

# Communauté, communautarisme et droit à la reconnaissance

*Abdelkader Belbahri* (\*)

**Les formes communautaires  
sont étroitement liées au  
processus même  
de l'immigration.  
cependant, il faut  
distinguer entre  
les communautés  
d' "origine"  
(modes de vie distincts),  
et les communautés  
d' "expérience"  
(conditions sociales  
inégalitaires partagées).**

**D**epuis la fin des années quatre-vingt s'est installé en France, par médias interposés, une controverse autour du port du voile à l'école et plus généralement sur l'émergence ou non d'un communautarisme chez les Français d'origine maghrébine. Cette inflation de prises de positions, appelées par exagération «débat public», ressurgit par épisodes réguliers, telle une forte poussée de fièvre, au gré d'incidents locaux. Dans les intervalles entre chacune de ces séquences, pendant lesquelles les téléspectateurs subissent une avalanche d'analyses d'experts avisés, d'affirmations souvent péremptoires et de rappels aux valeurs de la République, les faits divers et autres incidents ne manquent pas pour resservir à une opinion blasée, la litanie de mots désormais trop communs, violences urbaines, incivilités, insécurités, quartiers sensibles, etc.

Ceci a pour effet de stigmatiser, pour une énième fois, des territoires qui matérialisent aujourd'hui la fracture sociale et urbaine et de les présenter comme des lieux où se fabriquerait un communautarisme religieux. De plus, les points de vue différents mettent d'emblée en exergue deux communautés confessionnelles, supposées monolithiques et conflictuelles. Ce qui a pour conséquence de cristalliser dans l'opinion publique l'idée que c'est la montée du communautarisme qui provoque la crise de la citoyenneté et non l'inverse.

Les formes communautaires sont étroitement liées au processus même de l'immigration. De ce point de vue, il y a deux conceptions de la communauté. La première considère les regroupements d'immi-

(\*) *Sociologue*, CRESAL, Université de Saint-Etienne

grants sur la base des liens de parenté et de village d'origine. Ce sont, par exemple, les communautés kabyles en France, telles que les a analysées Abdelmalek Sayad et qui correspondent au « premier âge » de l'émigration algérienne.<sup>(1)</sup> La communauté correspond à un groupe de personnes ayant le même mode de vie et de comportements qui les distinguent des personnes appartenant à la société globale dans laquelle ils vivent. Ils ont une langue commune, pratiquent la même religion. Ils ont une forte tendance au regroupement dans un même espace urbain pour pouvoir s'entraider et pour supporter les difficultés inhérentes à leur nouveau milieu. Cette concentration sur une base spatiale, par quartier, revêt un caractère fonctionnel. La seconde forme se démarque de la notion de communauté sur la base du quartier et considère les réseaux d'identification qui relient des individus dans un contexte sociétal. S'agissant de l'immigration maghrébine, les jeunes qui ont vécu l'expérience des banlieues (les Beurs) partagent un sentiment de minorité qui les conduit à se reconnaître sans vraiment cohabiter dans un quartier ni même dans la même ville. Il s'agit d'une communauté d'expérience.

### Communauté et société

Aux fondements de la sociologie classique il y a l'idée que la société s'est constituée sur les ruines de la communauté, de manière définitive ou provisoire (en l'attente d'une réconciliation), selon le schème construit par Ferdinand Tönnies en 1887 dans la distinction conceptuelle entre *Gemeinschaft* et *Gesellschaft*. En écho à cette conceptualisation fondatrice, Emile Durkheim a caractérisé la naissance de la société industrielle de la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle comme la substitution d'un type de solidarité organique à un type de solidarité mécanique. Si certains sociologues classiques ont utilisé le couple conceptuel communauté/société pour définir la société industrielle, cela ne veut pas dire pour autant que le concept de communauté devienne désormais obsolète. D'autres approches, à la suite de Bataille et Blanchot, définissent la communauté, d'une part, en référence à l'altérité, substituant au rapport du même au même la relation à un autre toujours irréductible et premier, et, d'autre part, dans son actualité<sup>(1)</sup>. Elles procèdent à une rupture avec les philosophies pour lesquelles il n'est de vraies communautés que perdues, telles les premières com-

munités chrétiennes, dont l'harmonie était d'emblée vouée à la dislocation ou à venir, tel le communisme, dont le projet même exige le sacrifice de ceux qui luttent pour son instauration. Elles permettraient plutôt d'identifier dans l'organisation sociale elle-même des communautés en actes, libres de toute nostalgie comme de toute promesse. La notion de « société » (la *Gesellschaft* de Tönnies) prendrait alors toute son importance typologique si elle était envisagée comme une forme spéciale de relations humaines, de nature essentiellement individuelle, impersonnelle et contractuelle et qui résultent plus de la volonté ou simplement de l'intérêt que de l'ensemble complexe d'états affectifs, d'habitudes et de traditions qu'implique la communauté (*Gemeinschaft*).

Aujourd'hui, le terme communauté désigne assez généralement tout groupe humain, à caractère local relativement soudé par des intérêts, des valeurs culturelles, un réseau de connaissances et d'affinités, une histoire, une pratique ou une croyance. C'est un groupe fortement intégré dont les membres ont entre eux de profonds liens affectifs et de solidarité. Une communauté peut aussi bien correspondre à un groupe religieux, linguistique, familial, à une association de musiciens ou à une « école » de sociologie. Il est question également de communauté rurale, urbaine, nationale ou européenne. Quand elle est structurée, une communauté organise la solidarité d'avec ses membres, des manifestations culturelles, toutes sortes de rencontres : autant d'événements qui font partie de la sphère privée.

Par ailleurs, la modernité politique consiste en une cosmogonie du vivre ensemble reposant sur des oppositions formelles entre tradition et rationalité, proximité et anonymat, conformisme et liberté, individu et société, hiérarchie et égalité, obéissance et capacité de transformation. Elle veut dégager les personnes de leur ancrage historique, coutumier et communautaire et les transformer en individus, en entités autonomes, réflexives, capables de modifier leurs aptitudes naturelles et leur environnement physique et social. Elle lance une injonction à l'action, à l'acquisition de savoirs, à l'autonomie individuelle et, surtout, à la distanciation, sinon à la rupture, vis-à-vis de toute appartenance communautaire. Mais, paradoxalement, le débat sur la citoyenneté s'accompagne, à partir du

début des années 1990, d'une multiplication de programmes et documents publics visant à donner un nouveau souffle au sens d'appartenance sociétale et à la cohésion sociale<sup>(2)</sup>. Un des moyens entrevus à cette fin est de redonner vigueur aux organisations de la société civile, particulièrement aux organisations ancrées localement qui, seules, est-il postulé, peuvent restaurer un sens du vivre ensemble et une responsabilisation sociale des individus.<sup>(4)</sup>

### Communauté et processus migratoire

Lorsqu'on s'intéresse à la littérature sur les migrations internationales, on constate que ses phénomènes d'auto-ségrégation urbaine sont classiques. Pour les sociologues de l'école de Chicago, dès lors que l'implantation des immigrants ne se fait pas de manière autoritaire, par le cantonnement, ceux-ci ont tendance à s'intégrer « naturellement », dans les espaces urbains selon un certain nombre de phases. Ils en retiennent trois principales : le choc, l'accommodation et l'assimilation.<sup>(5)</sup> Traduites dans le contexte français, ces phases pourraient s'appeler : l'arrivée, le regroupement spatial et l'insertion (dispersion). Le choc correspond au premier contact, c'est-à-dire cette brève période où l'immigré commence à prendre connaissance de son nouveau monde. L'accommodation est l'étape du compromis culturel. Le nouvel arrivé, soutenu par son groupe d'origine, négocie certains aspects de son identité avec l'environnement. Quant à l'assimilation (i.e. l'insertion), elle correspond à l'incursion de l'immigrant dans des espaces mixtes culturellement. A la première étape, dans le quartier de première implantation, chaque communauté cherche inévitablement à imposer à ses membres une sorte d'isolement moral afin de maintenir l'intégrité de sa propre vie de groupe. Louis Wirth définit ainsi quelques caractéristiques de ce type de quartiers en s'intéressant aux immigrants juifs d'Europe de l'Est s'installant à Chicago dans les années vingt.<sup>(6)</sup> Le ghetto, dont il précise le changement de sens par rapport au ghetto classique d'Europe, a fonctionné comme une aire de transition. Il le décrit comme une juxtaposition d'espaces différenciés. Il distingue le taudis, la zone améliorée, celle des familles, et enfin le logement pour hommes seuls. Dans ce quartier la population était dense et la sous-location fréquente. Sur le plan culturel, il y avait autour du centre représenté par la synagogue, un maintien des traditions



communautaires. Le centre religieux fonctionnait comme un lieu d'échange d'informations. C'était aussi un lieu qui permettait la conservation de l'orthodoxie religieuse et du contrôle social. Il y avait des types de personnages liés aux différentes pratiques sociales dans le quartier : le rabbin, les commerçants et toute une série d'intermédiaires. Les commerces ont une importance pour l'ensemble de la communauté juive de Chicago. Leur aire d'influence s'étend à toute la ville. On assiste également au développement d'associations à vocations multiples. Les plus fortunés parmi la deuxième génération, nés dans le pays d'accueil, quittent le quartier ethnique à un certain moment. Ils cherchent le plus souvent à échapper au contrôle communautaire, surtout lorsqu'ils ont contracté un mariage mixte. La communauté réagit à toute tentative d'émancipation. Elle réagit en faisant jouer l'autorité parentale, en développant des mouvements de jeunesse et en interdisant les mariages mixtes. Cet exemple montre que le regroupement d'immigrants de même origine est une tendance caractéristique de toute immigration et n'est pas propre à des cultures particulières ou aux villes américaines.

En France, ce type de concentration a été possible, mais il a revêtu un caractère moins massif. Après la deuxième guerre mondiale, lorsque l'Etat a pris en main le contrôle de l'immigration dans le cadre d'une politique plus interventionniste en matière économique et dans le logement, ces regroupements ont été moins possibles. Depuis une vingtaine d'années, la constitution de quartiers ghéttoisés, n'est pas sans rapport avec une gestion spécifique de l'immigration originaire du Maghreb<sup>(7)</sup>. La naissance d'un certain communautarisme lié aux banlieues est due précisément à l'impossibilité pour cette immigration post-coloniale de s'insérer dans la ville par étapes successives en développant ses propres aires de transition. Autrement dit, une forme de communautarisme peut naître d'une expérience commune du ghetto. Mais il ne s'agit pas du communautarisme, dans le sens où il est présenté dans les médias.

### La communauté d'expérience

Le mal principal de la ville, disait Jean-Marie Delarue, secrétaire d'Etat à la ville, c'est la façon dont on en parle, et le mal principal des banlieues, c'est la façon dont on les considère. Le rapport malaisé de la société française à la ville se cristallise sur la question des banlieues.<sup>(8)</sup> Aujourd'hui, le traitement de l'exclusion urbaine, autrement dit la lutte contre la persistance des ghettos, est un des principaux défis de ce début de siècle. Car on peut légitimement se demander si la banlieue, présentée dans les médias et dans les conversations de salon comme le prototype de l'exclusion sociale et urbaine, ne fonctionne pas dans l'imaginaire collectif, comme ces hétérotopies dont parlait Michel Foucault. Le philosophe faisait alors référence à ces lieux que toute société aménage dans ses marges, pour les occulter hors de sa conscience et hors des espaces qu'elle privilégie. Toute société, disait-il, a ses utopies qu'elle projette dans son architecture et dans le tracé de ses villes. Chaque groupe humain dessine des lieux utopiques. Parmi tous ces lieux, certains sont absolument différents ; ils s'opposent aux précédents, destinés à les dépasser, à les neutraliser ou à les punir. Ce sont des contre-espaces, des lieux réels hors de tous les lieux, *des hétérotopies localisées*. Aujourd'hui, l'hétérotopie des banlieues, exprimée trop souvent dans des discours misérabilistes et pseudo-scientifiques, traduit une contestation à la fois réelle et symbolique

des espaces où nous vivons, et caractérise de ce fait « l'intégration à la française ». C'est un fait social total qui résulte d'une combinaison de facteurs regroupés autour de la notion d'exclusion et qu'il n'est pas nécessaire de développer ici.

On assiste, depuis vingt ans, malgré (ou à cause) de la politique de la ville, à une production d'ethnicités dans lesquelles est né un sentiment de minorité, particulièrement chez les jeunes. La médiatisation des banlieues dans l'espace public a largement contribué à faire intérioriser par les jeunes l'idée que les expériences qu'ils vivent localement dans leur quartier, le sont également par des milliers d'autres qui leur ressemblent physiquement et socialement, dans d'autres quartiers, nommés « quartiers sensibles ». Au niveau symbolique, c'est le passage de l'unité de voisinage à l'image publique collective : des cousins aux Beurs, du groupe de pairs au groupe social. Tous ont le sentiment que pour leurs compatriotes, ils ne sont pas autre chose que des enfants d'immigrés. Se développe alors un sentiment d'appartenance à une communauté d'expérience qui se vit comme une minorité, un sous-ensemble de la communauté nationale. Ceci rejoint la définition de la notion de minorité donnée par Louis Wirth : « *C'est un ensemble de personnes qui se distinguent par des caractéristiques physiques et/ou culturelles, qui sont soumises à des traitements différents et inégaux par la société dans laquelle ils vivent, et qui se considèrent eux-mêmes comme victimes d'une discrimination collective.* »<sup>(9)</sup>

Ceci a des conséquences dommageables au niveau de la socialisation. Dans les situations ordinaires, l'enfant vit une socialisation primaire où le rôle des parents est important. L'univers familial est son « monde spécifique »<sup>(10)</sup>, ce sont les parents qui interprètent le monde extérieur pour lui. La famille est progressivement relayée par l'école. A partir de l'âge de huit ans, environ, l'enfant passe de ce monde spécifique à un monde généralisé dans lequel il apprend, entre autre, à relativiser la culture et les règles morales transmises par ses parents. Le sens du respect mutuel, de la justice, de la réciprocité et du contrat, selon Piaget, intervient entre l'âge de huit et onze ans, lorsque le contrôle parental diminue, et que l'enfant est en contact avec d'autres adultes et lorsqu'il est inséré dans des groupes de pairs. Or, en raison de la persistance des espaces de relégation pour les adolescents issus de

## Espace public et espace multiculturel (\*)

Andrea Semprini

« L'injection au sein de l'espace public - défini traditionnellement par des paramètres politiques - de facteurs socioculturels ébranle la distinction entre sphères privée et publique, qui avait été une des conditions de l'émergence de l'espace public. Des instances, qu'une vision politique aurait considéré comme privées, se trouvent projetées au cœur de l'espace public et vice versa. On peut considérer ce changement comme un phénomène conjoncturel, une réaction à l'exclusion qui a frappé certains groupes et qui les a « détournés » des valeurs politiques traditionnelles. Le rejet du politique dépendrait des promesses non tenues par celui-ci. Dans cette hypothèse, une meilleure prise en compte de ces facteurs devrait permettre de redonner au politique son rôle dominant. On peut, d'autre part, considérer la montée des facteurs socioculturels comme un phénomène structural, lié au développement de l'individualisme et à la résurgence de dimensions que la modernité avait écartées, mais non pas éradiquées. Si les implications à long terme de ces deux lectures sont différentes, elles ne modifient pas les données du problème à court terme. Il est impossible d'analyser la question de la cohésion interne d'un espace socioculturel avec les catégories utilisées pour analyser le même problème dans un espace public traditionnel. »

(\*) Extrait de « *Le multiculturalisme* », PUF, 1997, p.95

l'immigration, le monde de la socialisation secondaire reste en grande partie spécifique. Les autres adultes et les copains ainsi que les camarades de classe de l'école de quartiers sont arabes, en grande majorité. De ce fait, au lieu d'accéder à un monde généralisé, comme tout le monde, ils restent confinés dans une sorte de « *monde spécifique élargi* » (i.e. le ghetto). La sociabilité se fait alors au sein des groupes de pairs, c'est-à-dire parmi les cousins réels ou fictifs. Finalement ce qui se passe, ce qui se dit et ce qui se pratique (les discriminations) au niveau de l'espace public, à propos des enfants des immigrés, a des effets importants sur leurs relations à leur famille, à leur quartier et à tout ce qui peut représenter le monde extérieur. Autrement dit, leur vie privée n'existe que sur le mode communautaire, car l'intimité du foyer familial est constamment sous l'oeil du travail social, des reportages télévisés et de la politique de la ville. Cette dernière est vécue comme une simple police dans le sens de Jacques Rancière.<sup>(11)</sup>

## De la marche des Beurs aux associations musulmanes

C'est une aspiration profonde à accéder à cet espace commun dans l'égalité, tout en restant « soi-même », c'est-à-dire en gardant sa propre culture, qui a été le moteur principal de « la marche des beurs ». Celle-ci a été provoquée par une crise sociale et urbaine atteignant surtout la jeunesse immigrée concentrée dans des cités, à une époque où la crise économique a fait le plus ressentir ses effets en termes d'exclusion. Ce mouvement des années 80 fut inédit. Pour la première fois de son histoire, la France a vu défiler dans ses rues, et qui plus est sur le pavé parisien, des dizaines de milliers de jeunes, enfants de travailleurs immigrés, avec des baskets et des foulards palestiniens, et qui demandaient à être reconnus par la République. Ces jeunes de l'époque ne bénéficiaient pas de ressources en termes d'expériences militantes pour maîtriser les enjeux politiques et idéologiques et pour faire évoluer, dans la durée, le mouvement qu'ils venaient de créer, avec tout de même un encadrement d'associations catholiques<sup>(12)</sup>. Les jeunes des années quatre-vingt dix ont hérité de l'échec de cette expérience, éclipsée par SOS racisme, une association parachutée par des milieux proches du gouvernement socialiste de l'époque et qui s'est jetée corps et âme dans un antiracisme étroit réduisant ainsi les revendications spécifiques des Franco-Maghrébins en une simple affaire de « potes » américanisés et désincarnés de toute origine culturelle.

C'est cette dimension culturelle, sous la forme de découverte (ou de retour) de l'islam qui est brandie aujourd'hui par une partie des jeunes. Cette revendication est plus visible chez les filles, à cause de la question du port du foulard. Le militantisme des jeunes réapparaît sous la forme d'associations qui revendiquent à la fois pleine citoyenneté française et l'appartenance à l'islam. C'est une autre conséquence de la situation de minorité décrite précédemment. Les jeunes rejettent tout discours en termes d'intégration à la communauté nationale parce qu'ils se sentent pleinement intégrés mais non reconnus dans ce qu'ils sont. L'historien amé-

ricain Marcus Lee Hansen a bien analysé le phénomène du renouveau de l'intérêt pour les origines à la troisième génération de l'immigration, ce que certains auteurs ont appelé « le retour de l'ethnique », et qui pourrait être présenté comme un défi à la conception assimilationniste<sup>(13)</sup>. Il pense que la seconde génération, confrontée à la marginalité et à l'insécurité psychologique cherche à s'émanciper de la culture de ses parents. Par opposition, la troisième génération manifeste une résurgence de l'intérêt pour ses origines, précisément parce qu'elle les a perdues et qu'elle a été acceptée par la société d'accueil. Hansen considère la troisième génération comme un moment particulier dans l'histoire d'un groupe d'immigrants. Ce phénomène n'apparaîtrait plus pour les générations suivantes. Si l'on suit cette thèse, on pourrait être optimiste et dire que le bourdonnement religieux actuel chez beaucoup de jeunes, marque une étape nécessaire (i.e. inévitable) non pas vers l'intégration, mais vers un compromis culturel entre une minorité et une majorité englobante.

L'évènement douloureux de l'enlèvement de deux journalistes français a provoqué un choc dans tout le pays et particulièrement chez les musulmans de France et les filles qui ont choisi de porter le voile à l'école.

Si cette tragédie se finit bien, ce que je souhaite de tout coeur, il pourrait y avoir des effets salutaires sur la démocratie. Ceux qui sont contre la loi Stasi vont comprendre que leur comportement n'est pas simplement symbolique mais qu'il concerne des aspects fondamentaux du vivre ensemble. Ceux qui sont pour vont peut être également en saisir l'importance et appliquer la loi de manière plus flexible. Mais l'effet le plus bénéfique aura été de montrer que ce débat n'est pas situé entre la laïcité et une quelconque culture étrangère, mais dans un cadre franco-français. Le discours qui fait une corrélation entre islam et intégration est de ce fait caduc. Est caduque et erronée également la thèse d'un intellectuel musulman médiatisé qui s'exprime dans l'espace politique au nom d'une communauté déterritorialisée par rapport à la communauté politique en France. C'est seulement dans ce cas qu'on peut parler de communautarisme. En cela, Tarik Ramadan qui fustige des intellectuels juifs qu'il juge communautaristes, glisse lui aussi vers le

communautarisme lorsqu'il se sert d'un « nous » comprenant tous les musulmans du monde entier. Il parle au nom de la Umma qui engloberait toutes les personnes de confession musulmane de par le monde, c'est-à-dire plus d'un milliard d'êtres humains insérés dans des cultures, des langues et des traditions aussi diverses que celles du monde arabe, de la Chine, de la Tchétchénie, de la Bosnie ou du Sénégal.

Cette posture intellectuelle semble plus relever d'une occultation du processus « naturel » de socialisation et de transmission d'une éducation religieuse familiale, lestée de pratiques traditionnelles, forcément hésitante, cherchant à s'adapter à un environnement étranger, voire inquisiteur. A un niveau idéologique, Cette posture a pour effet de rabattre les identités des personnes issues de l'immigration maghrébine sur un axe horizontal qui connecte les enfants des musulmans, non pas avec leurs origines culturelles, leur généalogie, mais avec un islam planétaire, universel et donc politique. En somme, *une temporalité géopolitique* en lieu et place *d'une temporalité généalogique*. C'est un discours étendard, la logique du face à face culturel cher à Huntington lorsqu'il parle de « choc des civilisations. » Alors que ce qui se vit dans la quotidienneté des gens, quelles que soient leurs origines, c'est une intra-culturalité, c'est-à-dire la diversité des expressions culturelles et religieuses à l'intérieur d'un même ensemble sociétal. Il n'est pas question de « parité » ou de rapport de force mais de vivre ensemble dans le respect des traditions des uns et des autres, dès lors que ces traditions ne contredisent pas la culture publique commune. A la confrontation historicisée entre des traditions, il substitue un conflit entre universalismes soucieux de leur propre prééminence, le laïcisme et l'islamisme. Cette assignation identitaire, cette définition strictement religieuse de tous les citoyens français d'origine maghrébine est révoltante. Comme tout un chacun parmi les citoyens de ce pays, les Franco-Maghrébins procèdent de ce qui les précède<sup>(14)</sup>. Ils héritent, malgré tout de cultures qui viennent du Maghreb et qui sont le produit d'un mélange arabe, berbère, africain et français. Ils ont aussi des attaches avec l'Andalousie, Averroès, Ibn Khaldoun, les philosophes des Lumières, Albert Camus, Abraham Serfaty, et ceux que l'on nomme les Pieds-Noirs ■

- (1) Abdelmalek Sayad, «les trois âges de l'immigration algérienne», in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n°15, juin 1977, pp. 59-79.
- (2) Maurice Blanchot, *La communauté inavouable*. Editions de Minuit, Paris, 1983.
- (3) Cf. La Commission de la Cohésion Sociale et Prévention de l'Exclusion relevant du XI<sup>e</sup> Plan du Commissariat Général du Plan (organisme gouvernemental) et du Conseil de l'emploi, des revenus et de la cohésion sociale (créé en 1966, supprimé en 1994 et réanimé en avril 2000).
- (4) Denise Helly, «Communauté et citoyenneté, les années 1990 : Enracinement local, responsabilité sociale», in *Anthropologie et sociétés*, Politique, réflexivité, psychanalyse, vol 25, n°3, 2001
- (5) Ici le mot assimilation est utilisé dans le sens de la sociologie américaine, désignant une adaptation au mode vie américain et non pas une perte de la culture d'origine. Il faut l'entendre dans le sens d'intégration, employé aujourd'hui en France.
- (6) Louis Wirth, *Le ghetto*. PUG, Champ urbain, Grenoble, 1980.
- (7) « Pour veiller sur les Nord-Africains et améliorer leur situation, on a institué une section des Affaires Indigènes dans la Seine avec policiers parlant arabe, interprètes, service de placement, dispensaires antituberculeux et antisiphilitiques, etc. La construction d'un hôpital musulman est commencée à Paris, Lyon, Bordeaux, Saint-Etienne, Marseille, etc. avec réfectoire, salle de réunions, douches, magasins, salle de prières parfois. A Paris il y a une mosquée. Le foyer de Marseille est l'un des plus actifs en raison des éléments de passage o en 1924, il a compté plus de 50 000 journées d'hébergement. Dans l'ensemble, les foyers ne sont fréquentés que par une très faible partie des immigrés. Ils gardent, malgré les efforts des dirigeants, une sorte de froideur administrative à laquelle l'Arabe préfère la vie bruyante de la rue et des cafés », in G. Mauco, *Les étrangers en France et leur rôle dans l'activité économique*. Armand Colin, Paris, 1932.
- (8) J-M Delarue, «Citoyens du dehors», revue *Passages*, mai 1992.
- (9) Louis Wirth, *On cities and social life. Selected papers*. University of Chicago Press, 1964.
- (10) Berger et Luckman, *La construction sociale de la réalité*. Edition Méridien Klincksieck,
- (11) Par «police», Rancière entend : «L'activité qui organise le rassemblement des êtres humains en communauté et qui ordonne la société en termes de fonctions, de places et de titres à occuper. » Mais il y a ceux qui ne sont pas censés être là, des sujets qui ne sont « rien », qui sont en excès. Leur parole «fait effraction» parce que c'est la parole de ceux qui ne sont pas censés parler. Cf. J. Rancière, *Aux bords du politique*. Gallimard, Folio/Essais.
- (12) Cf. le rôle de Christian Delorme, prêtre des Minguettes.
- (13) Marcus Lee Hansen, *The Immigrant in the American History*. Cambridge, Harvard University Press, 1940.
- (14) Expression que je dois à André Micoud, directeur du Cresal, laboratoire du CNRS (Saint-Etienne).

