnaissance de leur identité confessionnelle. Cela leur permet de se réconcilier avec leur identité oubliée. Ils sont satisfaits d'avoir souscrit l'assurance de rapatriement pour eux et pour leur famille ou d'avoir cotisé dans des associations ou dans une caisse de leur village. Ils veulent que leurs familles (l'affiliation) leur rendent visite après la mort. La volonté que le corps soit inhumé sur la terre ancestrale apparaît comme un refuge identitaire, la mort représente un indicateur pertinent de l'existence ou de la formation d'une identité religieuse. L'émigré souhaite qu'il y ait des prières pour son salut et des aumônes faites en son nom. L'inhumation au pays d'origine relève surtout d'une croyance religieuse.

1. Présence du cercueil, construction de tombeaux solides en marbre, en béton, promiscuité du voisinage des tombes, soins de conservation dans les rapatriements de la dépouille mortelle, prix des funérailles lorsque un coreligionnaire fait payer la toilette mortuaire ou bien fait commerce de pompes funèbres islamiques, délocalisation des restes mortels d'un défunt musulman au terme d'un système de concession privative inconnu dans l'islam.  
*Cités*, hors-série, Paris : PUF, 2004.

En France, entre lieu de décès et lieu de sépulture, toute personne a le choix d'investir un espace selon ses convictions religieuses ou ses attaches familiales'. La relation à la mort qui exprime le rapport que les groupes entretiennent avec les sphères idéologiques et imaginaires évolue très lentement : c'est sur le long terme que les comportements se transforment à cet égard. Dans le cas de l'islam, le rapatriement des dépouilles mortelles vers le pays d'origine signifie que la France n'est pas la terre des ancêtres, ni une terre d'islam. La mort sans frontière entre le pays d'accueil et le pays d'origine est une agression silencieuse qui déstabilise un certain nombre de rites funéraires de l'islam, mettant en difficulté la domestication de la mort au Maghreb<sup>1 2</sup>.

Les expressions figurées utilisant le visage, la face, la figure sont importantes dans la culture maghrébine. Perdre la face, faire face, faire bonne figure s'appliquent à la fois aux personnes vivantes et au dernier masque de la mort. Deux mondes se côtoient, celui de la solitude du défiant face à sa destination vers l'au-delà et celui de l'entourage qui cherche un signe, une expression sereine du visage. Toute la beauté est dans la sérénité et la pureté du visage. Croiser une dernière fois les yeux du défiant permet de sceller le consentement à la séparation et le chagrin de perdre un des siens dont le regard est arc-bouté dans le ciel de sa terre natale.

Or le rapatriement de la dépouille mortelle des Maghrébins de France est le retournement d'un « voyageur immobile ». Le « corps billard » du défunt algérien est captif d'un dernier face-à-face avec sa famille. Après la double fermeture du cercueil (double fond en bois et en zinc), la partie se joue sans le défiant. L'acteur principal est son « sarcophage » qui cherche sa « boîte à lettres » (cimetière). Le choc est atténué par la lucarne ou bien une «fenêtre de transport» ou jour taillé dans le bois et le zinc. Le passage du convoi funéraire à vive allure dans le village natal efface l'ange noir de la « malchance divine ».

L'examen empirique<sup>3</sup> du degré de pratique religieuse des musulmans dans leurs attitudes vis-à-vis de la mort permet de relativiser la pratique orthodoxe et de savoir si les prescriptions relatives aux « innovations » ('ibadites) sont ou non suivies dans la réalité. Les carrés musulmans n'ont pas pour enjeu le simple aménagement de concessions à

1. Il suffit de le stipuler dans un testament.

2. Parmi les usages esthétiques de la mort en islam, le cercueil doit comprendre « un vieux châle » validé. Les musulmans enterrent à même le sol, dans un creux étroit formant un lit, le corps légèrement de côté (le corps en prière), la tête au sud, la figure tournée vers Test, c'est-à-dire vers La Mecque. Dans le rapatriement, l'objet orthogonal constitué par le cercueil est une boîte de Pandore de toutes les frustrations de l'impossibilité d'« envisager » et de reconnaître la dépouille.

3. Un terrain effectuée entre la France et la Tunisie en collaboration avec une société de pompes funèbres m'a permis d'observer cette « mort sans nom ».

destination d'une clientèle musulmane. La durée d'inhumation rend sensible le fait que la religion musulmane conçoit son passage en France comme un temps mort. La revendication de « cimetières musulmans » et de regroupement confessionnel renvoie donc au thème de l'identité musulmane en France ; la temporalité d'un mouvement ou d'un passage d'un islam en France à un islam de France est en jeu.

L'intégration par la mort des Français musulmans ou des immigrés de confession islamique exclut la partition confessionnelle dans le cimetière. Malgré une récente décision d'extension, la spécificité exceptionnelle du cimetière musulman de Bobigny<sup>1</sup> est close : en tant qu'unique cimetière musulman, il devient le cimetière symbolique des emplacements musulmans dispersés dans les cimetières communaux, la somme des « carrés musulmans » en France. Si le régime d'exception du cimetière musulman est une impasse juridique, une circulaire ministérielle du 28 novembre 1975 signale la possibilité pour les maires d'autoriser dans le cimetière communal des regroupements de fait afin de permettre aux Français musulmans de disposer de carrés ; certains maires la refusent au nom d'une interprétation restrictive de la loi du 14 novembre 1881, qui interdit d'établir de séparation dans les cimetières communaux en raison de différences de culte.

Or la circulaire note que les pouvoirs généraux de police des cimetières conférés aux maires (Code des communes, art. L. 131-2) leur donne le pouvoir de fixer l'endroit affecté à chaque tombe, donc la possibilité de rassembler progressivement les tombes des Français musulmans dans un carré où l'entourage de sépultures de coreligionnaires pourra satisfaire les sentiments religieux<sup>1 2</sup>. De plus, une circulaire ministérielle destinée aux préfets accorde une liberté funéraire étendue aux Français musulmans tout en préservant l'égalité et la neutralité des cimetières communaux<sup>3</sup>. Tous les musulmans en France ont accès à la liberté

1. La création de la mosquée de Paris et celle de hôpital franco-musulman à Bobigny avec cimetière musulman sont des mesures symboliques dans un contexte de célébration du centenaire de la colonisation de l'Algérie avec prise en compte de la participation de nombreux musulmans tombés à la guerre de 1914-1918. La compénétration de ces trois lieux publics (l'enchevêtrement d'éléments correspondant au cycle normal d'une vie d'un musulman) est l'intégration idéale des musulmans en France et notamment la présence du cimetière, habitation en pierre du processus de l'intégration. De la pyramide à l'hypogée, du mausolée à la stèle, du tumulus à la crypte, l'architecture funéraire opéra dans toutes les dimensions où peut se déployer l'architecture de la vie.

2. Actuellement, un recensement des carrés confessionnels dans les plus grandes régions françaises est en cours dans un guide pratique des funérailles en France (je le coordonne en lien avec le magazine *La Médina*). Environ 60 communes sont concernées par une présence de carrés confessionnels, avec des titres et des capacités diverses, de 50 à 600 tombes musulmanes.

3. Circulaire ministérielle du 14 février 1991 : « Les dispositions législatives et réglementaires applicables en la matière posent deux principes, à savoir celui du caractère public et communal des cimetières et celui de leur neutralité, que je tiens à réaffirmer fermement. »

des funérailles laïcisées : musulmans « sociologiques », ils ne sont pas obligés vis-à-vis d'une autorité morale, représentative des musulmans en France, de justifier au minimum l'effective condition de musulman par naissance ou par conversion<sup>1</sup>. L'enterrement d'un musulman en France, civil, révèle la diminution considérable du caractère sacré du rapport à la mort sur deux règles essentielles : l'interdiction de l'inhumation en pleine terre et l'application du régime de la concession en fosse commune ou privative. Traditionnellement, les musulmans enterrent leurs défunts en pleine terre sans cercueil<sup>1 2</sup> ; l'enterrement organique, symbole du combat théologique avec la mort, exprime le lien fusionnel terre-mort ; il renvoie au principe de décomposition des corps et aux programmes de dépassement de la mort. L'utilisation du cercueil est une décomposition subversive, une sorte de descente aux enfers qui contrarie le retour vers l'origine dans son « écriture apocalyptique »<sup>3</sup>. La mort et l'inhumation en terre impie sont des malédictions ajoutées à une existence immigrée, définie en termes manichéens (là-bas/ici, mal-vie/nostalgie, paradis/enfer). L'expulsion des restes des défunts<sup>4</sup> signifie pour les immigrés inhumés en France que le provisoire dure dans la postmortalité : car l'islam interdit d'ouvrir et de déplacer les tombes (sauf après une dizaine d'années pour procéder à l'inhumation d'un proche du défunt) considérées comme des *habous*, ou propriété immobilisée, inaliénable.

Pour l'islam, la mort n'est pas un néant, mais un changement d'état : l'âme quitte le corps. La mort et la vie ne sont qu'une seule chose car « toute âme goûte la mort. Nous vous éprouverons par le mal et par le bien comme une tentation. Et c'est à Nous que vous serez ramenés » (Coran 21-35). Les meilleurs croyants sont ceux qui se préparent à la mort, infortune inévitable même pour le Prophète : « Mon Dieu, laisse-moi vivre aussi longtemps que la vie est un bien pour moi. » L'inconvenance de l'existence de l'émigré a pour contrepartie la recherche du bonheur

1. La circulaire stipule dans ses recommandations particulières qu'il « n'appartient pas au maire, saisi d'une demande d'inhumation dans le carré confessionnel du cimetière communal, de vérifier auprès d'une autorité religieuse ou non la qualité de musulman du défunt ; il se limitera à enregistrer le vœu du défunt ou la demande de la famille ou de la personne habilitée à régler les funérailles ».

2. L'usage du linceul dans la tradition sémitique, juive et islamique, renvoie à la conception de la terre comme un moyen de purification au même titre que l'eau.

3. Néanmoins, l'utilisation du cercueil est la dernière innovation : elle est dans les échanges communautaires entre les deux rives de la Méditerranée une figuration muette des funérailles, notamment pour les rapatriements des dépouilles mortelles qui reste la tendance majoritaire des opérations funéraires des immigrés maghrébins en France.

4. La circulaire prévoit l'expulsion au bout d'une concession de cinq ans ou bien de dix à trente ans en cas de non-renouvellement de la concession privative : « Les communes dotées d'un carré confessionnel dans leur cimetière devront, dans toute la mesure du possible, être invitées à créer un ossuaire réservé aux restes des défunts de confession islamique. »

de la tombe, sommeil éternel. Le pari des funérailles musulmanes en France inscrit le « dormir » des musulmans entre cauchemar et repos. Au lieu de parler des morts immigrés à Marseille, il faudrait dire « ceux qui choisissent de dormir » à Marseille<sup>1</sup>.

« Qui fait sa toilette se couche » : les conditions de sépulture des musulmans en France. Avant le rapatriement de la dépouille mortelle vers le pays d'origine, le retour post mortem vers une sépulture éternisée dans la terre des ancêtres, se situe la période d'inhumation, pour une sépulture temporaire, dans la tombe locative qu'est la fosse individuelle du carré musulman. Cet emplacement, géré dans les conditions prévues par l'article R 361-8 du code des communes, c'est-à-dire le régime appliqué aux inhumations dites en terrain commun où la reprise de l'emplacement est autorisée au bout d'un certain temps<sup>1 2</sup>, est pour l'immigré un prolongement du « provisoire qui dure » de sa condition de migrant. Dans ces carrés, les défunts musulmans sont des bouts de cadavres forcés à faire semblant de mourir dans une fosse commune le temps d'un court oubli de cinq ans ; leur inhumation sur place est une insomnie, alors qu'elle pourrait être un heureux sort si la nuit obscure des carrés musulmans bénéficiait d'un embellissement paysager<sup>3</sup> et d'une inauguration symbolique.

1. Le cas de la ville de Marseille où la pression de la demande musulmane augmente met en évidence la préférence pour les tombes individuelles - il y a très peu de concessions à plusieurs places. Les lieux de sépulture à Marseille sont le cimetière de Saint-Pierre (un carré de 600 tombes individuelles et le carré « 52 » de 200 tombes individuelles gratuites et 145 tombes en concessions) ; le carré des Ayalades de 200 tombes individuelles en concessions, un carré des Comoriens au Vaudrans de 160 tombes individuelles, et un projet de carré au Vaudrans de 600 tombes individuelles ou bien de 300 tombes en concession de six corps. Pour une ville où on estime à 160 000 le nombre de musulmans, la capacité d'accueil ne permet pas un choix du lieu de sépulture des futurs défunts entre retour post mortem et inhumation en France.

2. L'islam souligne la transcendance du Seigneur, le caractère inscrutable des décrets divins : l'imprévisibilité absolue de l'heure de la décision ; l'épreuve de la tombe est placée sous le signe de la révélation coranique. Dans la tradition populaire, lorsqu'une personne meurt, un groupe de gens s'empresse de le laver - « lavez le mort avec de l'eau et du lotus » - dans une attitude d'attention et de soin indispensable à la dignité et pureté d'âme à laquelle il aspire. A peine la cérémonie funéraire terminée, le mort se réveille dans sa tombe et perçoit le claquement des sandales de ses proches et amis qui quittent le cimetière ; deux anges effrayants, Monkar et Makir, surgissent, tenant chacun une barre de fer capable d'écraser des montagnes. Faisant mine de le frapper, ils interrogent le mort : Qui est ton Seigneur ? Qui est ton prophète ? Quelle est ta *kibla*? [...] La tombe devient antichambre du paradis, dès que la profession de foi islamique a été récitée. Or le paradis est, sinon un lieu géographique, une topologie spirituelle. Peut-il s'inscrire sur terre à l'intérieur d'un cimetière ? Dans l'islam, ce monde pourrait s'apparenter au Barzakh, « lieu double situé entre le monde sensible et le monde indivisible [...] ». Géographiquement, il se situe à portée de la main, si l'on peut dire, dans l'atmosphère de notre planète, chaque planète ayant son propre intermonde » qui, dans le cas du cimetière, est ouvert à toute âme, « chacun au moment de la mort y trouve exactement la forme ténébreuse ou lumineuse de sa vie par un libre choix ». Cet intermédiaire entre l'ici-bas et l'au-delà renfermera pour une durée variable, d'un instant à plusieurs siècles, ces âmes jusqu'au passage dans l'autre monde.

3. Tel celui aménagé aux Ayalades à Marseille : un jardin de pierres pour retenir le fleuve des souvenirs et une allée d'arbres pleins de racines pour les unions souterraines entre les sépultures musulmanes et la terre de France.

Le lieu privilégié des retrouvailles : le stationnement mixte autour de la tombe. La mixité et le prolongement du stationnement dans le cimetière sont deux innovations majeures dans les funérailles musulmanes en France : ces rites de passage de l'intégration et de la séparation (qui ne réalisent pas un mixage mais une unification des deux composantes) constituent aux yeux de tous le témoignage visible du chemin parcouru et célébré. La première condition pour réussir cette unité est l'aspect créateur de la relation entre musulmans et non-musulmans et de la mixité entre hommes et femmes.

## La possession de la dépouille : Une captation bénévole et professionnelle de la sépulture

L'organisation du service funéraire en France (ce nouveau nom de l'entreprise des pompes funèbres musulmanes vise à éviter le terme de « société » et sa connotation capitaliste) concerne la majorité des musulmans qui préfère, face aux difficultés administratives et logistiques, s'en remettre à un fournisseur qui facture le service rendu sur la base du coût de la course ; l'ignorance des règles funéraires passe inaperçue faute de publicité sur les corbillards.

L'organisation funéraire en France suit le modèle européen : le droit à l'hygiène et au respect des morts, c'est-à-dire de transporter la dépouille dans des véhicules spécialisés et d'aseptiser l'ambiance mortuaire par un professionnalisme ostentatoire<sup>1</sup>. La famille doit apprendre à concilier l'obligation de payer les dettes du défunt et de s'adapter à cette mentalité de croque-mort qui fleurit sur le terrain vierge des funérailles musulmanes. Il faut clairement séparer ce qui est de l'ordre du service proposé de ce qui est de l'acte gratuit lié au culte, c'est-à-dire le cultuel du commercial, et mettre en place un service rémunéré de pompes funèbres externes au cultuel. Le dormir au corps de la terre de France doit dépasser le simple aménagement administratif d'un carré musulman : faire souche en France nécessite une tombe à perpétuité et l'élaboration d'un rite de mise en terre et d'un service commercial réglementé. L'émigré doit laisser non pas des preuves, mais des traces de son passage en France. Le choix de la traversée ou du non-rapatriement est la seule expérience de transparence quant au choix du lieu de sépulture : pour une mort choisie en France, il faut donner au défunt musulman la possibilité d'entrer sur la pointe des pieds dans une mort transparente.

1. D'où les critiques traditionnelles : que la famille est obligée de contracter des dettes sur le dos du mort.

Le thème de l'enracinement apparaît comme un des mythes dont s'est nourri l'imaginaire politique français au cours des deux derniers siècles. Cette notion est liée à l'identification d'un groupe ou d'un individu à un lieu ou un ensemble de lieux (lieu de son décès ou de sépulture).

Le lieu de sépulture est une des clefs pour l'interprétation de l'intégration des immigrés d'origine maghrébine à la société française. Une singulière promenade dans un cimetière fera observer une présence épisodique de tombes musulmanes dans les nécropoles françaises.

La désignation de la dernière demeure permet d'étudier la notion d'identité spatiale post mortem. Entre le lieu de décès et le lieu de sépulture, toute personne a le choix d'investir un espace selon ses convictions religieuses ou ses attaches familiales. Il suffit d'assigner ces dernières volontés dans un testament.

Dans le cas de la mort en situation d'expatriation/immigration, l'identification spatiale post mortem n'est pas unidimensionnelle. Ce n'est pas seulement un choix entre le lieu de décès et un lieu de sépulture ; mais elle s'inscrit, en cas d'inhumation en France, comme un arrachement/rupture de la filiation avec la terre des ancêtres. D'après un dépouillement des archives consulaires du ministère tunisien des Affaires étrangères, le rapatriement de la dépouille mortelle est systématique (394 décès tunisiens en France et 139 dans le reste du monde en 1990); les rares cas de non-rapatriement proviennent de circonstances bien précises (mariage mixte, naturalisation). Le lieu de sépulture est comme le miroir de la personne : chaque lieu a pour chaque homme une signification symbolique; une mythologie des lieux mortuaires conditionne les relations entre les hommes : «Le sens symbolique des lieux ne doit pas nous faire oublier qu'ils sont avant tout des lieux, c'est-à-dire une réalité matérielle où s'insère la vie humaine. »<sup>1</sup>

Parer aux conséquences d'un décès en situation d'immigration, cela fait partie de la responsabilité du projet de migration, c'est-à-dire un imprévu, une « divine malchance ». C'est pourquoi, c'est la solidarité communautaire plus ou moins organisée qui vient subvenir à cette infortune de la « mort sans frontière » entre le pays d'accueil et le pays d'origine.

Pour les ressortissants tunisiens, il y a un fonds social géré par les consulats qui font l'avance des frais de rapatriement avec un <sup>1</sup>

1. Paul TOURNIER, *L'homme et son lieu*, Delachaux et Niestlé, 1966, p.19.

remboursement dans la liquidation de la succession du défunt. Pour les ressortissants marocains, il y a la cotisation à travers le réseau de la Banque Chaabi avec comme opérateur du rapatriement sanitaire la société Maroc Assistance. Pour les ressortissants algériens, il y a le réseau de l'amicale des Algériens en France dont la fiabilité ne dépasse pas la solidarité segmentaire des conseils de village pour les communautés kabyles. Pour les ressortissants de l'Afrique subsaharienne,, il y a la combinaison de la mutualité Afrique Sénégal cap Vert et la gestion associative des caisses d'enterrement faite par les femmes pour certaines communautés villageoises. En 2008, le ministère algérien de la Solidarité nationale a lancé un programme d'action visant la communauté algérienne établie à l'étranger. Dans son communiqué, le ministre de la Solidarité nationale a indiqué que ce programme « sera [it] consacré essentiellement aux moyens et modalités de prise en charge de certains problèmes d'ordre social tels que la question des retraites et les procédures de rapatriement en Algérie des dépouilles des Algériens décédés à l'étranger » [source : *Le jeune indépendant* En d'autres termes, l'Etat algérien a enfin décidé de s'impliquer dans la résolution de certains problèmes sociaux touchant les émigrés, en particulier l'épineux problème du rapatriement des dépouilles.

Dorénavant les familles de personnes décédées à l'étranger et qui souhaitent rapatrier les dépouilles de ceux-ci pourront compter sur le support de l'Etat algérien. Cette mesure sera très certainement appréciée par les membres de la diaspora, en particulier les associations, souvent sollicitées pour l'aide au rapatriement. En effet, combien de fois n'a-t-on pas vu des familles algériennes dans l'incapacité de faire le deuil de leurs proches décédés à l'étranger et dont le rapatriement est retardé par manque de moyens ou par complexité des procédures !

À Montréal, seulement et durant les neuf dernières années le Centre Culturel Algérien a eu à soutenir le rapatriement de plus d'une dizaine de dépouilles, sans compter les cas où les intéressés n'ont pas eu recours à l'aide de la communauté. La moyenne est d'au moins un cas par année. Rapatrier ou non reste un choix personnel, mais pour les familles qui décident de le faire, il est important que cela soit fait dans la dignité. En attendant de les voir sur le terrain, ces actions laissent présager un certain sentiment de soulagement au sein de la communauté algérienne. Lorsque le décès survient, il faut faire face dans un délai plus ou moins court pour un retour au pays qui peut risquer de se prolonger en fonction des causes judiciaires du décès ou bien de la saturation des créneaux horaires de l'affrètement aérien (deux à trois places dans les soutes à bagages).

Le caractère particulier de l'activité des pompes funèbres musulmanes est peu compatible, pour des raisons éthiques et professionnelles, avec un paiement immédiat (toujours différé au retour des personnes ayant accompagné la dépouille) et avec une qualité de service et de prestation commerciale peu distanciée dans l'empathie avec la famille endeuillée. Toutefois, les sociétés de pompes funèbres musulmanes de quelque notoriété affrontent avec courage les difficultés administratives du dossier de rapatriement et appliquent une règle de l'obligance et de l'honneur à servir la mort de leur prochain. En effet, dans la majorité des cas, il est impossible de pratiquer un service funéraire déconnecté de la fibre communautaire. Tout le défi du capitalisme funéraire dans le domaine du culte musulman est la séparation du service commercial et du service cultuel.

Se prémunir de la captivité du retour post mortem ou du moins en préciser les modalités d'expression, c'est possible à condition d'analyser la situation familiale et les modes de coalition et de relation entre fratrie et entre enfants et parents. Souvent, la préoccupation de faire un testament se fait pour les communautés immigrées par un testament en parole à l'occasion d'une discussion furtive ou bien d'une réponse ponctuelle. Le destin frappe et cette parole en testament est appliquée avec des hésitations quand il y a un silence entre l'âge de ce vœu prononcé et la date de décès.

De ce dilemme découlera une véritable stratégie d'intégration qui pourra influencer sur plusieurs années le destin des générations futures et qui engendrera une filiation paradoxale sur un certain nombre d'actes comme la rédaction de testament de rapatriement pour un Français issu de l'immigration né en France ou bien une expression clarifiée des modalités de lieu de sépulture. En effet, le testament pour le choix du lieu de sépulture se fera pour la première génération de l'immigration sur la variable du souci de donner des racines à leurs enfants, c'est-à-dire « Mon pays, c'est mes enfants » ou bien de coller au voyage de la migration en effectuant le retour post mortem au pays d'origine comme un accomplissement du projet de migration.

Le rapatriement d'une personne qui décède dans un pays étranger, quelles que soient les causes de sa mort, quel que soit son statut, quel que soit le pays, entraîne plus de complications que le transport d'une dépouille de Paris à Marseille. Transporter le corps d'un Algérien ou d'un Marocain décédé en France vers le pays natal est relativement peu compliqué par habitude. En effet, les difficultés découlent de la qualité et de l'efficacité des solidarités communautaires du défunt et de son

éloignement d'avec le village natal. Nombreux sont les pays d'origine qui ont des entreprises d'ambulance funéraire pour acheminer les cercueils jusqu'à leur destination finale auprès de leur famille d'origine. En effet, les expressions figurées utilisant le visage, la face, la figure sont importantes dans la culture maghrébine. Perdre la face, faire face, faire bonne figure s'adressent aussi bien du vivant des personnes qu'au moment du dernier masque de la mort. Entre le projet de migration et la malédiction de la mort en exil, l'émigré est arraché à l'ordre des choses.

## Deuil, migration et nostalgie

La racine du processus d'intégration d'une minorité ethnique est la quête d'une rédemption contemplative, en quelque sorte une force qui permet d'accepter dans un seul acte la vie dans la migration avec toutes ses contradictions intimes. C'est en plaçant cette souche aux deux bords des territoires de l'exil et du royaume que le butoir du retour s'est concentré sur le repère migratoire irréversible, le choix du lieu de sépulture.

La culpabilité des migrants est avant tout « un événement » et un fait dans le rapport entre les personnes. Dans le cas de l'immigré, il y a trois moments et sphères concernés par le sentiment de culpabilité :

- La relation avec le groupe ou la famille d'origine comme remède et aveu d'une purge par la peine et le dédommagement. C'est l'économie de la valise et des cadeaux et le retour post mortem de la dépouille. Les retours « vacanciers » et touristiques sont l'étendue des largesses du migrant, proportionnelles à sa capacité d'hospitalité en France.

- La conscience morale déglacée par la relation avec les enfants par un éclaircissement de soi, la persistance d'un sens à donner à son existence et la réparation de son parcours sur le mode de la transmission. C'est le rétablissement du lien entre parents et seconde génération, le rappel des valeurs et du vécu, le don de racines aux enfants par une inhumation en France.

- La relation à la foi comme délivrance sur le mode de la confession, de repentir et la rédemption auprès de tout l'entourage. C'est l'affirmation identitaire pour une « bonne » sortie du monde. Une révérence réfléchie à la hauteur de la gratitude française et du résultat d'un passage plus ou moins rempli d'amertume avec la France « l'ensorceleuse. »

La dette symbolique vis-à-vis de tous et en particulier du point de départ de la migration est une maladie de la relation entre la dictature morale du pays d'origine, « le Grand Frère » qui, de là-bas, suppose la bienheureuse « pauvreté » de son cousin immigré et son infernale

## Bibliographie

- Bas-Théron, Françoise et Michel, Maurice, **Rapport sur les immigrés vieillissants**, rapport IGAS, novembre 2002.
- Chaib, Yassine, **L'émigré et la mort**, Aix-en-Provence : Edisud, 2001.
- Chibanis, Chibanias. Portraits d'une génération sans histoire** ?, Marseille : Images Plurielles, 2003.
- Écarts d'identité, Le troisième âge de l'immigration, Numéro spécial 87, décembre 1998. i
- Espit, La mort à vivre, Paris, n°3, mars 1976.
- Fourgnaud, Agathe, **La confusion des rôles : Les Toujours-jeunes et les Déjà-vieux**, Paris : JC Lattés, 1999.
- Intersignes, Clinique de l'exil, Paris, n°14/15, 2001.
- Labbez, Joëlle, **Les soviets des foyers**, Paris : Albatros, 1989.
- Linn, Dennis et Linn, Matthew, **La guérison des souvenirs**, Paris : Desclée de Brouwer, 1987.
- Migrations Santé, La retraite dans la trajectoire migratoire, Paris, n°99/100, 1999.
- Nohain, Jean, **Comme ils sont restés jeunes**^ Paris : CEF, 1970.
- Peraldi, Michel, (dir.), **La fin des Norias ? Réseaux migrants dans les économies marchandes en Méditerranée**, Paris : Maisonneuve et Larose, 2002.
- Rouveix, André, **L'anti-âge, comment ne pas vieillir après 40 ans**, Paris : Olivier Orban, 1980.
- Sarthou-Lajus, Nathalie, **L'éthique de la dette**, Paris : Puf, 1997.
- Sayad, Abdelmalek, **L'immigration ou les paradoxes de l'altérité**, Paris : De Boeck, 1991.
- Tripon, Jean-Louis, **Les chercheurs de vie**, Strasbourg : Cohérence, 1981.
- Vandromme, Xavier, **Vieillir immigré et célibataire en foyer**,; Paris : L'Harmattan, 1996.
- Vieillir et mourir en** &\*/(collectif), Lyon : Presses Universitaires de Lyon, 1993.
- Zaàma**, Un troisième âge dans l'immigration, février 2000, n°2.

« VOS PAPIERS, S'IL VOUS PLAÎT » :

## ***Invention des identités de papiers et imposition des papiers d'identité en France et dans les colonies***

**Marc BORDIGONI\***

Le fait de devoir présenter des papiers d'identité à la demande de représentants de l'État est une évidence pour tous citoyens algériens ou français. Il est source d'angoisse et de panique parfois pour ceux que l'on appelle en France les « sans-papiers » dont nous ne parlerons pas ici. La carte d'identité nationale paraît être un droit et un devoir pour tout citoyen, bien peu savent qu'en France contemporaine des citoyens français se voient refuser l'accès à ce document ordinaire car ils sont classés par l'administration dans la catégorie des « gens du voyage » - ceux que l'on appelle communément les Gitans<sup>1</sup>. Une loi de 1912<sup>1 2 3</sup>, modifiée en 1969, les astreint à être détenteurs d'un titre de circulation (voir le tableau en annexe). Le 17 décembre 2007, le Président de la haute autorité de lutte contre les discriminations et pour l'égalité signe la délibération n°2007-3723 qui reconnaît que « les gens du voyage ont depuis près d'un siècle un statut spécifique » (§7) et que « .. les différences de traitements visant les voyageurs, tziganes ou autres, doivent être considérées comme des discriminations fondées sur l'origine » (§ 12).

Pour la première fois une instance de la république reconnaît officiellement que les personnes qui se disent faire partie du « monde du voyage » sont l'objet de discriminations quotidiennes et concrètes mais aussi qu'il existe une discrimination inscrite dans la loi : « Le constat dressé par le groupe de travail confirma que les gens du voyage sont victimes de discriminations résultant des textes en vigueur comme de comportements individuels, et ce dans tous les domaines de la vie quotidienne » (§37).

\* CNRS

IDEMEC (Institut d'ethnologie méditerranéenne, européenne et comparative) ;

MMSH, Aix-en-Provence ; bordigoni@msh.univ-aix.fr

1. Voir Bordigoni M. (2007). *Les Gitans*, Paris : Le Cavalier Bleu, 2007 en particulier « On ne sait pas comment les appeler », p. 13-20.

2. La loi de 1912 est le premier texte législatif français qui impose un document d'identité à une part de la population, les « nomades ». En 1917 sera instituée la « carte nationale d'identité pour les étrangers », et seulement en 1940 la carte nationale d'identité pour les citoyens français. Il est à noter que les temps de guerre (guerre sociale contre les marges de la société en 1912, première et seconde guerre mondiale) permettent à l'État français d'imposer ce qu'il ne peut faire en temps de paix.

3. Le texte complet de la délibération est consultable sur le site de la HALDE.

L'histoire particulière des papiers des gens du voyage est un excellent révélateur de la logique étatique qui a conduit à imposer à toute la population la détention de papiers dans les divers domaines de la vie quotidienne. C'est l'histoire de cette « évidence » que je retrace brièvement ici et au cours de laquelle on s'aperçoit que ce qui a été imposé aux Bohémiens du début du xx<sup>e</sup> siècle avait été conçu initialement pour les « indigènes des colonies ».

L'histoire contemporaine de la France et de l'Algérie ne peut faire l'économie de l'histoire des mentalités et des constructions administratives imposées aux personnes. Et l'ethnologue à qui le journaliste pressé demande d'expliquer la « haine » des Arabes et des Gitans de Perpignan suite à un fait divers entre dealers ne peut que penser que ces « jeunes » ont vécu dans le même quartier, sont concurrents sur un marché de produits illicites pour certains, se connaissent depuis l'enfance, la sœur de l'un est l'épouse de l'autre, que le bidonville, ce « non-lieu » d'un autre type, les a formés, socialisés en commun et en concurrence. Ils ont en commun cette expérience que Sayad note à propos des immigrés de n'être (de naître ?) « ni totalement Français ni totalement étrangers » (KADRI et PREVOST, p. 129). Tous sous surveillance, mais faisons un peu d'archéologie foucauldienne de cette surveillance qui nous ouvre la perspective étonnante du traitement administratif des Algériens et des Gitans, et permet de réfléchir sur les mondes contemporains au-delà d'un essentialisme qui ferait de l'opposition « Gitans/Arabes » une sorte de conflit de civilisation des pauvres, à l'opposé de ce que nous apprit Richard Hoggart dans *La culture du pauvre*<sup>1</sup>

1. Ma contribution à cet ensemble d'hommages à Abdelmalek Sayad mêle une émotion particulière, une très brève rencontre quelques années avant son décès, l'occasion d'associer Sayad à deux autres personnes qui ont marqué mon parcours personnel et scientifique, Jean-Claude Passeron et Pierre Bourdieu et une invite aux jeunes chercheurs. Jeune chercheur hors-statut, j'ai été accueilli par Passeron, il fera partie du jury de ma soutenance de thèse, dans le laboratoire qu'il venait de fonder, le CERCOM à Marseille. J'y ai croisé un jour de séminaire Sayad et nous avons échangé quelques mots à propos de mon terrain de recherche, les quartiers Nord de Marseille et la présence maghrébine dans la ville. Avec Bourdieu, le hasard fut plus généreux avec moi puisqu'une erreur d'emploi du temps fit que nous avions du « temps à perdre » et que je l'ai emmené voir ce fameux terrain, l'Estaque, les cités de la Bricarde et de la Castellane (celle de l'enfance de Zinedine Zidane). J'ai donc côtoyé, différemment mais toujours individuellement, ces trois grands sociologues qui se connaissaient bien et dont les destins institutionnels furent si différents. Pourtant il en est un à qui j'ai emprunté une expression qui a marqué toute ma génération : une communication présentée au colloque du Comité des Travaux des sociétés historiques « les Suds » s'intitulait « Les trois âges d'une main-d'œuvre pour la cueillette des cerises en Lubéron : femmes du pays, hommes immigrés, familles gitanes (1950-2000) » ; l'allusion est transparente pour toute personne familière de l'œuvre de Sayad. Un point commun lie, pour moi, ces trois hommes : leur capacité d'écoute des jeunes chercheurs, pourvu qu'ils aient un vrai terrain de recherche, que leurs préoccupations théoriques se fondent sur l'observation du réel et qu'ils sachent mobiliser leur culture livresque pour renouveler le regard sociologique à l'épreuve des faits observés. Mais

## LA SURVEILLANCE

La surveillance du territoire était déjà fortement organisée sous l'Ancien Régime et le contrôle des étrangers et des populations en déplacement a fait l'objet de décisions répétées des autorités, pouvoir royal ou parlements de province, même si pendant tout un temps « la surveillance des étrangers en France est d'abord une surveillance des étrangers à Paris »<sup>1</sup>.

### L'IDÉAL POLICIER DE L'IDENTIFICATION

Il est commode d'identifier les propriétaires d'un bien, quelle qu'en soit l'importance, par la localisation de celui-ci - en tout cas à la campagne où chacun se connaît et connaît les lieux ; les choses sont un peu plus délicates en ville, où dans un même bien - immeuble - peuvent séjourner les propriétaires mais aussi des occupants occasionnels ; et plus encore il est des lieux principalement destinés à l'accueil des gens sans domicile sur place, qu'ils soient voyageurs occasionnels, domestiques temporaires, migrants. Aussi devient-il (aux yeux de la police et d'autres serviteurs de l'État), nécessaire de pouvoir *identifier* tous les individus vivant dans la grande ville par excellence, c'est-à-dire Paris. L'idée sera clairement exprimée par un officier de la maréchaussée d'Ile-de-France qui propose, dès 1749, « un système d'immatriculation des hommes, des rues et des immeubles » dans un but explicite : « surveiller, surveiller toujours plus, et mieux »<sup>2</sup>. Le dispositif prévu ne verra pas le jour, d'autres idées du même type fleuriront encore au début de l'Empire<sup>3</sup>. Mais l'important est l'idée nouvelle de la nécessité d'une numérotation systématique des immeubles, des véhicules et des hommes qui va gagner petit à petit l'ensemble des responsables de l'État. Cette même année 1749, un édit royal instaure un document nouveau : le « livret ouvrier », document nominatif et individuel qui

Sayad avait une particulière sensibilité à certaines réalités remontantes du terrain : les effets de la catégorisation administrative, la capacité de l'appareil d'Etat à transformer des réalités humaines en « problèmes sociaux », le souci du contrôle policier et de ses conséquences quotidiennes, le type de logement et la domiciliation, le droit ou le déni du statut de citoyen, etc. C'est donc sur ces aspects que je vais m'attacher à apporter un regard inédit sur l'histoire conjointe, pour l'administration française, des « indigènes », ceux des colonies et en particulier d'Algérie et ceux de métropole, les « Bohémiens », romanichels ou plus communément les « Gitans ». Bien conscient qu'il peut paraître provocateur d'énoncer les faits de telle manière, j'ose espérer que mon propos saura donner l'envie à de jeunes (ou moins jeunes) chercheurs de s'approprier de nouveaux objets et de nouvelles perspectives comme Sayad osa le faire en son temps.

1. Dubost, J.-F. (2001). « Naissance de la police des étrangers dans le royaume de France (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle) ». In : *Police et migrants. France 1667-1939*, (Blanc-Chaléard, M.-C., et al., Eds.), p. 33-50. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, p.37.

2. Piazza, P. (2004). *Histoire de la carte nationale d'identité*. Paris : Odile Jacob, p. 31.

3. Denis, V. (2000). « Flntre police et démographie. Un «Projet de dénombrement» sous le Premier Empire ». *l'efès de la recherche en sciences sociales*, 133, 72-78.

doit garantir à l'employeur que l'ouvrier respectera les engagements contractés. Il n'est pas encore un papier individuel d'identité puisque c'est l'employeur qui le conserve. Il le deviendra en 1854, quand il sera remis à chaque ouvrier et qu'il lui tiendra « pleinement lieu de passe-port intérieur »<sup>1</sup>.

## PASSEPORTS ET SAUF-CONDUIT

En France, pour circuler *régulièrement*, au double sens de « en règle » et « en permanence », il faut depuis longtemps être muni de papiers. L'usage des sauf-conduits et des passe-ports ne fait que se renforcer au fil du temps. Leur fonction première n'est pas d'informer sur l'identité du porteur, comme l'usage contemporain du passeport pourrait le laisser penser, mais bien d'expliquer la raison et le but de la mobilité sur une partie de territoire où l'on n'est pas connu par la simple vicinalité : le passe-port garantit la respectabilité du porteur et précise le terme de son voyage, il est une feuille de route.

Dans une société où la diversité des statuts, des pratiques culturelles, des traditions est extrême, les agents de la force publique mobilisent toutes les ressources de la « culture des apparences » pour remplir leur tâche quotidienne de surveillance. Le costume, la façon de parler, les manières, sont des signes qui donnent de précieuses indications sur l'identité des personnes. Certes, la police dispose déjà de documents écrits pour faciliter son travail. Mais les passeports sont des instruments mis au service de la surveillance directe. Ils servent à fixer les trajets, à imposer des lieux de résidence. Ce sont aussi des moyens destinés à rendre les voyages moins périlleux. L'autorité qui délivre un passeport garantit « personnellement » l'honnêteté de son titulaire et demande qu'on lui accorde le gîte et le couvert tout au long de son parcours. Le passeport est alors une « recommandation » écrite plus qu'une pièce d'identité.<sup>1 2</sup>

Avant la Révolution française, les passe-ports n'avaient pas de format particulier, les autorités habilitées à les délivrer étaient nombreuses. A partir de 1816 un texte réglementaire précise les divers types de documents que tout Français de plus de quinze ans désirant circuler hors de son département doit avoir : s'il est militaire ou fonctionnaire une feuille de route, s'il est ouvrier son livret ou une lettre de

1. Piazza, P. (2004). *Histoire de la carte nationale d'identité*. Paris : Odile Jacob, p. 34.

2. Noiriel, G. (2001). "Les pratiques policières d'identification des migrants et leurs enjeux pour l'histoire des relations de pouvoir. Contribution à une réflexion en «longue durée»". In : *Police et migrants. France 1667-1939* (Blanc-Chaléard, M.-C., et al., Eds.), p. 115-132. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, p. 124.

compagnonnage, s'il est sans ressource un « passeport pour indigent », dans les autres cas un passeport « à l'intérieur » porteur d'un timbre à deux francs ; pour se rendre à l'étranger il faut obtenir un passeport « à l'extérieur » avec un timbre à dix francs<sup>1</sup>.

La particularité du passe-port de l'époque est qu'il a pour fonction de permettre aux fonctionnaires de « tenir sous le regard » les gens qui se déplacent. Sur ce document, outre le nom et la localisation de l'autorité qui l'a délivré, figure le nom et le *signalement*, c'est-à-dire la description des caractéristiques physiques et des signes particuliers dont le destinataire est porteur, mais aussi son lieu de départ et sa destination. Pour tous ceux dont l'administration pense qu'ils nécessitent une surveillance accrue figure aussi l'ensemble des étapes prévues du voyage avec obligation de faire viser par les autorités de chaque ville ou village le passe-port sous peine d'être considéré comme vagabond et donc arrêté pour ce délit. Il s'agit là d'une dimension importante de la conception du contrôle des personnes se déplaçant, comme le note Gérard Noiriel : « Toutes ces dispositions visent à favoriser les « mises en présence », les relations directes entre les représentants de l'État et ceux qui se déplacent»<sup>1 2</sup>. Ces mesures tomberont en désuétude au cours de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle ; elles seront opportunément réactualisées par la loi de 1912 pour les gens qui seront qualifiés de nomades. De même que la tradition du *signalement*, c'est-à-dire la description des caractéristiques physiques des individus, tend à se restreindre sur les documents administratifs dont les personnes sont porteuses, de même elle se développe dans les fichiers (voir ci-dessous) et sera aussi remise à l'ordre du jour par la même loi de 1912.

### **LA FIN (PROVISOIRE) DES « TITRES DE CIRCULATION »**

La Révolution française avait aboli les passe-ports, en fait quelques mois seulement, car faisant partie des symboles de l'arbitraire de l'Ancien Régime ; la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle voit relancer le débat sur l'égalité des citoyens quant au traitement administratif. Les appositions de lettres discriminatoires sur les passe-ports des personnes ayant eu affaire à la justice, mais aussi le livret ouvrier font l'objet de critiques de plus en plus fréquentes<sup>3</sup> de la part de tous ceux

1. Noiriel, G. (1998). « Surveiller les déplacements ou identifier les personnes ? Contribution à l'histoire du passeport en France de la 1<sup>re</sup> à la III<sup>e</sup> République. » *Genèses. Sciences sociales et histoire*, 30,77-100. %-

2. *Ibid.*, p. 85.

3. Piazza, P. (2004). *Histoire de la carte nationale d'identité*. Paris : Odile Jacob, p. 43 & sv.

qui souhaitent une égalité des citoyens capables de se reconnaître comme membres de la nation<sup>1</sup>.

La peur de la migration des ruraux désœuvrés vers Paris s'estompe, le besoin de main-d'œuvre des diverses industries s'accroît et la facilité des transports, avec le développement des chemins de fer, encourage la mobilité sous toutes ses formes. Les compagnies de chemins de fer s'opposent aux contrôles d'identité en soulignant qu'il s'agit « d'une mesure gênante et vexatoire » qui est devenue « inutile et impraticable »<sup>1 2</sup>. Tout cet ensemble rend désuet le type de contrôle hérité des siècles précédents et va favoriser la reprise d'idées anciennes quant à l'identification des personnes mais avec l'apport des nouvelles techniques et des considérations de la science de l'époque. L'idée apparaît d'un « certificat de circulation » pour remplacer le passe-port, qui serait un « certificat d'identité » pouvant comporter la photographie de la personne. Elle ne verra pas le jour, du moins sous cette forme et à ce moment - là, mais elle est porteuse de cette idée, qui réapparaîtra à propos des « nomades », que s'il n'est pas question d'une interdiction de circuler (comment pourrait-on l'envisager ?), il y a lieu, en certains cas, de réglementer la circulation des individus.

#### LA MISE EN PLACE DES FICHIERS CENTRAUX

La justice de l'Ancien Régime avait l'habitude de tenir (en fait depuis 1254) des registres des condamnations ; à partir de la Révolution ce *Fisgistrégénéral des condamnations* est conservé par la préfecture de police. En 1833, il se transforme en un fichier afin de permettre le classement alphabétique, et qui va jusqu'à comprendre dix millions de bulletins en 1870<sup>3</sup>.

Comme le souligne Gérard Noiriel :

L'innovation majeure de la fin du xix<sup>e</sup> siècle est la mise en place d'un lieu *central* d'observation duquel la police va pouvoir exercer un contrôle global sur l'ensemble de la société. [...] les pouvoirs publics n'obligent pas les citoyens à avoir constamment sur eux un « passe » permettant de les ré-identifier. Le contrôle policier s'exerce sur eux

1. Noiriel, G. (1998). « Surveiller les déplacements ou identifier les personnes ? Contribution à l'histoire du passeport en France de la I<sup>re</sup> à la III<sup>e</sup> République. » *Genèses. Sciences sociales et histoire*, 30, 77-100, p. 99 & sv.

2. Noiriel, G. (2001). « Les pratiques policières d'identification des migrants et leurs enjeux pour l'histoire des relations de pouvoir. Contribution à une réflexion en "longue durée" ». In : *Police et migrants. France 1667-1939* (Blanc-Chaléard, M.-C., et al., Eds.), p. 115-132. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, p. 98

3. Berlière, J.-M. (1996). *Le Monde des polices en France XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*. Paris : Complexe, p. 42.

de façon *indirecte*. Le fichier central obéit en effet à une logique de *protection* de la communauté civique. Seuls les noms des individus qui apparaissent des dangers pour la société (criminels ou étrangers indésirables) y figurent. Les « honnêtes gens » ne sont pas « fichés » par l'État. Ils doivent néanmoins pouvoir prouver leur identité, pour que la police puisse vérifier qu'ils *n'appartiennent pas* aux catégories réprouvées enregistrées dans le fichier central. La question de l'identité des personnes se différencie donc de plus en plus nettement de la question de leur déplacement d'un lieu à un autre.<sup>1</sup>

### LE « FICHER AMBULANT »

La gestion des fichiers est du ressort de l'administration, mais l'administré doit être en mesure de prouver son identité afin de permettre de vérifier qu'il ne figure pas dans le fichier central. D'où la mise en place au fil du temps de ce qu'Éric Heilmann a appelé le « fichier ambulant », c'est-à-dire les papiers portés par chacun et dont la fonction première est de pouvoir faire la preuve de cette identité dont les critères d'importance changent au fil du temps. L'idée d'attribuer à chacun un numéro d'identification fut émise dès le xvm<sup>e</sup> siècle mais les résistances à ce que nous appelons une carte nationale d'identité ont été vives et continues. Pierre Piazza en a écrit l'histoire<sup>1 2</sup> longue et tortueuse. La légitimité d'un tel document est si difficile à fonder qu'il sera institué par décret en 1935 et deviendra effectif en temps de guerre (1939). Mais avant cela de nombreux papiers d'identité vont être mis en place, chacun répondant à une logique particulière. Noiriel le rappelle, à la fin du xix<sup>e</sup> siècle, « les pouvoirs publics se donnent pour objectif prioritaire de distinguer rigoureusement, au sein des classes populaires, les deux catégories qui sont exclues de la communauté nationale : les criminels (loi de 1885 sur la récidive) et les étrangers (loi de 1889 sur la nationalité française) »<sup>3</sup>. Pour cela l'outil principal sont les fichiers centraux dont nous reparlerons.

Pourtant, au fur et à mesure du temps, des pièces d'identité voient le jour alors que le livret ouvrier, de fait tombé en large désuétude, est aboli car il apparaissait comme fortement discriminatoire pour une part

1. Noiriel, G. (2001). « Les pratiques policières d'identification des migrants et leurs enjeux pour l'histoire des relations de pouvoir. Contribution à une réflexion en "longue durée" ». In : *Police et migrants. France 1667-1939* (Blanc-Chaléard, M.-C., et al., Eds.), p. 115-132. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, p. 130-131.

2. Piazza, P. (2004). *Histoire de la carte nationale d'identité*. Paris : Odile Jacob.

3. Noiriel, G. (1998). Surveiller les déplacements ou identifier les personnes? Contribution à l'histoire du passeport en France de la 1<sup>re</sup> à la III<sup>e</sup> République. *Genèses: Sciences sociales et histoire*, 30, 77-100, p. 100.

laborieuse de la population, qui a acquis l'égalité politique (droit de vote) mais se verrait discriminer de par l'engagement dans un contrat civil (le contrat de travail)<sup>1</sup>. Dans son principe la III<sup>e</sup> République considérait « la liberté d'aller et venir comme un des piliers du système, une base pour les autres libertés, ne connaissait pas le contrôle d'identité »<sup>1 2</sup> mais elle n'en est pas moins l'héritière d'une tradition de défiance vis-à-vis de l'errance, comme en témoignent le projet de papiers d'identité pour les vagabonds (1898) et le traitement différencié des nationaux des colonies, selon qu'ils sont citoyens ou sujets.

## LA NORMALISATION DES DOCUMENTS

Le xix<sup>e</sup> siècle voit des innovations d'importance se diffuser : le formulaire, et puis le formulaire imprimé, puis l'usage du timbre fiscal et du papier filigrané pour rendre les documents officiels tous du même type et difficilement falsifiables ; autrefois un passe-port pouvait s'établir sur papier libre, et s'il devait comprendre un nombre minimum d'informations, certains maires ou responsables pouvaient être négligents ou de mauvaise volonté par rapport aux consignes du ministère de l'Intérieur. Dans les administrations centrales les *Registres* (sommiers) sont remplacés par des fichiers qui se rationalisent avec des fiches de taille réglementée, usage du carton, plus résistant que la feuille de papier. Pour le *fichier ambulante* la logique va être la même et, petit à petit, les papiers délivrés aux personnes seront aussi d'un seul type pour chaque administration.

## LE LIVRET DE FAMILLE

L'administration rencontre une pratique qui lui déplaît souverainement : l'usage du droit de chacun de se faire délivrer une copie d'un acte d'état civil concernant un tiers ; cela permet, en sachant s'y prendre, d'obtenir de « vrais faux papiers », soit des papiers authentiques mais en ayant usurpé l'identité de quelqu'un d'autre, en particulier d'un défunt. Face à cela l'idée d'un fichier central d'état civil (enregistrant les naissances et les décès) naît en 1887. Mais auparavant la préfecture de la Seine, toujours à l'avant-garde de la gestion administrative des populations, a proposé, gratuitement, la délivrance d'un *livret de famille*, qui permet le report des toutes les informations d'état civil d'une famille. C'est le premier document « généalogique » officiel mis à la disposition des personnes et certifié par l'État. Outre la filiation et l'union, il fixe la graphie des noms propres et des prénoms, mais ce document ne

1. Piazza, P. (2004). *Histoire de la carte nationale d'identité*. Paris : Odile Jacob, p. 47.

2. Georgel J., cité par *ibid.*, p. 50.

permet pas à la police d'être sûre de l'identité du porteur car il ne comprend aucun élément signalétique, de description sommaire de la personne et de ses « signes particuliers », comme il figurait sur les anciens passe-ports.

## LE LIVRET MILITAIRE

Il est instauré en 1883 pour remplacer la feuille de route qui permettait à tout jeune homme de justifier de sa position par rapport à l'armée et du service militaire. Les règles de délivrance et son usage se mettent effectivement en place en 1890<sup>1</sup>. Individuel, mais réservé de fait aux hommes, il constitue une preuve d'identité mais ne rassure pas forcément sur la domiciliation et ne garantit pas les autorités que bien qu'en règle avec l'armée, le porteur ne soit pas devenu un vagabond. Le dénommé Vacher qui a tant fait la une de la presse populaire, égorgeur de bergers et bergères, avait été contrôlé près d'une dizaine de fois par la gendarmerie, sa feuille de route étant en règle, chaque fois il avait été relâché, et était allé à quelques dizaines de kilomètres commettre de nouveaux meurtres.

## CARNET DE SANTÉ

Le xix<sup>e</sup> siècle a connu une grande « peur bleue », le choléra. Il est l'occasion de vifs débats entre médecins entre tenant de la contamination et « hygiénistes » pour qui « la contagion n'existe pas, seules la saleté et la pauvreté ainsi que les causes climatiques ponctuelles sont à l'origine des épidémies »<sup>1 2</sup>.

### LA CONTAMINATION FORAINE

Mais les populations et certains responsables proches d'elles sont convaincus de la dangerosité potentielle des personnes arrivées de l'extérieur de la commune, des *forains* :

Ainsi, le 28 avril 1832, le sous-préfet de Saint-Quentin, dans l'Aisne, est saisi de fièvre à la suite de l'arrivée d'un revendeur de Paris, chargé d'une grande quantité de vêtements d'occasion. Même si la théorie officielle est celle de la non-contagion, il rend compte de l'événement à son supérieur hiérarchique en insistant sur les mesures de désinfection qu'il a prises : « J'ai chargé un médecin et un pharmacien de visiter tous les effets et de les faire purifier par les vapeurs de chlore ; en même temps, j'ai invité monsieur le Maire à faire publier dans toutes

1. *Ibid.*, note 119, p. 352.

2. Bourdelais, P. 2003, *Les épidémies terrassées. Une histoire de pays riches*. Paris: éditions de La Martinière, p. 144.

les rues le nom du marchand, la nature du danger et les mesures de précautions prescrites.<sup>1</sup>»

Les réflexes ancestraux mis en œuvre avec succès pour limiter l'expansion de la peste au XVIII<sup>e</sup> siècle, par exemple en Provence, c'est-à-dire la mise en quarantaine ou l'installation de barrages interdisant les déplacements, ont marqué les esprits et les populations étrangères sont toujours susceptibles d'être les vecteurs de maladies dangereuses même si on attribue plus la propagation à l'empoisonnement des puits qu'aux bactéries que l'on ignore. Pourtant de nouvelles pratiques se mettent en place et vont se substituer aux anciennes. Les nomades au début du xx<sup>e</sup> siècle se verront appliquer ce qui était recommandé depuis quelques décennies aux navires de commerce anglais :

Au début des années 1840 apparaît ainsi un ensemble de mesures censées remplacer les quarantaines traditionnelles, et désigné comme *English System*. Une inspection à bord permet d'isoler les éventuels malades qui sont alors conduits vers un hôpital, le *Sanitary Act* de 1866 le prévoit explicitement. Peu à peu les autorités sanitaires portuaires sont dotées de pouvoirs d'intervention très larges, incluant, outre l'hospitalisation obligatoire des malades, la désinfection des bateaux ou la destruction des marchandises.<sup>1 2</sup>

#### LES INDIGÈNES ET L'HYGIÈNE

Les Tziganes sont les descendants des Égyptiens et Bohémiens, l'attribution savante d'une origine indienne vient confirmer leur exotisme, leur « caractère oriental ». Tout a été fait pour ancrer l'idée selon laquelle ils constituent un peuple quasi-« indigène ». Or au même moment, la France et la Grande-Bretagne font de la Turquie et l'Égypte « les gardiens de la santé publique de l'Europe » en imposant le maintien de la logique de quarantaine car « les puissances occidentales ne peuvent imaginer que les Bédouins et les fellah puissent suivre les mêmes règles d'hygiène publiques que les citoyens occidentaux » :

L'Orient est perçu comme l'origine des grands fléaux épidémiques majeurs, la peste et le choléra, et les hygiénistes occidentaux imposent leurs observations, leur savoir et leurs théories épidémiologiques. La domination militaire et politique est secondée par la domination de la médecine occidentale. Dans les interventions des délégués aux conférences sanitaires internationales, les populations orientales sont décrites comme ignorantes des règles élémentaires de l'hygiène, la

1. *Ibid.*; p. 92.

2. *Ibid.*, p. 119.

saleté le disputant à la pauvreté. Les contours d'une sous-humanité très dangereuse pour la sécurité sanitaire des populations européennes sont ainsi tracés. Ils permettent de justifier le contrôle très rude qu'on leur impose<sup>1</sup>.

L'idée selon laquelle il faudrait soumettre les populations errantes du vieux continent au même régime de surveillance que les indigènes des colonies est construite sur le même schéma que celui qui prévaut à leur traitement administratif. Les choses n'ont même pas besoin d'être énoncées tant elles paraissent évidentes. La loi de 1912 va s'en charger sous l'aspect aussi de la surveillance médico-sanitaire. Mais dès avant, en 1893, un parlementaire affirme : « Après le passage d'une troupe de Bohémiens le typhus ravagea Beauvais, Lille et Amiens faisant dans cette seule ville 37 victimes. » Ce qui permet à l'auteur qui rapporte ces « faits » d'écrire que « par leur mépris des lois de l'hygiène la plus élémentaire, ils offrent un danger de plus pour les localités où ils voyagent. Leur passage s'accompagne souvent de maladies épidémiques et contagieuses dont leurs voitures sont les plus sûrs véhicules de transmission.<sup>1 2</sup> »

#### MESURES LÉGISLATIVES DE CONTRÔLE SANITAIRE

À l'exemple du Bureau d'hygiène de Bruxelles, le signalement des malades se développe, un « avis indique le nom, l'âge et le domicile du malade. Le secret professionnel est respecté grâce à l'utilisation d'une nomenclature numérotée de 116 causes de décès». Le carnet anthropométrique reprendra cette pratique d'une nomenclature chiffrée des maladies.

La loi de 1902 impose la vaccination antivariolique et consacre la désinfection qui connaît un grand succès auprès du public, car elle « est une action rassurante, voire conjuratoire, qui dispense de toute autre mesure et ne remet pas en cause les manières de vivre »<sup>3</sup>. Pourtant la déclaration de la tuberculose rencontre de grandes résistances du fait des conséquences matérielles (expulsion du logement) et sociales (rupture des contacts) car la population « continue de refuser l'isolement et l'hospitalisation obligatoire »<sup>4</sup>. Les médecins appréhendent de perdre

1. Bourdelais, P. (2003). *Les épidémies terrassées. Une histoire de pays riches*. Paris : Editions de La Martinière, p. 122-123.

2. Challier, F. (1913). *La nouvelle loi sur la circulation des nomades - Loi du 16 juillet 1912*. Paris : Librairie de jurisprudence, Paris., p. 145.

3. Faure, O. (1993). *Les Français et leur médecine au XIX<sup>e</sup> siècle*. Paris : Belin, p. 263.

4. Bourdelais, P. (2003). *Les épidémies terrassées. Une histoire de pays riches*. Paris : éditions de La Martinière, p. 168.

leur clientèle s'ils appliquent rigoureusement la loi de 1902 : « A leur demande, le décret du 10 février 1903 rend obligatoire la désinfection à la suite de la déclaration d'une maladie contagieuse, ce qui permet de justifier aux yeux du plus grand nombre cette dernière »<sup>1</sup>.

Dans le cas des « nomades », l'évidence de telles mesures pourtant décriées par la majorité de la population s'impose et l'État ne manque pas l'occasion de les mettre en œuvre<sup>1 2</sup>.

### **DES PAPIERS POUR LES ÉTRANGERS (1888-1917)**

Le souci de distinguer les nationaux, les membres de cette communauté que fonde l'État-nation, et les étrangers, définis comme les non-nationaux, est précisé par une loi votée en 1888 après de longs débats. Il est fait obligation aux étrangers de se déclarer auprès des autorités locales puis, à partir de 1893, aux employeurs de déclarer leur embauche. La première carte d'identité obligatoire est destinée aux étrangers tels qu'ils sont maintenant définis, à partir du 2 avril 1917. La loi de 1912 quant à elle ne fait pas de différence entre nationaux et étrangers, elle s'applique à tous les « nomades », « quelle que soit leur nationalité » (art. 1 & 3). Elle constitue le *premier papier d'identité obligatoire* dont un individu doit être en permanence porteur.

### **DES PAPIERS POUR LES VAGABONDS**

La tradition policière de « suivre des yeux » toutes les personnes en déplacement n'a plus grand sens à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Le développement des moyens de transport, l'essor de l'activité économique sont soutenus par les pouvoirs publics, et les gouvernements de la République affirment leur attachement à la liberté de circulation : il n'est pas imaginable d'assigner à chacun l'obligation de détenir et de

1. *Ibid.*, p. 185.

2. Certains préfets ont, avant la loi, pris des dispositions qui permettent en fait la fouille des véhicules sous le prétexte de la prévention des épidémies. Un article paru le 5 février 1888 indique :

Les épidémies & les voitures de saltimbanques

M. le Préfet de la Loire vient d'adresser la circulaire suivante aux maires du Département :

« J'ai l'honneur d'appeler votre attention sur le danger qui peut résulter du passage et surtout du séjour dans les communes des voitures qui servent d'habitation à des familles nomades. Ces voitures en effet abritent parfois des malades atteints d'affections contagieuses (...) Il importe en conséquence que ces logements ambulants qui peuvent être de véritables foyers d'infections soient de votre part l'objet d'une vigilance toute spéciale au double point de vue de la sécurité et de la santé publique (...) »

Pour atteindre un résultat utile, il faudra :

Faire visiter par les gardes les voitures

Dans le cas de personnes atteintes de maladies épidémiques, désigner une place isolée éloignée des habitations et signaler par un écriteau les foyers d'infections (...)

devoir présenter une pièce d'identité. Pourtant très souvent, la police et la gendarmerie ne peuvent s'empêcher de souligner que les gens honorables n'hésitent pas à présenter un papier prouvant leur identité alors que les vagabonds s'ingénient à ne rien présenter, à obliger les forces de l'ordre à inscrire « S.P. » ( sans papier ) sur les procès-verbaux, vu que ce fait ne constitue pas un délit et qu'après une arrestation « préventive » la justice les relâche systématiquement. Certains préfets, pour soutenir l'effort des hommes de terrain instaurent d'eux-mêmes une carte départementale d'identité pour vagabonds (voir ci-dessous *lui préparation de la loi...*).

Mais cette mesure sera dénoncée par le ministre de l'Intérieur qui, à l'époque, ne se considère pas comme « le premier flic de France », et dont les préoccupations visent aux maintiens de principes républicains plutôt qu'à l'alignement du Droit sur les pratiques policières. Pourtant cette idée de l'imposition d'une pièce d'identité obligatoire va demeurer dans nombre d'esprits et trouvera sa première réalisation dans la loi de 1912.

#### **DES PAPIERS POUR LES INDIGÈNES ?**

L'effort de gestion des populations au sein des colonies nécessite aussi de pouvoir établir un fichier de ses sujets nationaux. L'idée n'est pas tant de leur fournir des papiers que de restreindre, de par la loi, leur liberté de circulation (vers la métropole en particulier). Mais il faut bien les connaître et pour cela créer un état civil particulier qui pourrait bénéficier des dernières découvertes de la police « scientifique ». Un député du Vaucluse propose ainsi en 1895 de « soumettre tous les indigènes présents sur ce territoire [l'Algérie] aux procédés d'Alphonse Bertillon<sup>1</sup> (voir ci-dessous) ». Ces « procédés », décrits un peu plus loin visent à lutter contre le « récidiviste » mais il sera mobilisé par la loi de 1912 pour les « nomades » ; pour l'heure (1898) une autre idée est défendue : « Il n'eût pas été fâché que cette institution (le fichage selon Bertillon) devînt la base de l'état civil indigène et fût appliqué à ceux mêmes qui n'ont rien à démêler avec la Justice »<sup>1 2</sup>. L'idée d'un fichage de l'ensemble de la population paraît légitime outre-mer alors qu'il est indéfendable au même moment en métropole : il ne pouvait être envisager de mettre en fiche les « honnêtes gens », les *citoyens*, seuls les condamnés pouvaient l'être : déchus ou non de leurs droits ils sont à « garder à l'œil » ; mais aux colonies, pour les sujets il est concevable

1. Piazza, P. (2004). *Histoire de la carte nationale d'identité*. Paris : Odile Jacob, p. 101.

2. Paoli, L., « L'anthropométrie en Algérie », *Bulletin de la Société générale des prisons*, décembre 1898, p. 1253, cité note 139, p. 365 in : *ibid*.

d'imaginer un tel dispositif même s'ils sont inconnus de la Justice. Encore une idée qui ne trouva pas son application immédiatement mais que la loi de 1912 mettra en œuvre pour les « nomades », qui relèvent probablement plus de la catégorie « indigènes » mais de métropole que de celle de « citoyens français ».

Ne pouvant obtenir la mise en place légale du contrôle des individus en commençant à l'imposer à ceux qui sont socialement les plus faibles, les vagabonds, les « désaffiliés » pour reprendre l'expression de Robert Castel, les disqualifiés de la citoyenneté, les indigènes des colonies, le dispositif de contrôle trouve un autre moyen d'imposer ses vues sur le contrôle et le fichage des individus grâce à l'invention de la science de l'époque d'une nouvelle figure de la dangerosité sociale : le récidiviste.

### **DES INDIGÈNES DE MÉTROPOLE**

La latitude laissée par le législateur aux services du ministère de l'Intérieur dans l'application de la loi de 1912 a permis l'expérimentation sur une partie de la population vivant en France (« quelle que soit la nationalité » précise l'article 3) de l'imposition de papiers d'identité alors même que la représentation populaire et une partie du personnel politique sont hostiles à la mise en place d'un tel dispositif pour l'ensemble de la population. Cela a pu se faire par l'invention d'une catégorie nouvelle dénommée « nomade », qui est en fait conçue sur le modèle juridique des sujets de l'empire colonial français : il peut exister des individus de nationalité française (ou non) sur lesquels l'État doit exercer un contrôle aussi systématique que possible mais à qui l'on dénie la citoyenneté. Il est exemplaire que, tant dans les textes préparatoires aux débats parlementaires que dans le texte de la loi, aucune mention ne soit faite de droits politiques de personnes pouvant être de nationalité française et résidant en métropole. Isabelle Merle souligne la distinction entre le « sujet d'empire » et le citoyen : le citoyen, en situation coloniale, se distingue radicalement du « sujet colonial, français par nationalité mais exclu de toute participation à la Cité au nom de ses « mœurs et coutumes » incompatibles avec le droit français. Ainsi s'opère, dans les colonies, un décrochement fondamental entre la nationalité et la citoyenneté qui oblige à repenser non seulement ce que veut dire « être français » mais aussi ce que signifie « être citoyen »<sup>1</sup>.

La disqualification des « indigènes » au nom des « mœurs et coutumes » est un élément présent dans la préparation de la loi de <sup>1</sup>

1. Merle, I. (2003). Sujets d'empire. *Genèses, Sciences sociales et histoire*, 53, 2-3.

1912. Les auteurs de diverses versions des rapports préliminaires sont en fait conscients que nombre de ceux qu'ils qualifient de Bohémiens, tziganes, romanichels sont français, pour preuve leur souci de voir les garçons nés en France « supporter les charges imposés à tous [leurs] camarades du même âge<sup>1</sup> » c'est-à-dire faire leur service militaire ; pour autant il n'est nul question de leurs droits civiques. C'est pour cela qu'il convient d'insister sur leurs « mœurs » qui sont décrites dans les mêmes termes que celles que l'on attribue aux « indigènes » des colonies et que mettent en scène aussi bien la presse populaire, le discours savant ou les expositions coloniales :

Ces gens-là (les Bohémiens) vivent dans une promiscuité invraisemblable ; leurs unions sont des plus libres et, si nos enquêtes ne se trompent pas, l'échange des femmes se pratique communément parmi eux. Quant aux enfants, ils appartiennent à la tribu ou à la bande, mais bien osé serait celui qui pourrait dire que tel bambin est le fils du chef de tribu ou d'un de ses subordonnés ; la vérité est que, par leurs caractères physiques apparents, leurs yeux noirs, leur chevelure grasseuse, leur masque olivâtre, tous ces enfants appartiennent à la tribu sans qu'aucun des membres de celle-ci ait jamais songé à établir d'une façon précise leur origine individuelle et les rapports de sang ou de droit existant entre eux et leurs compagnons de route<sup>1 2</sup>.

Ces « gens-là » ont si peu à voir avec la civilisation que le risque de l'inceste est affirmé, et c'est aussi un des arguments avancé pour légitimer l'inscription des généalogies sur les carnets collectifs : « si le nouveau-né est une fille, rien ne l'empêchera, quand elle sera nubile, de devenir l'épouse ou la compagne de son frère ou de son père.<sup>3</sup> »

Les services du ministère de l'Intérieur, relayés par certains élus, avaient déjà prévu — mais sans succès — d'imposer la mise en fiches anthropométriques des indigènes d'Algérie. Ce qui n'a pu se faire dans les colonies va être mis en œuvre sur le territoire de métropole, mais comme il est impossible d'appliquer les catégories coloniales qui s'appuient sur des distinctions religieuses, en particulier en Algérie (distinction entre chrétiens, israélites et musulmans<sup>4</sup>), il faut en passer par l'invention de la catégorie de « nomade » qui définit en fait, non

1. Challier, F. (1913). *La nouvelle loi sur la circulation des nomades - Loi du 16 juillet 1912*. Paris : Librairie de jurisprudence, p. 390.

2. *Ibid.*, p. 388 : rapport de la Commission de la Chambre du 7 juin 1909 présenté par M. Réville.

3. *Ibid.*, p. 390 : rapport de la Commission de la Chambre du 7 juin 1909 présenté par M. Réville.

4. Cf. Henry, J.-R. (1994). « L'identité imaginée par le droit. De l'Algérie coloniale à la construction européenne ». In : *Cartes d'identité. Comment dit-on « nous » en politique ?* (Martin, D.-C., Ed.), Paris : Presses de la Fondation nationale des sciences politiques. 304..

pas comme certains l'ont proposé des « étrangers de l'intérieur<sup>1</sup> », mais véritablement, et juridiquement finalement, des « indigènes de métropole »<sup>1 2</sup>.

C'est bien plus qu'une *Réglementation de la Circulation des Nomades* qu'institue la loi de 1912, elle redéfinit juridiquement une part de la population vivant sur le territoire métropolitain et organise son exclusion de la sphère politique, la faisant passer sous le contrôle permanent des services centraux du ministère de l'Intérieur. Les conséquences de ce traitement administratif particulier vont être multiples et vont conditionner la vie quotidienne des individus concernés et produire l'inverse de l'effet recherché, c'est-à-dire qu'il vont renforcer une identité « bohémienne » ; qu'elle soit successivement appelée nomade, « d'origine nomade », « sans domicile fixe », « gens du voyage » ne change rien à l'affaire. Les législations qui vont se succéder au cours du XX<sup>e</sup> siècle portent la marque de ces conditions initiales d'émergence, et la compétence constamment réaffirmée du ministère de l'Intérieur pour le traitement de la question « tzigane » y puise sa légitimité.

Pierre Bourdieu et Abdelmalek Sayad ont mis en lumière la manière dont le capitalisme au cours de la période coloniale a imposé d'autres perceptions du temps et du travail en Algérie. Mais il est tout à fait frappant que l'imposition de ce qui est devenu une évidence, la détention par tout individu, en Algérie comme en France, d'une carte nationale d'identité, a débuté par un projet non mis en œuvre d'un document d'identité pour les « sujets de l'empire » qui s'imposera au maillon faible de la population de métropole, les « bohémiens » comme on désignait alors les Gitans de France et d'Algérie, avant de se généraliser à toute la population. L'histoire, l'anthropologie et la sociologie des situations perçues comme marginales peuvent devenir, quand on s'attache aux « détails », à l'observation des pratiques effectives, de bons décodeurs du fonctionnement de la société et de ses soubassements inconscients.

1. Voir entre autres Missaoui, L. (1999). *Gitans et santé de Barcelone à Turin : Les compétences de l'étranger de l'intérieur : ethnicité et métissages chez les Gitans catalans et andalous autour des problèmes de santé publique*. Canet : Llibres del Trabucaire.

2. Le parallèle entre Bohémiens et Arabes d'Algérie est encore dans les esprits au cours des années 30. Le commissaire Arzac, dans sa thèse, écrit : « Nous savons que les Romanichels, Bohémiens, Zingaris, ou comme on les appelle aussi « Caraques », forment une écume de maigres et noirs chemineaux qui envahissent au printemps le Languedoc et la Provence rhodanienne. La Mecque de ces Maugrabins est, comme nous l'avons dit dans notre première partie, l'église féodale des Saintes-Maries, où repose leur patronne Sarah l'égyptienne, « fidèle servante de Marthe et Marie-Madeleine ». Quand ils ont honoré sa mémoire, ils reprennent leur route jalonnée de vols et de méfaits divers. Ils n'enlèvent plus d'enfants dans cette région, comme ils faisaient autrefois, mais pour un rien ils mettent couteau ou revolver au poing. » *op. cit.*, p. 237).

*Tableau récapitulatif des titres de circulation au terme de la loi n°69-3 du 3 janvier 1969:*

Chaque catégorie de personne sans domicile ni résidence fixe est soumise à un titre particulier, chacun répondant à des règles précises.

Nature du titre	Personnes concernées	Délivrance et prorogation	Conditions particulières
Livret spécial de circulation A	Toute personne exerçant une activité professionnelle ambulante avec l'inscription au registre du commerce (RCS) ou au répertoire des métiers (RM), ainsi que ses adjoints, ascendants, descendants légitimes et enfants naturels reconnus.	Subordonnées à la justification de l'identité et de la nationalité, et à la preuve de l'immatriculation au RCS ou au RM.	La mention de l'immatriculation au RCS ou au RM doit être portée sur le titre.  Le titulaire doit le faire valider tous les deux ans par le greffe ou la chambre des métiers qui a procédé.
Livret spécial de circulation B	Personne de plus de seize ans, employée par le professionnel titulaire du livret A, ou l'accompagnant.	Justifier de l'identité, de la nationalité, et de la qualité d'accompagnant habituel ou de préposé.	Pas d'obligation de visa.
Livret de circulation	Personne exerçant une activité salariée ou disposant de ressources régulières suffisantes pour vivre (indemnités chômage, pension, ...) et personne à charge.	Produire tout élément susceptible de prouver l'existence de ressources régulières : bulletin de paie, carte d'immatriculation à un régime de sécurité ou d'assurance sociale, attestation de la qualité de chômeur secouru, attestation de la personne assumant la charge de l'intéressé.	Le livret de circulation doit être présenté au visa par son titulaire chaque année, auprès d'un commissaire de police ou d'un commandant de brigade de gendarmerie.

Carnet de circulation	Toute personne de plus de seize ans logeant de façon permanente dans un véhicule, une remorque ou un abri mobile et ne remplissant pas les conditions exigées précédemment.	Justification de l'identité et de la nationalité. .	Le carnet de circulation doit être présenté pour visa tous les trois mois auprès du commissariat ou de la gendarmerie.
-----------------------	---	---	--

Source : COMMISSION NATIONALE CONSULTATIVE DES DROITS DE L'HOMME, Etude et propositions sur la situation des Roms et des gens du voyage en France [texte adopté en assemblée plénière le 7 février 2008], page 48.

### Bibliographie des textes cités

- Berlière, J.-M. (1996). *Le Monde des polices en France XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*. Paris : Complexe.
- Bordigoni, M. (2007). *Les Gitans*. Collection « les idées reçues », Paris : Le Cavalier Bleu.
- Bourdelaï, P. (2003). *Les épidémies terrassées. Une histoire de pays riches*. Paris : Éditions de La Martinière.
- Challier, F. (1913). *La nouvelle loi sur la circulation des nomades - Loi du 16 juillet 1912*, Paris : Librairie de Jurisprudence.
- Denis, V. (2000). « Entre police et démographie. Un «Projet de dénombrement» sous le Premier Empire ». *Actes de la recherche en sciences sociales*, 133, 72-78.
- Dubost, J.-F. (2001). « Naissance de la police des étrangers dans le royaume de France (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle) » in : *Police et migrants. France 1667-1939* (Blanc-Chaléard, M.-C., et al., Eds.), p. 33-50. Rennes : Presses Universitaires de Rennes.
- Faure, O. (1993). *«Les Français et leur médecine au XIX<sup>e</sup> siècle*. Paris : Belin.
- Henry, J.-R. (1994). « L'identité imaginée par le droit. De l'Algérie coloniale à la construction européenne. » in : *Cartes d'identité. Comment dit-on «nous» en politique* (Martin, D.-C., Ed.), p. 304. Paris : Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.
- Kadri, A. et G. Prévost (2004). *Mémoires algériennes* Ed. Syllepse, 2004.
- Merle, I. (2003). « Sujets d'empire. » *Genèses. Sciences sociales et histoire*, 53, 2-3.
- Missaoui, L. (1999). *Gitans et santé de Barcelone à Turin : Les compétences de l'étranger de l'intérieur : ethnicité et métissages chez les Gitans catalans et andalous autour des problèmes de santé publique*. Canet : Libres del Trabucaire.
- Noiriël, G. (1998). «Surveiller les déplacements ou identifier les personnes ? Contribution à l'histoire du passeport en France de la I<sup>re</sup> à la III<sup>e</sup> République. » *Genèses. Sciences sociales et histoire*, 30, 77-100.

Noiriel, G. (2001). « Les pratiques policières d'identification des migrants et leurs enjeux pour l'histoire des relations de pouvoir. Contribution à une réflexion en «longue durée» » in : *Police et migrants. France 1667-1939* (Blanc-Chaléard, M.-C., et al., Eds.), p. 115-132. Rennes : Presses Universitaires de Rennes.

Piazza, P. (2004). *Histoire de la carte nationale d'identité*. Paris : Odile Jacob.



## BRÈVES REMARQUES SUR LA DOUBLE NATIONALITÉ FRANCO-ALGÉRIENNE

Ahméd MAHIOU

1. Avant de parler des particularités de la double nationalité dans le cadre franco-algérien, il convient d'évoquer ce problème de manière plus générale par référence au droit international<sup>1</sup>. En effet, le problème de la double nationalité s'est posé depuis longtemps déjà et le droit international s'en est préoccupé pour essayer, sinon d'éviter, du moins de réduire les divergences et plus précisément ce qu'on appelle les conflits de loi pouvant naître de cette situation.

Le premier texte adopté est la Convention de La Haye du 12 avril 1930 qui est à la fois un texte de caractère universel et de portée générale. Depuis, un seul autre texte de portée universelle mais de caractère plus spécifique a été adopté, la Convention de New York du 20 février 1957 sur la nationalité de la femme mariée<sup>1 2</sup>. A côté de ces textes concernant directement la nationalité, il y en a un certain nombre d'autres qui la concernent indirectement comme les différentes conventions sur l'apatridie<sup>3</sup>, les réfugiés<sup>4</sup>, les enfants<sup>5</sup>. Ajoutons que la plupart des textes internationaux en matière de droits de l'homme font plus ou moins référence au problème de la nationalité<sup>6</sup>. Enfin, les règles régissant la nationalité sont également précisées par la jurisprudence de la Cour internationale de justice (CIJ) et les tribunaux arbitraux internationaux, notamment le Tribunal irano-américain institué à la suite du contentieux opposant les Etats-Unis et l'Iran dans les années 1980.

1. Sur les problèmes généraux que peut soulever la plurinationalité, cf. F. de Castro, « La nationalité, la double nationalité et la supra-nationalité », *Recueil des cours de l'Académie de droit international* 1961, vol. 102, p. 521; Z. Chattou et M. Belbah, *La double nationalité en question*, Paris : Karthala, 2002 ; sur le plan européen, cf. F. Bruschi, *Les manifestations législatives de la pluri nationalité en Europe*, thèse, Université d'Aix-Marseille III, 2002 ; sur le plan méditerranéen, cf. D. Perrin, « Beyond die Borders: Dual Nationality in Western Mediterranean Partnership », in : I. Schaefer/J.R. Henry (eds), *Mediterranean Policies from Above and Below* Baden-Naden : Nomos, 2009, p.568 ; sur la plan maghrébin cf. D. Perrin, « Identité et transmission du lien national au Maghreb - étude comparée des codes de la nationalité », *L'Année du Maghreb*, 2005-2006, p. 479.

2. L'Algérie n'a pas ratifié cette convention.

3. Conventions du 28 septembre 1954 et du 30 août 1961.

4. Conventions du 28 juillet 1951 et du 13 septembre 1973.

5. Convention du 20 novembre 1989 relative aux droits des enfants et celle du 29 mai 1993 sur la protection des enfants et la coopération en matière d'adoption internationale.

6. A commencer par la Déclaration universelle des droits de l'homme selon laquelle tout individu a droit à une nationalité, qu'il ne peut en être privé arbitrairement et qu'il peut en changer (art. 15).

Notons que ces problèmes de nationalité sont devenus suffisamment importants et préoccupants, à la suite de l'effondrement du bloc socialiste et de la dissolution de plusieurs Etats (U.R.S.S., Tchécoslovaquie, Yougoslavie), pour que l'O.N.U. s'en saisisse et demande, en 1997, à la Commission du droit international d'élaborer un projet d'articles sur la nationalité des personnes physiques en relation avec la succession d'Etats. Le projet a été élaboré en 1999 dans la perspective de faciliter la solution des conflits de nationalité qui se sont posés et se posent encore ; ce projet n'est cependant pas encore devenu une convention<sup>1</sup>.

2. Il y a deux grands principes découlant du droit international en matière de double nationalité :

- Le premier est que les Etats, étant souverains pour déterminer qui sont leurs nationaux, sont libres de reconnaître ou non la double nationalité. Certains l'interdisent expressément et peuvent déchoir un double national de la nationalité concernée ; d'autres se contentent de ne pas reconnaître la deuxième nationalité ; d'autres enfin l'autorisent. Mais autorisation ne veut pas dire reconnaissance. La majorité des pays autorisant la double nationalité ne la reconnaissent pas pleinement. Cela veut dire qu'ils considèrent leurs citoyens comme possédant à un moment donné une seule nationalité. Concrètement, cela signifie que quelqu'un résidant dans un tel pays en tant que national (faisant usage, par exemple de sa carte d'identité pour différentes formalités), est traité comme tel et il ne peut se prévaloir de son autre nationalité pour bénéficier, par exemple, de mesures plus avantageuses réservées aux étrangers. En ce qui concerne l'accès aux services consulaires, si certains pays comme la France et l'Algérie l'accordent à tous leurs citoyens quel que soit leur statut dans le pays, d'autres refusent l'accès des services consulaires à leurs citoyens s'ils résident en tant que nationaux dans le pays où se situe le consulat (Iran) ; certains imposent des exigences comme par exemple le Mexique qui demande aux binationaux de rentrer et de sortir avec le passeport mexicain.

- Le second principe est qu'un État ne peut pas se prévaloir de la protection diplomatique à l'égard de l'autre État dont ce citoyen possède également la nationalité<sup>1 2</sup>. Rappelons que l'exercice de la

1. Il a seulement fait l'objet d'une résolution de l'Assemblée générale de l'ONU du 12 décembre 2000 qui recommande aux Etats de s'en inspirer lorsque la question de la nationalité se pose lors d'une succession d'Etats.

2. Bien que le droit international ait tranché la difficulté en s'opposant à une telle action (art. 4 de la convention de La Haye de 1930), celle-ci a parfois été admise comme le montre le contentieux jugé par le Tribunal irano-américain, institué à La Haye par les Accords d'Alger du 19 janvier 1981 (cf. B. Leurent, Les doubles nationaux devant le tribunal des différends irano-américains, *R.C.D.J.P.*, 1985, p. 278 et 477). Sur le problème en général, cf. P. Klein, « La protection diplomatique des doubles nationaux : reconsidération des fondements de la règle de non-responsabilité », *Revue belge de droit international*, 1988, p. 184.

qui aboutissent aux Accords d'Evian dont la conclusion est retardée par deux difficultés : le problème du pétrole et le statut de la minorité française. Finalement, à l'issue de longues et difficiles négociations au cours desquelles la France voulait obtenir la double nationalité pour les Européens<sup>1</sup>, les Accords sont conclus et il est décidé d'offrir une option entre le choix de la nationalité algérienne ou française ouverte pendant une période de trois ans (1962-1965)<sup>1 2</sup>. Pour le reste, chacun des deux Etats garde sa liberté d'action pour légiférer unilatéralement<sup>3</sup>.

L'Algérie s'en préoccupe rapidement et c'est l'Assemblée constituante qui est chargée d'adopter la loi devant définir les règles régissant la nationalité algérienne. L'un des points qui a suscité le plus de discussions est celui de la nationalité d'origine et notamment le problème de savoir s'il fallait la reconnaître aux Européens, nés et résidant en Algérie, au même titre que les autres Algériens. Il y a eu un courant dans ce sens représenté par les Français libéraux et quelques Algériens qui pensaient ainsi décourager l'exode des pieds-noirs et les inciter davantage à rester en Algérie. Toutefois, ce courant est resté très minoritaire parce que la majorité a pensé qu'il fallait ancrer la nationalité dans la réalité sociologique algérienne qui repose fondamentalement sur la communauté musulmane et que cela devait, d'une façon ou d'une autre, ressortir du texte soumis à l'approbation de l'Assemblée. C'est effectivement à partir de cette approche que sera élaborée la loi du 27 mars 1963<sup>4</sup> dont les deux principaux problèmes étaient la détermination de la nationalité d'origine et les implications des Accords d'Evian sur l'attribution de la nationalité<sup>5</sup>.

1. Sur ces débats, voir le témoignage de Pun des négociateurs algériens, R. Malek, dans son ouvrage *U Algérie à Evian. Histoire des négociations secrètes 1956-1962*, Alger : Dahleb, 1995, p. 138-142. Selon un auteur, pour éviter les difficultés de la double nationalité, il était suggéré que la nationalité française soit en quelque sorte en sommeil pour n'être réactivée qu'en cas de retour en France et de renonciation à la nationalité algérienne (cf. Z. Boushaba, *Etre algérien hier, aujourd'hui et demain*, Alger : Mimouni, 1992, p. 83 et 106).

2. Bien que cette solution soit celle déjà préconisée dans la Proclamation du 1<sup>er</sup> novembre 1954, elle a retenu l'attention du congrès extraordinaire du FLN à Tripoli au cours duquel ont été débattus les Accords d'Evian, au motif que la période de trois ans pendant laquelle les Européens seraient binationaux pourrait créer des difficultés, en raison du conflit de loyautés que cela pouvait susciter. Selon un rapport fait par par le Gouvernement provisoire de la République algérienne à cette occasion, il est dit que les négociateurs ont veillé à sauvegarder le caractère arabo-musulman de l'Algérie et à éviter un statut à la chypriote dangereux pour l'unité du futur Etat (ce rapport inédit a été publié en annexe à l'ouvrage précité de R. Malek, p. 305 et s.).

3. La France a changé sa législation dès le lendemain de l'indépendance de l'Algérie (ord. du 22 juillet 1962).

4. La loi sera suivie d'une circulaire d'application du 9 mai 1963 (*J.O.I.L.A.*, 24 mai 1963, p. 518).

5. Pour un complément d'informations voir J. Bendeddouche, *Notion de nationalité et nationalité algérienne*, Alger : S.N.E.D., 1975 ; Z. Boushaba, *Etre algérien...*, *op. cit.* ; M. Issad, *Droit international privé, tome II, Les règles matérielles*, Alger : Office des publications universitaires, 1983, p. 103-195 ; A. Bencheneb et M. Bengana, « La nationalité (Algérie) », in : *Juris-Classeur Nationalité* ; K. Sator, « Le code de la nationalité algérienne », *Revue de la fonction publique*, Alger, 1963, p. 9.

La nationalité d'origine est reconnue sur la base du lien du sang et de la filiation en ligne paternelle : est algérien celui qui est né d'un père algérien ; l'Algérien est défini comme toute personne dont au moins deux ascendants en ligne paternelle sont nés en Algérie et y jouissent du statut musulman (art. 34)<sup>1</sup>. En visant le statut musulman, la loi exclut de la nationalité d'origine non seulement la minorité européenne mais aussi la minorité israélite, alors que celle-ci est historiquement algérienne depuis des temps immémoriaux, en tout cas avant que l'Algérie devienne musulmane ; il y a là incontestablement une discrimination<sup>1 2</sup>, que l'on peut expliquer — mais non justifier - par l'effet du décret Crémieux qui a conféré collectivement la citoyenneté française à la minorité israélite. Puisque les membres des minorités européenne et israélite ne bénéficient pas de la nationalité d'origine, ils ont cependant la possibilité d'acquérir la nationalité algérienne en vertu des Accords d'Evian, selon des conditions que le nouveau code algérien précise dans l'article 9 prévu à cet effet. Ces dispositions exceptionnelles liées aux Accords d'Evian ont normalement épuisé leurs effets à compter du 1<sup>er</sup> juillet 1965, pour laisser place aux autres dispositions qui constituent désormais le droit commun de la nationalité algérienne qui a fait l'objet d'un nouveau texte, le code de la nationalité du 15 décembre 1970<sup>3</sup>. L'acquisition de la nationalité s'effectue par les canaux classiques que constituent le bienfait de la loi, la naturalisation et la réintégration. Le code a fait l'objet d'une importante révision par l'ordonnance du 17 février 2005<sup>4</sup> qui a opté pour une approche plus ouverte et plus souple de la nationalité.

1. Si la filiation paternelle est le critère essentiel de la détermination de la nationalité d'origine, il est complété par d'autres critères mais à titre résiduel et limitatif. Le premier est la filiation maternelle avec trois cas de figure : est algérienne la personne née d'une mère algérienne et d'un père inconnu ; l'est également celle née en Algérie d'une mère algérienne et soit d'un père apatride, soit d'un père étranger né lui-même en Algérie. Le deuxième fait jouer le seul critère du *jus soli* : la personne née en Algérie de parents inconnus a droit également à la nationalité d'origine.

2. Il y a même une contradiction dans la mesure où, la doctrine du F.L.N. étant de revenir à la nation algérienne d'avant l'occupation coloniale, il eut été donc conforme à la logique historique de considérer les Israélites comme ayant la nationalité algérienne d'origine sauf répudiation de celle-ci. Notons que lors des négociations entre la France et le FLN, celui-ci voulait considérer les Israélites comme étant des autochtones et donc bénéficiaires automatiques de la nationalité algérienne, mais il s'est heurté à l'opposition de la Délégation française qui les incluait dans la minorité européenne dont ils devaient suivre le sort (cf. le témoignage précité de R. Malek). Le nouveau code algérien aurait pu reprendre cette idée pour leur laisser le choix, (cf. E. Mannoni, « La communauté israélite algérienne de souche, européenne de choix », *Monde diplomatique*, juillet 1961, p. 8). Sur l'histoire de cette communauté, cf. A. Chouraqui, *Histoire des juifs en Afrique du Nord*, Ed. Hachette en 1 volume (1985) ou rééd. aux Éd. du Rocher en 2 tomes (1998) ; R Ayoun et B. Cohen, *Les Juifs d'Algérie. 2000 ans d'histoire*, Paris, J.C. Lattès, 1982 et Alger, Editions Rahma, 1994.

3. Cf *J.O.K.A.*, 18 décembre 1970, p. 1202 et *Rerue algérienne des sciences juridiques, économiques et politiques*, 1971, p. 579.

4. Cf *JOKA 2005*, n° 15.

4- L'Algérie a commencé par manifester, sinon une hostilité, du moins une grande méfiance à l'égard de la double nationalité. Cela est lié au contexte de l'indépendance, avec la crainte - qui s'est avérée non fondée - qu'une importante partie de la minorité européenne opte pour la nationalité algérienne tout en conservant sa nationalité française et donc son allégeance à l'ancienne puissance coloniale<sup>1</sup>. Cependant, le code de 1963 ne prévoit pas l'exclusion de la double nationalité, à l'exception de la femme étrangère désirant épouser un Algérien et devenir algérienne ; celle-ci doit alors répudier sa nationalité d'origine. En revanche, le code de 1970 reprend cette exclusion en la généralisant à toute personne voulant acquérir la nationalité algérienne ; en effet, l'article 3 déclare que «l'acquisition de la nationalité algérienne est subordonnée à la déclaration de répudiation de la nationalité d'origine »<sup>1 2</sup>. Bien qu'une telle disposition puisse s'expliquer par le souci d'éviter la double allégeance, il est permis de douter de son efficacité et de sa légitimité<sup>3 4</sup>. En outre, elle n'est pas cohérente avec la position de l'Algérie sur le renoncement à la nationalité ; en effet, selon le même code, l'allégeance est perpétuelle et un Algérien ne peut pas renoncer à sa nationalité dont il peut seulement être déchu par un décret. Enfin, cette disposition se retrouve en porte-à-faux avec les faits par une sorte de retournement de l'histoire, puisque non seulement l'Algérie reconnaît la double nationalité, mais elle encourage ceux qui ont opté pour une autre nationalité à réintégrer la nationalité algérienne. Finalement, cette disposition a été abrogée lors de la révision du code par l'ordonnance précitée du 17 février 2005.

En effet, les autorités qui redoutaient, au moment de l'indépendance, d'avoir à gérer une forte minorité binationale française et algérienne se retrouvent, quelques décennies plus tard, dans une situation inverse<sup>^</sup> avec une majorité binationale algérienne et française établie en France<sup>5</sup>. L'accroissement de la binationalité découle de plusieurs processus : la filiation, le mariage, la naturalisation, la réintégration et la succession

1. Voir le témoignage précité de R. Malek selon lequel, pour la Délégation algérienne, la double nationalité serait une menace pour l'unité du peuple.

2. La loi française n'exige pas qu'un étranger devenu français renonce à sa nationalité d'origine ou qu'un Français ayant acquis une nationalité étrangère renonce à la nationalité française.

3. Le législateur algérien se mêle du droit d'attribuer ou exclure une nationalité étrangère, alors que ce droit appartient normalement à l'Etat concerné en vertu aussi bien du droit international coutumier que du droit conventionnel (art. 1 de la convention de La Haye du 12 avril 1930) et de la jurisprudence internationale (avis et arrêts de la Cour permanente de justice internationale et de la Cour internationale de justice).

4. Cf. A. Lourdjane, « Les musulmans originaires d'Algérie peuvent-ils bénéficier de la double nationalité française et algérienne ? » *Revue juridique et politique. Indépendance et coopération*, 1967, p. 295,

5. Avant l'exode de 1962, la communauté européenne d'Algérie était estimée à environ 1 million de personnes et, aujourd'hui, c'est la communauté algérienne en France qui est estimée à 1 million de personnes dont une majorité de binationaux (selon l'évaluation du consul général de France à Alger dans son interview précitée au *Quotidien d'Oran*).

TE, taxes. \j& ptot>\errie a prvs vttv aspect  
\_ . le n&z ifeassssss^  
v-x^ .v.

y^yyp/E A^TVVT^T Ve-fV\*1.v. ^1 t^t^e \* renoncer à YapptOA\S

Il y a fait face par voie d'accord. Il en est ainsi d'abord à propos ou de service militaire ou national des jeunes binationaux, soumis à l'obligation de faire un double service pour satisfaire aux règles de chacun des deux pays dont ils sont les ressortissants<sup>1 2</sup>. Un accord algéro-français est conclu le 11 octobre 1983<sup>3</sup> pour mettre fin aux difficultés et éviter un double service militaire<sup>4</sup>, en validant dans l'un des pays les obligations accomplies dans l'autre. La révision du code par l'ordonnance de 2005 en tire les conséquences en abrogeant l'article 19 qui prévoyait la déchéance de la nationalité pour le citoyen qui s'était soustrait au service national. Une approche plus libérale est intervenue également à propos des enfants de couples mixtes séparés algéro-français ; devant les nombreux enlèvements d'enfants par l'un ou l'autre des parents et le refus de restitution par l'autre Etat concerné, au motif qu'il s'agit aussi de son ressortissant, un accord est conclu le 21 juin 1988<sup>5</sup> pour donner la priorité à l'intérêt des enfants, garantir leurs déplacements entre les deux pays et faciliter l'instauration d'un climat plus paisible au sein des familles séparées<sup>6</sup>.

Ainsi, l'Algérie qui était, comme nous l'avons rappelé, réticente voire hostile à la double allégeance, découvre maintenant l'intérêt que celle-ci peut présenter dans la mesure où elle dispose d'une importante diaspora émigrée, notamment en France où la proportion des binationaux est devenue plus nombreuse que la partie demeurée algérienne<sup>7</sup>. Cela découle du jeu des règles françaises de la nationalité et de la règle algérienne de

1. Sur les problèmes complexes ainsi soulevés, spécialement en matière de conflit de lois, cf. J. Costa-Lascoux, « L'immigration algérienne en France et la nationalité des enfants d'Algériens », *AA. N.*, 1981, p. 299.

2. La conscription et le droit de vote sont considérés comme les deux manifestations traditionnelles de la citoyenneté et de l'appartenance à l'Etat-nation (cf. R. Aron, *Paix et guerre entre les nations*, Paris: Calmann-Lévy, 1962, p. 295).

3. Il a été ratifié par l'Algérie le 6 octobre 1984 (*J.O.R.A.*, du 7 octobre 1984, p. 1140), après son approbation par l'Assemblée nationale le 26 juin 1983. Il a été publié en France au *J.O.R.F.* du 7 décembre 1984, p. 3759.

4. Sur le problème en général, cf. A. Karamanoukian, « La double nationalité et le service militaire », *Revue générale de droit international public*, 1974, p. 459.

5. Cf. *J.O.R.A.*, 1988, p. 828 et *J.O.K.R.* du 10 août 1988, p. 10505.

6. Cf. F. Moneger, « La convention relative aux enfants de couples mixtes séparés franco-algériens », *Journal de droit international* 1989, p. 41 ; A. Mebroukine, « La convention algéro-française du 21 juin 1988 relative aux enfants issus de couples mixtes séparés. Le point de vue d'un Algérien », *Revue critique de droit international privé*, 1991, p. 1.

7. Déjà en 1981, la population ayant la double nationalité était évaluée à 1 million par J. Costa-Lascoux (*op. cit.*, p. 314) alors que, selon l'évaluation citée à la note 21, c'est présentement qu'elle a atteint le million dont une moitié de binationaux. Devant la difficulté d'une évaluation fiable, on peut seulement noter que les Algériens ont fourni le contingent le plus nombreux d'acquéreurs de la nationalité française parmi les ressortissants des pays du sud, avant de laisser la place aux Marocains et que les Maghrébins représentent près de la moitié des personnes accédant à la nationalité française.

4- L'Algérie a commencé par manifester, sinon une hostilité, du moins une grande méfiance à l'égard de la double nationalité. Cela est lié au contexte de l'indépendance, avec la crainte - qui s'est avérée non fondée - qu'une importante partie de la minorité européenne opte pour la nationalité algérienne tout en conservant sa nationalité française et donc son allégeance à l'ancienne puissance coloniale'. Cependant, le code de 1963 ne prévoit pas l'exclusion de la double nationalité, à l'exception de la femme étrangère désirant épouser un Algérien et devenir algérienne ; celle-ci doit alors répudier sa nationalité d'origine. En revanche, le code de 1970 reprend cette exclusion en la généralisant à toute personne voulant acquérir la nationalité algérienne ; en effet, l'article 3 déclare que «l'acquisition de la nationalité algérienne est subordonnée à la déclaration de répudiation de la nationalité d'origine »<sup>1 2</sup>. Bien qu'une telle disposition puisse s'expliquer par le souci d'éviter la double allégeance, il est permis de douter de son efficacité et de sa légitimité<sup>3 4</sup>. En outre, elle n'est pas cohérente avec la position de l'Algérie sur le renoncement à la nationalité ; en effet, selon le même code, l'allégeance est perpétuelle et un Algérien ne peut pas renoncer à sa nationalité dont il peut seulement être déchu par un décret. Enfin, cette disposition se retrouve en porte-à-faux avec les faits par une sorte de retournement de l'histoire, puisque non seulement l'Algérie reconnaît la double nationalité, mais elle encourage ceux qui ont opté pour une autre nationalité à réintégrer la nationalité algérienne. Finalement, cette disposition a été abrogée lors de la révision du code par l'ordonnance précitée du 17 février 2005.

En effet, les autorités qui redoutaient, au moment de l'indépendance, d'avoir à gérer une forte minorité binationale française et algérienne se retrouvent, quelques décennies plus tard, dans une situation inverse<sup>^</sup> avec une majorité binationale algérienne et française établie en France<sup>5</sup>. L'accroissement de la binationalité découle de plusieurs processus : la filiation, le mariage, la naturalisation, la réintégration et la succession

1. Voir le témoignage précité de R. Malek selon lequel, pour la Délégation algérienne, la double nationalité serait une menace pour l'unité du peuple.

2. La loi française n'exige pas qu'un étranger devenu français renonce à sa nationalité d'origine ou qu'un Français ayant acquis une nationalité étrangère renonce à la nationalité française.

3. Le législateur algérien se mêle du droit d'attribuer ou exclure une nationalité étrangère, alors que ce droit appartient normalement à l'Etat concerné en vertu aussi bien du droit international coutumier que du droit conventionnel (art. 1 de la convention de La Haye du 12 avril 1930) et de la jurisprudence internationale (avis et arrêts de la Cour permanente de justice internationale et de la Cour internationale de justice).

4. Cf. A. Lourdjane, « Les musulmans originaires d'Algérie peuvent-ils bénéficier de la double nationalité française et algérienne ? » *Revue juridique et politique. Indépendance et coopération*, 1967, p. 295.

5. Avant l'exode de 1962, la communauté européenne d'Algérie était estimée à environ 1 million de personnes et, aujourd'hui, c'est la communauté algérienne en France qui est estimée à 1 million de personnes dont une majorité de binationaux (selon l'évaluation du consul général de France à Alger dans son interview précitée au *Quotidien d'Oran*).

d'Etats. Le problème a pris un aspect préoccupant sur le plan humain<sup>1</sup>, au point d'inciter les deux Etats à renoncer à l'approche unilatérale et à y faire face par voie d'accord. Il en est ainsi d'abord à propos du service militaire ou national des jeunes binationaux, soumis à l'obligation de faire un double service pour satisfaire aux règles de chacun des deux pays dont ils sont les ressortissants<sup>1 2</sup>. Un accord algéro-français est conclu le 11 octobre 1983<sup>3</sup> pour mettre fin aux difficultés et éviter un double service militaire<sup>4</sup>, en validant dans l'un des pays les obligations accomplies dans l'autre. La révision du code par l'ordonnance de 2005 en tire les conséquences en abrogeant l'article 19 qui prévoyait la déchéance de la nationalité pour le citoyen qui s'était soustrait au service national. Une approche plus libérale est intervenue également à propos des enfants de couples mixtes séparés algéro-français ; devant les nombreux enlèvements d'enfants par l'un ou l'autre des parents et le refus de restitution par l'autre Etat concerné, au motif qu'il s'agit aussi de son ressortissant, un accord est conclu le 21 juin 1988<sup>5</sup> pour donner la priorité à l'intérêt des enfants, garantir leurs déplacements entre les deux pays et faciliter l'instauration d'un climat plus paisible au sein des familles séparées<sup>6</sup>.

Ainsi, l'Algérie qui était, comme nous l'avons rappelé, réticente voire hostile à la double allégeance, découvre maintenant l'intérêt que celle-ci peut présenter dans la mesure où elle dispose d'une importante diaspora émigrée, notamment en France où la proportion des binationaux est devenue plus nombreuse que la partie demeurée algérienne<sup>7</sup>. Cela découle du jeu des règles françaises de la nationalité et de la règle algérienne de

1. Sur les problèmes complexes ainsi soulevés, spécialement en matière de conflit de lois, cf. J. Costa-Lascoux, « L'immigration algérienne en France et la nationalité des enfants d'Algériens », *ÆA.N.*, 1981, p. 299.

2. La conscription et le droit de vote sont considérés comme les deux manifestations traditionnelles de la citoyenneté et de l'appartenance à l'Etat-nation (cf. R. Aron, *Paix et guerre entre les nations*, Paris: Calmann-Lévy, 1962, p. 295).

3. Il a été ratifié par l'Algérie le 6 octobre 1984 (*J.O.R.A.*, du 7 octobre 1984, p. 1140), après son approbation par l'Assemblée nationale le 26 juin 1983. Il a été publié en France au *J.O.K.F.* du 7 décembre 1984, p. 3759.

4. Sur le problème en général, cf. A. Karamanoukian, « La double nationalité et le service militaire », *Revue générale de droit international public*, 1974, p. 459.

5. Cf. *J.O.K.A.*, 1988, p. 828 et *J.O.K.F.* du 10 août 1988, p. 10505.

6. Cf. F. Moneger, « La convention relative aux enfants de couples mixtes séparés franco-algériens », *Journal de droit international*, 1989, p. 41 ; A. Mebroukine, « La convention algéro-française du 21 juin 1988 relative aux enfants issus de couples mixtes séparés. Le point de vue d'un Algérien », *Revue critique de droit international privé*, 1991, p. 1.

7. Déjà en 1981, la population ayant la double nationalité était évaluée à 1 million par J. Costa-Lascoux ( *op. cit.*, p. 314) alors que, selon l'évaluation citée à la note 21, c'est présentement qu'elle a atteint le million dont une moitié de binationaux. Devant la difficulté d'une évaluation fiable, on peut seulement noter que les Algériens ont fourni le contingent le plus nombreux d'acquéreurs de la nationalité française parmi les ressortissants des pays du sud, avant de laisser la place aux Marocains et que les Maghrébins représentent près de la moitié des personnes accédant à la nationalité française.

l'allégeance perpétuelle ; entre autres, tout enfant né en France après le 1<sup>er</sup> janvier 1963 d'un parent algérien né lui-même en France ou en Algérie avant l'indépendance de l'Algérie est automatiquement binational<sup>1</sup>. La multiplication des unions mixtes<sup>1 2</sup> et l'effet démographique aidant, en l'absence d'un accord entre les deux pays<sup>3</sup>, la double nationalité s'est beaucoup développée<sup>4</sup>. L'Algérie ne pouvant plus rester sur les positions antérieures, va non seulement prendre acte de cette nouvelle situation, mais elle va changer de position pour encourager les binationaux à entrer dans le jeu de la double allégeance, plus particulièrement en les incitant à participer aux élections françaises aussi bien comme électeurs que comme candidats à des mandats locaux, nationaux ou européens. Actuellement, les binationaux qui exercent leur droit de vote participent de plus en plus aux élections algériennes et françaises et il semble que l'on note la réduction de l'abstention qui prévalait jusque-là<sup>5</sup>. On aboutit ainsi à un curieux paradoxe dans l'évolution du statut des citoyens algériens résidant en France : après avoir été un non-citoyen dans une longue première période de la colonisation, puis un citoyen du second collège dans nnp seconde période avec le Statut de l'Algérie de 1947, les voilà devenus des citoyens privilégiés ou super-citoyens dans la période actuelle, jouissant à la fois des droits des citoyens français et des droits des citoyens algériens.

L'accroissement du nombre de binationaux engendre évidemment des réactions diverses de part et d'autre de la Méditerranée. En France, on sait que les partis d'extrême droite en ont fait un axe important de leur politique contre l'immigration, en disant qu'ils remettraient en cause la double nationalité. L'idée retrouve parfois un certain écho auprès de quelques courants de la droite<sup>6</sup>. En Algérie, les binationaux sont d'abord perçus, à l'instar des autres expatriés, comme des privilégiés économiques dont le pouvoir d'achat est sans commune mesure avec celui de ceux qui résident en Algérie. Pour les autorités politiques, c'est une diaspora dont il faut obtenir le

1. Sur le jeu de ces règles cf. J. Costa-Lascoux, *op. rit.*, p. 314.

2. Cf. J. Déjeux, *Unions mixtes franco-maghrébines*, Paris : La Boite à documents, 1989.

3. Sur les divergences empêchant une solution globale cf Z. Boushaba, « Les enjeux stratégiques de la nationalité dans les relations internationales, à travers l'exemple de l'Algérie », *Révité algérienne des relations internationales*, 1988, p. 7.

4. Pour prendre l'exemple des obligations militaires, plusieurs milliers de jeunes ont été concernés annuellement et, lors de sa conclusion, l'accord de 1983 a visé environ 300 000 jeunes français d'origine algérienne (cf journal *le Monde* au 12 octobre 1983).

5. Il est vrai que, au fur et à mesure des échéances électorales, les partis politiques français et algériens découvrent cet électorat qu'ils tentent de sensibiliser et d'attirer.

6. A titre d'exemple, l'accord de 1983 sur le service national continue d'alimenter des débats, comme le montre le Rapport du parlementaire français Biville sur les jeunes d'origine maghrébine et le service national (cf. *Hommes et migrations*, n° 1138, décembre 1990).

soutien à la fois en tant que groupe de pression politique en France en faveur de l'Algérie, en tant que ressource financière et en tant que moyen d'apport d'expertise technique et scientifique. Mais il y a aussi quelques réactions plus nationalistes qui s'interrogent sur la loyauté des binationaux ; bien qu'elles soient minoritaires et assez éparses, elles sont parfois encouragées par des propos ambigus de quelques responsables politiques, qui évoquent notamment l'argument religieux. Mais, comme l'Algérie s'efforce également d'être présente dans les enjeux que représente la restructuration de l'islam de France, depuis que l'État français a suscité la création d'instances représentatives des musulmans en France, l'Etat algérien a saisi tout l'intérêt que constitue cet enjeu en encourageant les binationaux à être présents dans ces nouvelles instances.