

Mort et identité dans les cités

Azouz Begag (*)

A Azouz Begag, écrivain issu de l'immigration maghrébine, et auquel le titre d'*Ecarts d'identité* doit aussi l'inspiration, nous avons demandé de jeter un regard sur le temps écoulé de cette migration.

Temps rythmé par la mort des pionniers et la "maturation" des "Français d'origine immigrée".

Regard désabusé sur une expérience dont les conditions ont produit un "étrange monde" : où "l'épuisement" menace autant la mémoire que l'avenir.

Mon père Bouzid, payasans du bled recon verti en maçon pour les besoins de l'industrie française du BTP, est mort en Avril dernier à Lyon. Précisément à la Duchère, une cité où récemment deux véhicules ont été expédiés contre la synagogue, où l'été dernier des jeunes ont balancé une voiture dans la piscine pour protester contre l'interdiction du port du short...

Avec ma famille, nous étions arrivés dans ce quartier en 1969. Mes parents y habitaient toujours, dans le même immeuble, jusqu'au mois d'avril. Les jeunes avaient l'habitude d'apercevoir régulièrement mon père, traînant ses quatre-vingt ans sur l'avenue, courbé sur sa canne, lorsqu'il se rendait à la mosquée ou dans la galerie marchande du quartier faire quelques courses. Ils l'apercevaient, mais ils ne savaient rien de lui. Ils ont dû se demander pourquoi, le jour de sa mort et trois jours durant, des dizaines de personnes, amis, proches, voisins inconnus, se sont présentés au domicile pour présenter leurs condoléances. Ils ont dû se demander quel était ce personnage considérable qui venait de disparaître.

Ces jeunes le regardaient passer devant eux, mais ne le voyaient pas. J'aurais aimé leur raconter l'incredorable épopée de cet homme de quatre-vingt dix-ans, né dans un village miséreux de l'Est algérien, qui a vécu de longues années sous le joug du riche propriétaire terrien qui possédait toutes les terres arables de la région et qui, malgré tout, a tenu bon pendant presque un siècle. J'aurais aimé leur dire simplement : *c'est mon père qui est mort*. Il s'était arraché à sa condition misérable en 1949 pour venir travailler en France, alors qu'il était complètement analphabète, qu'il n'était jamais sorti de chez lui. Bel exemple de courage, de ténacité, d'humanité. 1949 ! Cela faisait déjà plus de cinquante ans. Cinquante ans en France, sans mettre les pieds dans un cinéma, dans un restaurant, sans voyager. Cinquante ans à travailler, seulement. Cinquante ans de sacrifice pour faire de ses enfants des

(*) Ecrivain, Chercheur, MRASH-CNRS,
Université Lumière Lyon II.

gens avec un statut social supérieur au sien. Il a réussi.

Begag Bouzid, présumé né en 1913 en Algérie, dans le département de Sétif. Non francophone.

L'écart d'identité

Au fond, l'écart d'identité est là, entre ces jeunes et mon vieux père, entre ces deux mondes qui cohabitaient dans le même immeuble. J'ai pensé que, pour combler quelque peu ce fossé, il aurait fallu former un cortège avec tous ces gens venus porter leur témoignage d'amitié à ma mère en ce jour de deuil, et porter le corps de mon père à travers les immeubles de la cité pour le montrer aux habitants, aux jeunes surtout, leur dire : voyez ! Cet homme a *bien* vécu. Cette idée a jailli dans mon esprit comme une conclusion. Il faut construire des cimetières à l'intérieur des cités de banlieue. Des cimetières. Pour rétablir la notion de mort naturelle, de la profondeur, de la durée, du sens, dans ces cités où l'on meurt d'une balle perdue, d'une overdose, d'un accident... Dans ces quartiers, même la mort est toujours associée à la violence, à la vitesse, à l'éphémère. Dans ces quartiers, on meurt vite, sans prendre le temps.

Il faut construire des cimetières pour que, progressivement, les vieux qui ont donné naissance à ces jeunes reposent en paix là où ils ont vécu la plus grande partie de leur vie, et que la continuité entre les générations soit assurée. Les jeunes des cités doivent pouvoir aller se «recueillir» sur la tombe de leurs parents, dans leur quartier. Recueillir, le mot me semble sonner juste.

Ces jeunes, mon père avait fini par en avoir peur, ces dernières années. Il a vu la dégradation des choses. Les comportements des *Cailleras*, dont tout le monde a peur, qui conduisent des scooters, sans casque,

roulent sur les trottoirs au mépris des piétons, ignorent royalement les feux de signalisation, comme ils récupèrent tout autre code de conduite sociale. Il ne comprenait plus rien à leurs comportements de haine au bas de l'immeuble, dans l'ascenseur, sur le parking. Il pensait même qu'ils étaient capables de l'agresser pour lui prendre son argent. Il disait : moi je suis parti de rien, et j'ai construit une vie, une famille, j'ai fait bâtir une maison au pays, et eux, ils ont tout à portée de main, ils détruisent tout ! Quel étrange monde ! Il avait peur d'eux, parcequ'il savait qu'ils ne le connaissaient pas, qu'ils ignoraient tout de son Histoire.

Il eût fallu montrer le corps de mon père aux *Cailleras*. Leur rappeler que c'est lui le héros de mon roman *Le Gone de Chaaba*. Il est mort aujourd'hui, mais son oeuvre restera toujours. Les architectes et les urbanistes devraient repenser le paysage des cités en y greffant le cimetière traditionnel, de la terre, beaucoup de terre, celle si chère aux pay-

sans, aux semences, à la vie.

Ce qui est triste au fond, c'est que non seulement la société française a négligé, ignoré l'apport considérable de ces travailleurs immigrés à la construction du pays, mais que les enfants et les petits enfants ont aussi peu de connaissance de ce qui s'est passé ou bien n'ont pas de respect pour ce passé. La rupture fait mal à tout le monde.

Bien sûr, toute la question tourne autour de la mémoire, mémoire des gens, mémoire des lieux, mémoire du temps. Il faut des pilotis pour que se posent de nouvelles générations dans une société, malgré la pertinence de cette remarque que m'a adressée un jour un jeune de la Duchère : «A quoi ça sert d'avoir de la mémoire, quand on n'a pas d'avenir ?». J'ai répondu que, justement, elle servait à se construire un avenir. En souriant, il m'a dit que je cherchais à «l'embrouiller».

Mon père est mort. Sur l'épitaphe de sa tombe,



dans le cimetière de Guedjel, dans la campagne sétienne, en allant vers le massif des Aurès, j'ai tenu à ce que l'on inscrive : *Décédé le 7 avril 2002 A Lyon*, pour bien marquer l'incroyable voyage accompli.

Chantiers d'avenir

Hier, j'ai revu des photos des premières grèves de la faim des jeunes d'origine immigrée des Minguettes de Vénissieux de 1981, de la fameuse Marche des Beurs de 1983, de mon ami le Père Christian Delorme... Vingt ans se sont écoulés dans l'histoire de la France, au cours desquels les débats sur l'immigration, les banlieues, l'intégration, l'identité ont constitué des enjeux de premier plan. Vingt ans, sans qu'il y ait de véritable fusion entre les gens d'ici et les gens d'ailleurs. L'issue des dernières élections législatives de Juin 2002 a consolidé cette note pessimiste. Dans les quartiers de banlieue, la plupart des jeunes d'origine immigrée se sont sentis offensés par leur absence de représentation dans l'arène politique nationale; souvent, ils associent cette absence à une éviction délibérée, se référant à leurs grands frères acteurs de la marche des Beurs en 1983, oubliés de SOS Racisme, recyclés depuis comme vendeurs de merguez ou fervents pratiquants de la mosquée du quartier. A l'évidence, le sentiment de ne pas avoir encore sa place dans la société, de ne pas être *considéré* dans le système politique, d'être encore victimes de discriminations, de l'arrogance des nantis, a nourri le désir de perturber le fonctionnement du système pour être entendus, vus, peut-être écoutés.

Si du point de vue socio-politique, le chantier de la visibilisation des Français d'origine immigrée est encore vaste, en matière urbanistique, j'ai le sentiment qu'il faut démolir les (trop) grands ensembles. Ces lieux de logement concentrationnaires et massifs de la classe ouvrière ont été des broyages de dilution de l'immigration dans l'urbain. Les jeunes que je rencontre aujourd'hui dans les cités des banlieues françaises me paraissent plus ressembler à ceux que j'ai croisés à Los Angeles ou New York, qu'à ceux d'Alger, Bamako ou Kinshasa.

L'*Ecart d'identité* entre les parents et les enfants d'immigrés auquel nous nous intéressions il y a dix ans, s'est finalement transformé en dichotomie rural-urbain. Par exemple, sur le plan linguistique, la question ne se situe plus entre l'arabe et le français, mais

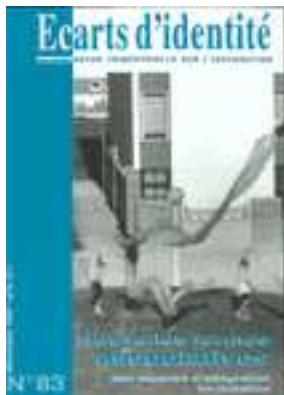
plutôt entre le verlan et le français classique.

Ces immeubles de banlieue de dix, vingt étages ont fait leur temps. Ils me sont devenus anachroniques dans le paysage urbain contemporain. Ils le sont encore plus avec les innombrables antennes paraboliques qui fleurissent sur leurs façades, reliant le pays d'ici à la terre de là-bas. L'invention de l'ascenseur a tout changé dans la communication sociale. Peut-être, est-ce parce qu'il a ôté aux gens une valeur essentielle de leur être-au-monde : le rapport direct à terre, au sol. Les citadins ont perdu le sens de marcher pieds nus sur la terre. Les jeunes des banlieues se chaussent de Nike ou Reebok, chaussures de sport américaines à cent dollars !

Si j'étais en charge de réinventer un nouveau type de logement pour les habitants des banlieues, je solliciterais largement l'avis des paysans, je les inviterais à venir sur le devant de la scène urbaine, leur demanderais des conseils sur les choses de la terre, comment la mettre en jachère quand elle est épuisée. ■

Quelques ouvrages d'Azouz Begag

- *Zenzila*, Paris, Seuil, 1997.
- *Dis Oualla*, Paris, Fayard, 1997.
- *Ecarts d'identité* (avec Abdellatif Chaouite), Paris, Seuil, 1990.
- *La ville des autres : la famille immigrée et l'espace urbain*, Lyon, PUL, 1991.
- *Quartiers sensibles*
(avec Christian Delorme), Paris, Seuil, 1994.
- *Place du pont ou la médina de Lyon*, Ed. Autrement, 1997.
- *Les Dérouilleurs*.
Ces Français de banlieue qui ont réussi, Paris, Fayard, 2002.



La réalité gérontologique immigrée en France est une réalité encore inégale dans ses tonalités, dans les aspirations des vieux immigrés, dans le recensement et le repérage de leurs besoins et dans leur appréhension de la vie quotidienne, ainsi que dans leur mode d'habitat et de vie aujourd'hui, dans la permanence et la perpétuation de cette vieillesse au sein de l'immigration.

La santé, la maladie, les questions de ressources, la vie de famille, l'exil à nouveau — parce que les années passées en France ont laissé des traces — et tant de petits détails de la vie quotidienne, qui prennent des proportions importantes et une place “inquiète” ou “dramatique” dans la vie des personnes âgées, sont autant de problèmes nouveaux auxquels la condition d'immigré, seule identité possible et seule voix d'expression n'a pas préparé toutes ces personnes âgées. On aurait pu croire, à juste titre, et notamment en ce qui concerne cette vieillesse en France, issue d'une immigration de travail (et de celle-ci uniquement), dont on connaissait au préalable les objectifs et les aspirations des candidats, que la retraite et la pension légitime qui lui correspond,

Vieillir ici ou vieillir ailleurs

Les immigrés âgés à l'heure du choix

Omar Samaoli (*)

auraient pu inciter quelques-uns au retour dans leur pays d'origine. Ceci, d'autant plus qu'une retraite, même modeste en France, a encore des chances de situer son titulaire, dans beaucoup de pays d'émigration où le revenu individuel est encore insignifiant par rapport aux salaires et aux pensions dans les pays industrialisés ; dans une catégorie sociale, du moins à l'abri du besoin sinon relativement aisée.

Lire encore la vieillesse des immigrés en France, c'est rendre compte de la présence des familles dans l'immigration, des relations qui subsistent entre les générations et de la place qui est dévolue aux anciens. C'est aborder également la vie d'hommes et de femmes immigrés, isolés, sans aucun lien de parenté autour d'eux, confrontés aux affres de la solitude et de l'oubli et, surtout, faisant-fonction d'offrandes sacrificielles sur l'autel de la “modernité” et de l’“occidentalisation” des comportements, des habitudes et des contraintes de la vie urbaine, des difficultés notoires que connaissent les familles immigrées pour se loger et, enfin, d'une certaine inadaptation de ces vieux dans les lieux de vie collectifs pour des personnes âgées en France.

Par ailleurs, si l'immigration

aujourd'hui est une situation totale, elle continue néanmoins à fonctionner organiquement comme une juxtaposition de situations sociales très diverses. C'est de la sorte, aujourd'hui, que la présence de vieux travailleurs, isolés et sans famille en France, participe du même paysage social que celui des familles qui se sont reconstituées au sein de l'immigration. Il est sans conteste à ce sujet, que l'immigration n'a pas totalement fait le deuil de ses propres vestiges et n'a pas totalement rompu avec ses formes les plus sévères de la présence des immigrés en France.

Pour raisons très diverses, notamment le coût du loyer, la proximité des amis, les habitudes prises dans l'immigration et l'impossibilité d'accéder à un logement social à cause de l'insuffisance des logements disponibles, sans compter les pratiques pour le moins douteuses de certains logeurs, ce qui a pour effet de prolonger indéfiniment les délais d'attente d'un logement social, beaucoup d'immigrés âgés, ou même très âgés, ont continué à habiter leur logement de travailleurs célibataires, c'est-à-dire dans la plupart des cas des meublés, des garnis et des foyers. On peut douter encore de l'efficacité d'une quelconque insertion de ces populations dans leur environne-

ment, avec l'arrivée, déjà, de plus en plus de résidents de ces établissements à la retraite, lorsqu'il ne s'agit pas de considérer d'emblée la situation des invalides, des malades de longue date, des chômeurs de longue durée et des pré-retraités qui y habitent.

Ces "lieux de vie" précaires, ségrégatifs et surdéterminés ethniquement ont été, certes, l'aboutissement d'un itinéraire résidentiel immigré très complexe. Mais, ce qui est en jeu aujourd'hui, au regard de l'immigration (en général) et au regard de cette vieillesse (en particulier), ce n'est plus l'amélioration notable que l'hôtel ou le foyer ont apporté par rapport aux baraquements de chantiers et autres appendices locatifs précaires, c'est surtout le décalage qu'il y a, aujourd'hui, entre un logement provisoire et des occupants qui le sont de moins en moins. Curieuse intégration [...]

Du garni aux structures pour personnes âgées

Une longue fréquentation de cette réalité de la vieillesse des immigrés en France, nous suggère de sérier les problèmes et de centrer le regard, parfois, sur les plus complexes et les plus menaçants dans cette insertion à laquelle ils aspirent tous, mais conflictuelle par tout ce qu'elle véhicule comme charges émotionnelles, comme ruptures et comme difficultés.

L'arrivée des anciens travailleurs immigrés qui sont restés célibataires ou qui se sont retrouvés isolés au hasard des aléas de la vie, dans les structures d'hébergement pour personnes âgées, est une priorité en matière de politique sociale. Nous assistons aujourd'hui en France à l'arrivée dans les sites gériatriques publics et privés, de gens nouveaux, totalement isolés

et subissant déjà les affres de la solitude. Les familles, les relations sociales et les liens de parenté ont subi en France de multiples changements qui expliquent sans peine de telles attitudes nouvelles au regard de la prise en charge des anciens.

Ce passage vers les institutions a été le premier indice repérable des carences dans l'insertion de cette population âgée. Il prend le relais, dans la plupart des cas, des garnis, des meublés, des foyers de travailleurs immigrés et dans de nombreuses situations, d'un logement précaire dont ces gens ont été expulsés. Il supplée tantôt à l'absence franche d'une famille en mesure d'assurer à un ancien de plus en plus érodé dans sa santé le gîte et le couvert, tantôt à leur incapacité matérielle à garder un ascendant et s'acquitter de sa prise en charge.

Ce n'est que dans l'idéal encore que la vieillesse est un écoulement paisible et ordinaire du temps. Elle reste malheureusement une étape souvent sanctionnée par la maladie et l'amoindrissement des forces. A cette logique, à cette règle, n'échapperont ni les immigrés ni les autres.

La présence de vieux immigrés dans les sites gérontologiques et gériatriques, bien que limitée encore parce que cette vieillesse commence à peine à livrer ses problèmes collectifs, mais aussi individuels, aux gens eux-mêmes et à leur environnement d'accueil. Il va sans dire que cette situation traduit ce qu'il est advenu des solidarités encore perceptibles au Maghreb et dans bien d'autres sociétés qui fonctionnent encore sur un mode de vie clanique et lignager.

Nul doute — nous en avons les preuves tangibles — que l'expé-

rience immigrée, prise dans sa globalité, a dépouillé les gens de l'immigration et les aînés, entre autres, des virtualités ancestrales encore empreintes de bienveillance à leur égard.

L'insertion des vieux immigrés dans ces nouveaux lieux est assez problématique même si les immigrés ont l'habitude de la vie en groupe. Cette situation introduit une autre caractéristique dans la vie de l'immigration, à savoir les formes extrêmes de l'isolement socio-affectif, psychologique, linguistique et sensoriel même.

Toutes ces difficultés, nées de situations nouvelles, déroutent le personnel médical et para-médical, les travailleurs sociaux dans leur grande diversité et même les rares bénévoles qui se risquent à apporter quelque réconfort à ces gens.

Déjà, les problèmes de la langue, en eux-mêmes et ce qui en résulte comme difficultés dans les relations quotidiennes, sont souvent la source de conflits multiples et surtout, un indice de la majoration de l'isolement et de la solitude des anciens travailleurs immigrés âgés.

L'absence de références, élaborées sur l'identité des immigrés et les supports anthropologiques traditionnels dont elle s'inspire et auxquels elle s'articule souvent, rendent les actes de soins, les démarches de communication et les entreprises de soutien et d'accompagnement dans la vieillesse, mêmes nourris de bienveillance et de générosité, difficiles sinon impossibles. [...] ■

(*) Anthropologue, Directeur de l'OGMF

Article paru dans le n°64 de la Revue Ecarts d'Identité



A la recherche du noyau identitaire

Abdelkader Belbahri ()*

L'implantation définitive de la majorité des immigrés maghrébins en France oblige désormais à passer de la figure du migrant à celle du minoritaire. Considéré pendant longtemps comme immigré, il sera de plus en plus défini comme membre d'une minorité ou comme nouveau citoyen. On ne peut comprendre les modes d'expression culturelle et sociale de beaucoup de Maghrébins en France, et plus particulièrement des jeunes sans tenir compte du fait qu'ils vivent avec les sentiments d'appartenir à une minorité. Celle-ci peut se définir comme un ensemble de personnes qui se distinguent par des caractéristiques physiques et culturelles (ou les deux) et qui sont soumises à des traitements différents et inégaux par la société dans laquelle ils vivent, et qui se considèrent eux-mêmes comme victimes de discriminations collectives. Le sentiment d'être traité de manière différente sur la base d'une appartenance culturelle est accentué par le caractère répétitif et dévalorisant de l'image

publique (télévisuelle) de ce que le jeune considère comme le substrat, même symbolique, de sa culture, à savoir le Sud, les immigrés, l'islam, et le Monde Arabe en général. Il convient de préciser qu'en France il n'y a pas de minorités dans le sens d'entités sociales organisées de manière spécifique. Tous les entretiens réalisés jusqu'à présent avec des immigrés des deux générations font ressortir la persistance d'un sentiment de minorité. Lorsqu'une personne se voit refuser un emploi ou un logement à cause de son origine, elle se sent doublement exclue, socialement et ethniquement. La politique publique en matière d'intégration est alors vécue comme une sorte "d'injonction paradoxale". Les pouvoirs publics parlent de la nécessité, voire de l'obligation, d'intégration pour des personnes qui, à leur niveau, se sentent rejetées de fait et confondues dans une catégorie sociale abstraite appelée : "les immigrés". Il y a une cristallisation d'un processus de désignation qui se traduit par l'utilisation d'un ensemble de termes perçus par les intéressés comme étant dévalorisants. Ces mots sont reçus comme des stigmates sociaux. Les "travailleurs immigrés" ont succédé aux "Nord-Africains" qui eux-mêmes ont été remplacé par "les Maghrébins" et

finalement par "les Arabes". Mais nous savons que les processus de stigmatisation donnent souvent lieu à des comportements d'autodésignation de la part des personnes concernées. Les mots que choisissent les individus pour se définir prennent alors une grande importance.

L'ethnicité comme pensée minoritaire

L'ethnicité peut se définir essentiellement comme une forme d'interaction dans un contexte social commun, entre des personnes se concevant comme appartenant à une minorité, et la société majoritaire. La ville, en particulier, multiplie les situations d'interactions. L'ethnicité devrait s'avérer un concept fécond pour l'analyse des réalités urbaines contemporaines dans la mesure où la ville multiplie les situations d'interactions entre groupes se concevant comme différents et partageant le même horizon social.

Il est possible de considérer l'ethnicité comme une des composantes de l'identité personnelle. Parmi les nombreux éléments qui contribuent à structurer l'identité d'un individu en situation d'immigration, c'est-à-dire entre autres le

statut professionnel, degré d'intégration dans la vie sociale locale, l'ethnicité devient le point sensible de son existence. Elle peut être analysée comme une variable sociale dont le contenu dépend à chaque fois de la nature des relations de la personne avec son environnement. Dans les différentes circonstances sociales, la plupart des gens choisissent, parmi les nombreuses identités sociales dont ils disposent, celles qui, socialement, sont les plus appréciées. Mais pour certaines personnes, une identité sociale, quelle que puisse être leur préférence pour une autre, leur colle à la peau et anéantit les autres bases d'action sociale. Autrement dit, il y a des identités sans échappatoire. L'identité ethnique en est une.

“On peut rencontrer de nombreux musiciens noirs, des docteurs noirs, des congressistes noirs, des policiers noirs. Mais il est impossible de rencontrer beaucoup de policiers, de docteurs, d'avocats, de voisins, qui soient accessoirement des Noirs” (Chassy & Young, 1971).

Dans une situation de minorité, l'ethnicité fonctionnerait ainsi comme une sorte de “fusible” qui disjoncterait pour certains mais pas pour d'autres. Lorsqu'un élève maghrébin par exemple traite un enseignant de “raciste” sous le simple prétexte que ce dernier lui a demandé s'il était arabe ou non, on peut se demander si le contenu que ce jeune donne au mot “arabe” est bien le même que celui que donne l'enseignant, c'est-à-dire l'appartenance à un monde civilisationnel arabo-islamique. Alors que le sens perçu par le jeune est péjoratif. Il s'agit de l'expression “sale arabe !” entendue souvent dans des lieux

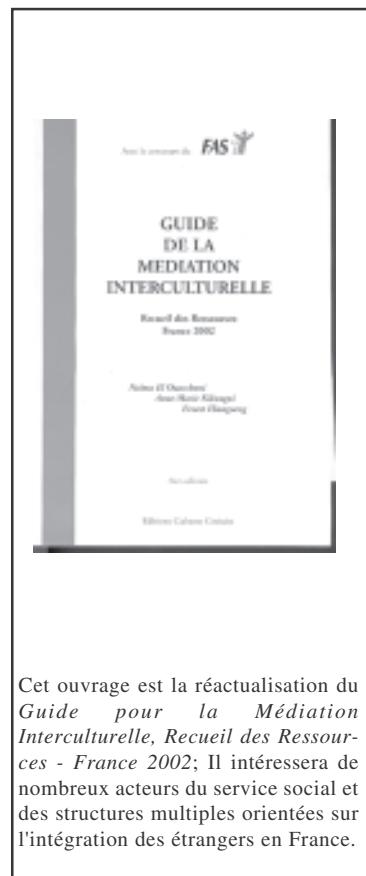
différents. C'est ce qu'on appelle le retour du stigmate. Au risque de faire une extrapolation, il faut se rappeler l'idéologie anti-raciale qui a été développée par les militants noirs aux Etats-Unis dans les années soixante. Lorsque l'américain “blanc” disait “nigger”, son compatriote noir lui répondait “non, pas nègre, mais Noir” ou “Afro-américain” binaire en terme de “eux et nous”.

Je peux faire l'hypothèse que, dans certaines circonstances et en tenant compte de la dimension individuelle, l'islam peut être mobilisé par les “immigrés” d'origine maghrébine comme un palliatif à la détérioration de leur identité. Dans un contexte donné, les concepts religieux, les valeurs et les pratiques peuvent jouer des rôles fondamentaux dans la formation d'une identité valorisante au niveau individuel et collectif. Ils sont élaborés ou modifiés dans une certaine conjoncture historique souvent marquée par un changement social rapide. Ils fournissent des points de référence ou de légitimation qui ont un impact considérable parmi les membres du groupe de référence. Les composantes religieuses de l'idéologie ethnique ne sont cependant pas figées. Elles peuvent être sans cesse reformulées en fonction du contexte. Quelle que soit la spécificité des problèmes des immigrés, chômeurs, exclus de couleur ou de condition, ceux-ci font désormais partie d'une société globale, radicalement nouvelle, avec des valeurs et des aspirations nouvelles. L'aspiration au mode de vie consommatif, identitaire, hédoniste, autonome, se retrouve dans tous les groupes sociaux, et c'est bien là une des sources de la frustration de certains groupes ainsi

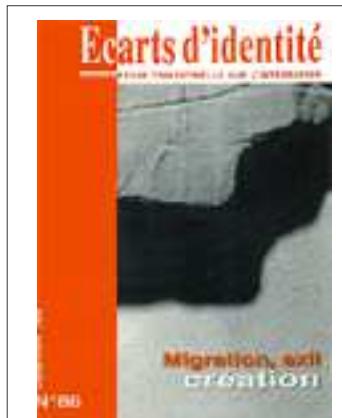
que des tensions que l'on voit. S'autodésigner, affirmer une identité en s'opposant aux autres, créer de nouveaux réseaux de solidarité, s'affirmer avec des signes ethniques et vestimentaires, telle semble être la tendance dans certains milieux de l'immigration. ■

(*) Université de Saint-Etienne,
Cresal

Article paru dans le n°66 de la
Revue Ecarts d'Identité



Cet ouvrage est la réactualisation du *Guide pour la Médiation Interculturelle, Recueil des Ressources - France 2002*; Il intéressera de nombreux acteurs du service social et des structures multiples orientées sur l'intégration des étrangers en France.



L'islam en France

Bruno Etienne (*)

A la suite de différents travaux, l'ordre des classifications des religions sociologiques est désormais le suivant : 1. la religion catholique, 2. la religion musulmane, 3. le bouddhisme, 4. les religions protestantes, 5. le judaïsme. Sans oublier quelques sectes, gros et intéressant problème pour la laïcité.

L'islam est donc la deuxième religion en France, sociologiquement, la deuxième religion française. Ainsi, on trouve sociologiquement plus de citoyens français de confession islamique que de protestants et de juifs. Et il faut faire avec !

Depuis décret d'août 1988, le bouddhisme, qui n'est pas une religion à mes yeux d'anthropologue, mais qui est très complexe, a statut de religion nationale en France, mais pas l'Islam. Il y en a que ceci n'amuse pas !

Avant d'expliquer ma solution, je rappelle que dans les années à

venir, la France entrera dans une ère où, petit à petit, du fait de la libre circulation des capitaux, des hommes, des idées, les français vont brutalement découvrir que la France est le seul Etat jacobin qui gère le cultuel ainsi. Parce que dans tous les Etats de la communauté, c'es différent. Il y a des statuts très complexes que je décris dans mon livre. Que va-t-il se produire lorsque des parents d'élèves citoyens français vont produire la demande de catéchèse ? Lorsqu'un imam citoyen belge va venir prêcher à la demande de la mosquée de Lyon ? Les renseignements généraux se poseront des questions. Mais que va-t-il se passer lorsqu'on arrivera à l'harmonisation des législations sur ce plan là ?

Eh bien, nous allons être appelés à nous poser la question suivante : et si la laïcité telle que la France la conçoit était un accident historique dans l'histoire de l'humanité ?

Autrement dit, l'argument qui consiste à dire : la laïcité est un concept universel et l'Islam est incompatible avec, n'est pas très bon. C'est l'inverse qu'il faut se poser. Je démontre que rien ne permet de soutenir que dans l'Islam, il y a plus ou moins d'obstacles, de difficultés, d'incompatibilités sur un

concept qui n'existe pas lorsque les trois religions monothéistes sont apparues. Car il faut se rappeler les leçons de Baudrillard, Foucauld, et Lacan même : on ne peut pas faire l'histoire à partir de mots qui n'ont pas le même sens. Laïcité est un concept qui est, soit compatible avec des aménagements des trois religions monothéistes, soit ontologiquement, essentiellement incompatible avec la transcendance. Cela veut dire qu'en 1905, rien n'était joué avec les catholiques. La révocation de l'Edit de Nantes n'a pas été une plaisanterie, et il a fallu trois siècles pour faire une fédération de l'église protestante.

Il a fallu des décrets "infâmes" (on les a appelé ainsi) sur le judaïsme, créer des consistoires dans la difficulté et rien n'est réglé avec les doubles structures : les conféderations consistoriales et le rabbinate.

“La loi de 1905, une petite merveille”

Alors je dis tout simplement, voyons ensemble, pour créer une fédération islamique et un imamat, je parle de citoyens français de confession islamique, étant bien entendu que les étrangers eux, doivent être régis par les lois de la

République régissant les étrangers. Les citoyens français de confession islamique doivent être gérés par la loi de 1905 et doivent s'organiser en ce sens là, et il n'y a pas d'obstacles.

Alors je propose quelque chose de plus précis. Et si nous allions à l'intérieur de cette loi de 1905, dans une distinction qui me paraît féconde, ce n'est pas la séparation du spirituel et du temporel mais la séparation de la sphère du privé et du public.

Sur ce point, j'ai été surpris, car cette loi de 1905 est une petite merveille de libéralisme. Seulement, chacun est à sa place. La religion, surtout la catéchèse, surtout la piété, c'est une affaire dans la sphère du privé, dans laquelle l'Etat ne peut pas intervenir. Par contre, si vous défilez dans la rue comme tous les autres groupes sociaux, ceci concerne le préfet de police. Je ne veux pas domestiquer l'Islam, mais je veux que l'Islam français profite de la chance extraordinaire qu'est l'espace de liberté d'une République et d'un Etat de droit dans lequel actuellement, ici et maintenant, se développe à la fois la théologie musulmane et la mystique musulmane. Les conditions sont aujourd'hui réunies pour que se lève comme un modèle de la théologie musulmane, et ce modèle est tellement riche que ceci pourra remettre les pendules à l'heure de l'autre côté, et permettre aux militants qui se disent intégristes ou islamiques, d'utiliser à juste titre le modèle de séparation de sphère pour dire à leur gouvernement : "Arrêtez de vous légitimer par un Islam aussi abstrait que celui dont parle les orientalistes."

Et si on passait aux choses concrètes ?" Eh bien là, je crois que

vous avez un des éléments des enjeux. Il n'existe pas beaucoup d'Etats de la périphérie méditerranéenne qui ont envie de faire cette expérience.

Mon projet est simple. Je propose simplement que la société civile française ou les responsables politiques sortent un peu de l'imagination. Les propositions que j'ai faites ont soulevé un tollé. Pourquoi ? Parce que les français n'ont pas envie de réfléchir sur l'universalité de leur concept. Ceci n'est pas un problème islamique, mais franco-français. On ne remplace pas une idéologie et des valeurs comme on fait un échange standard sur une voiture. Apparemment, il y a des gens qui ont compris ce que j'ai envie de faire. Un reproche que l'on m'a fait de l'autre côté, c'est dans un colloque à Tunis, où j'ai été pris violemment à parti par un ancien camarade. Vous connaissez l'itinéraire des gens de ma génération. Ils étaient trotskistes, guérillistes, maoïstes. Maintenant, ils sont musulmans.

J'ai un copain de trente ans qui m'a dit : "Tu participes à l'entreprise sioniste et coloniale de dépersonnalisation de l'authenticité de la personnalité arabo-musulmane".

Un projet fédérateur

Mon projet est de créer une fédération des associations. Le modèle protestant est très intéressant, puisque c'est un modèle de fédérations d'églises et d'associations différentes.

Dans ce que l'on appelle improprement en France le protestantisme, il y a des églises, des sectes, des groupes charismatiques et il y a

des associations. Toute la palette est possible. (...)

Faisons que, une fois de plus, la France ait quelque chose à montrer : la constitution d'espace de liberté pour l'épanouissement, fut-il religieux, plutôt que la délinquance et la guérilla urbaine. Faisons simplement l'expérience de l'application de la loi de 1905 aux français de confession islamique.

Je ne veux pas "soumettre la loi de la République à l'Islam" comme disent certains. Je souhaite simplement que les musulmans français apprennent l'espace de liberté dans la séparation de la sphère du privé et du public.

Je crois que c'est un progrès dans l'humanité, pour ne pas finir sur une note pessimiste, en pensant que ceci se passe seulement en France, même dans l'histoire arabo-musulmane, ces "havres" de tolérance existent : ils s'appellent Cordoue, Tolède aussi.

Ce n'est pas parce que les dynasties arabes ont toujours interprété l'Islam comme étant non séparable, que nous devons les croire sur parole et ne pas faire l'expérience. Parce que, chaque fois que des musulmans ont fait cette expérience, ceci a donné de grands siècles, car c'est de toute manière la dictature qui produit le sous-développement et non pas l'inverse. ■

(*) Professeur

Article paru dans le n°66 de la Revue Ecarts d'Identité



L'approche des représentations et des pratiques éducatives des jeunes parents franco-maghrébins appelle un regard croisé sur l'expérience individuelle dont chaque conjoint est porteur d'une part et sur l'élaboration commune de l'éducation d'autre part. L'enjeu éducatif pour les hommes et les femmes descendants de l'immigration maghrébine n'est pas équivalent. Certes, il est toujours d'ordre symbolique, car il révèle la diversité des gestions de l'héritage culturel transmis dans la famille par la mère et le père immigrés. Mais il est avant tout d'ordre social et idéologique parce qu'il permet de comprendre de manière incisive le parcours de chaque individu selon l'éducation sexuée dont il est porteur et d'en définir le sens. Lorsqu'il aborde les rivages de la paternité, le jeune homme d'origine immigrée est soumis à un double défi. Il est dépositaire d'une éducation à forte tonalité patriarcale qui distingue les rôles féminins et masculins, auxquels sont dévolus des espaces séparés, privé pour la femme et public pour l'homme.

Pères fils d'immigrés

Nacira Guenif Souilamas (*)

Cette configuration est modulée par la socialisation que connaissent filles et garçons au sein de la société globale, notamment à l'école ou dans l'espace plus fermé du quartier. Le fils est très vite affronté aux déments que lui oppose les usages et les pratiques juvéniles. Il lui faut donc retranscrire ce langage de la division sexuée des rôles sur la base d'une expérience où les choses sont de moins en moins tranchées. Les identités paternelles varieront en fonction d'un contexte où la position sociale des parents et celle acquise par le jeune pèse sur les représentations et les perspectives individuelles. Plus que la femme, l'homme descendant d'immigré doit se réapproprier son éducation faite de virilité et de rigidité morale pour accéder à une liberté de son comportement amoureux puis de sa position de futur père. [...] Loin de dire que les descendants d'immigrés ne feraient que liquider leur héritage familial sans être confronté à des questions cruciales telles que l'égalité des sexes, l'accès à l'espace public, nous nous efforcerons de distinguer ce qui relève de la généalogie et ce qui relève d'une domination sociale. [...]

La figure de la jeune mère est souvent présentée comme centrale lorsqu'il faut dépasser les stéréotypes féminins qui lui ont été inculqués dans son enfance (1). Des hommes ont aussi cherché, sans toujours la trouver dans la paternité, une forme

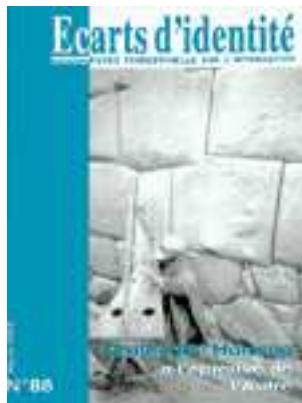
d'accomplissement qui leur était refusé à l'adolescence. [...]

En définitive, les jeunes pères franco-maghrébins ne développent pas un modèle éducatif spécifique. Au contraire, on a pu voir au fil des exemples qu'ils mobilisent des ressorts et des ressources personnels qui ne diffèrent pas fondamentalement de ceux des français de leur âge. [...] En récusant la thèse de la spécificité culturelle de l'éducation des jeunes parents franco-maghrébins au profit d'une explication en terme de différenciation sociale, on permet d'une part de désamorcer un faux débat qui en voulant parler du comportement des minorités face à certaines questions stratégiques (l'égalité des sexes, la citoyenneté) risque d'être dévoyé vers le communautarisme fermé. On s'efforce en outre de baliser, toutes les fois où cela s'avère possible, les chemins d'une construction personnelle où l'ethnicité, c'est-à-dire le rapport subjectif à la communauté d'origine réelle et imaginaire, est individuellement structurant ou déstructurant et enractive dans le particulier et l'universel. ■

(*) CADIS, EHESS-CNRS, Paris

(1) Abdelmalek Sayad, "Les enfants illégitimes", Actes de la recherche en sciences sociales, N°25-26/27, 1979.

Article paru dans le n°71 de la Revue Ecarts d'Identité



La religion, stade suprême du sentiment d'ethnicité

Jacques Hassoun (*)

Désormais, les relations d'altérité ne seront plus celle(s) qui sont régies par le contrat social, mais celles qui seront commandées par un *sentiment* double de répulsion et d'attraction, par le couple dyadique amour/haine, cependant que le sujet s'expulse de la Cité pour s'enfoncer dans un rêve qui pourrait être formulé en ces termes : "Si je ne peux être dans cette société, alors c'est dans son en-dehors que je trouverai consolation et répit. C'est à partir de cette marge que je tenterai de vivre mon droit à la différence... qui ne sera jamais qu'une réponse à l'exclusion dont je suis l'objet." L'histoire nous fournit de nombreux exemples de ces groupes qui, en voie d'extinction, tentent, en se regroupant frileusement autour des lambeaux de leurs étendards, de sauvegarder le *même*, *l'inchange*, au nom d'un exil infini. Ce repli nous permet d'affirmer que dans l'appartenance, le sentiment du religieux (et non pas forcément de la croyance dans tel ou tel dogme, dans telle ou telle autre Révélation)

est toujours prédominant.

Le groupe ethnique n'est-il pas la religion (1) de celui qui y adhère? (2)

Le repli sur l'ethnie ne tente-t-il pas de figer la dimension temporelle afin de maintenir intact le mythe d'un groupe supposé pouvoir résister à toutes les influences extérieures ? N'est-ce pas une manière de nier la géographie et de dénier les clivages socio-culturels pour la plus grande gloire d'un reliquat, hypostasié en lieu premier et dernier du désir ?

Et enfin, le sentiment d'appartenance ne fait-il pas irruption dans la vie sociale dès lors qu'un groupe subit l'histoire comme un exil intérieur d'autant plus énigmatique qu'il est méconnu ?

L'image arrimée du père

Ainsi, certains enfants de la première et encore plus de la deuxième génération qui se sentent exclus d'une histoire parentale céleste, en fourniraient un exemple remarquable. Se confondre avec une page que l'histoire a définitivement tournée en revendiquant la solution interculturelle comme panacée aux sentiments de déshérence, de souffrance sociale et de menaces d'exclusion, reviendrait alors à tenter non pas d'accueillir la double tra-

dition, la double histoire — toujours adultérée — dont le sujet serait l'héritier, mais bien plutôt de tenter désespérément d'être ici-et-maintenant le contemporain de ses grands-parents. Dans ces conditions, l'idéologie qui prêche les bienfaits de l'interculturel représenterait un mythe propre aux pays où cohabitent des citoyens dont les petites, les plus petites différences représentent un objet de répulsion ou d'horreur. Je considère pour ma part que la nécessité de nommer cette cohabitation au sein de la Cité témoigne que des forces d'exclusion sont déjà à l'œuvre dans la société.[...]

Ainsi, le masque que revêt l'interculturel (dont une certaine ethnopsychanalyse qui prêche le retour au ghetto, serait un avatar) serait celui qui apparaît de plus en plus dans les banlieues et dans les colloques savants qui chantent des hymnes à la gloire de "ces données d'évidence parce qu'elles apparaissent immédiatement sensibles" (3) que sont le notions d'ethnie et de groupe ethnique .

Je propose de mettre cette fascination au compte d'une nécessité : soutenir une image abîmée d'un père failli, d'un père dont le mode de vie, la nostalgie, la lamentable férocité — dernier reliquat d'une toute puissance abîmée — se sup-

porte du sentiment religieux. Espace d'aliénation, "soupir de l'âme accablée, cœur d'un monde sans cœur, esprit d'un monde sans esprit", comme le dit Marx, le sentiment religieux devient le dernier rempart identitaire qui permet de conserver intacte l'image du père, qui autorise aussi les "frères et les cousins" faillis de jouer sur le mode d'une sinistre parodie leur rôle des gardiens de l'honneur des femmes de leur clan (4).

Se désappartenir comme sujet, comme citoyen, comme membre d'une classe sociale confronté aux autres classes sociales pour choisir d'adhérer à une ethnie matricielle, n'est-ce pas succomber aux charmes vénéneux d'une jouissance qui aurait pour support la géographie pathétique (5) d'une nostalgie qui fabrique en lieu et place des espaces urbains, des lieux d'exclusion ou d'adoration ?

Que la vie sociale soit toujours sous-tendue d'affects et de passions, nul doute à cela, mais que l'aspiration au Paradis Perdu de l'appartenance se substitue aux liens symboliques pour promouvoir le vertige identitaire, le règne de l'amour pour l'ethnie et son immuabilité, et c'est l'Autre qui sera frappé de désaveu au nom d'un double, élevé à la douteuse dignité d'un objet, cause d'une mortelle passion.

C'est alors que l'idéologie de l'appartenance peut susciter des effets pervers (y compris à l'endroit du discours qui prêche l'inter-culturel) au point de représenter à son tour un avatar paradoxal de la haine pour l'étranger. ■

(*) *Psychanalyste*

(1) Dans l'acceptation ethymologique de ce terme : lien-appartenance

(2) Il m'arrive de plus en plus fréquemment d'entendre des musulmans dire que quoique sincèrement incroyants et athées, ils jeûnent lors du Ramadan pour ne pas se sentir placés à l'écart de leur communauté. Le même propos étant tenu par beaucoup de Juifs à propos du jeûne du Jour de l'Expiation (impropriement nommé Grand Pardon, Yom Kippour), beaucoup de chrétiens à propos de Noël, plus rarement de Pâques.

(3) Hervé Vieillard-Baron, "Le Risque du ghetto", *Esprit*, op.cit.(4) A ce propos, je rejoins Nourredine Saïdi qui, à propos du dit "voile islamique", dit : "il faut l'interdire sans punir".

(5) Vladimir Jankélévitch, *L'irréversible et la nostalgie*, op.cit.

Article paru dans le n°71 de la Revue Ecarts d'Identité



La relation au corps à l'hôpital

David Le Breton (**)

Pour la plupart des individus, l'hospitalisation est l'équi-valent de l'entrée en une terre étrangère dont ils ne parlent pas la langue et ignorent les usages. Celui qui franchit le seuil de l'hôpital se voit dépouillé de ses valeurs propres, de son rapport intime à soi et de ses manières traditionnelles d'être avec les autres. Mis à nu, en position horizontale, privé de toute autonomie, souffrant ou angoissé par ses maux, contraint de partager l'intimité d'une chambre avec un autre, il est contraint à un compromis avec son sentiment d'identité.

L'hospitalisation ne signifie pas seulement une diminution considérable de l'autonomie personnelle de la conduite ou le dépouillement des rôles successifs qui jalonnent d'ordinaire la vie quotidienne, elle

implique surtout un mode de gestion totale de l'individu pendant la durée de son séjour. Les règles et les usages s'imposent à lui à la manière d'une culture hermétique dont les éléments se dévoilent un à un, jalousement gardés, malgré les efforts du patient. Le corps est privé de ses repères habituels, douloureux déjà par la maladie, il se fait encombrant et menaçant lors de l'entrée du professionnel, ou des visiteurs venus voir un autre malade.[...]

L'hospitalisation impose au malade une situation régressive de prise en charge susceptible de l'incommoder. Le malade met en place un mot de défense, de modulation de son identité, pour ne pas se laisser entamer alors que dans la vie ordinaire, nombre de situations bancales de l'hôpital seraient rédhibitoires. ...

Le migrant (et plus encore sa

compagne) incarne sans doute, avec les gens du voyage, la pointe extrême de l'éloignement avec la culture hospitalière, il est celui qui risque le plus de voir son sentiment d'identité mis à mal par les conditions de l'hospitalisation. Souvent originaire d'un milieu rural, il appartient à une culture dominée, manie par la langue française, il est imprégné de valeurs culturelles différentes de celles les plus courantes du pays d'accueil, il est souvent adepte d'une religion qui lui impose des devoirs précis que le contexte hospitalier n'est pas toujours enclin à favoriser (1). [...]

La volonté d'humilier ou de faire flétrir le patient sur un élément essentiel de son identité est absente (à de rares exceptions près) de l'intention des soignants. L'atteinte à l'identité émerge à la façon d'un effet pervers. Elle est une conséquence non voulue, mais sa violence n'est pas moindre que si elle avait été délibérément mise en œuvre. Nombre de malentendus interculturels ont leur source dans ce décalage des attentes mutuelles, liées à la méconnaissance des valeurs fondatrices de l'identité de l'Autre, à la négation du rapport intime à son corps et à l'absence de négociation préalable entre les partenaires de l'échange.

La routine hospitalière en uniformisant les interactions avec les malades produit nombre d'entorses à l'identité du sujet. Le drap soulevé lors de la visite médicale, dévoilant la nudité que l'homme ou la femme cherche vainement à cacher à la vingtaine d'étudiants et de médecins présents autour du lit en donne un exemple caricatural. Le malade se bat alors pour maintenir sa dignité. La perdre revient à

se laisser entamer dans son estime de soi. La perdurance de l'identité n'est établie qu'à travers la reconnaissance permanente des autres, ici mise en défaut.

Même si le sujet est seul lorsqu'il a le sentiment d'une agression à ses valeurs fondatrices, l'impact est le même que s'il était avec des membres de sa communauté, puisque ce sentiment ne se nourrit que des valeurs collectives.

Pour ne pas être atteint par une telle situation, il faut effectuer moralement un tour de passe-passe qui consiste à accepter provisoirement de n'être qu'un pur objet, porteur d'une affection présentée aux étudiants ou à la sagacité des médecins comme une pièce intéressante dans un musée anatomique. Le patient accepte de faire provisoirement le deuil de son visage (2).

Cette opération symbolique exige notamment une familiarité avec les mœurs médicales, ou une conscience particulière de son impuissance dans la vaste machine hospitalière.

Mais le migrant n'est enclin ni à l'un ni à l'autre de ces sentiments étrangers à ces familiarités. Une situation critique est d'emblée vécue comme une agression pure qui suscite une rébellion immédiate ou la honte.

Hospitalisé, le migrant malade ne dispose guère des dérobades dont abonde la vie quotidienne.



(**) Anthropologue, Université Paris X-Nanterre

(1) La peur du racisme taraude (à juste titre, selon certaines de nos observations) le migrant.

Nous renvoyons à David Le Breton, "Soins à l'hôpital et différences culturelles", in Carmel Camilleri et Margalit Cohen-Emerique, *Chocs de cultures. Concepts et enjeux de pratiques de l'interculturel*, Paris, L'Harmattan, 1989, pp.165-191.

(2) Cf. D. Le Breton, *Des Visages. Essai d'Anthropologie*, Paris, Métailié, 1992.

Article paru dans le n°72-73
de la Revue Ecarts d'Identité

La précarité contagieuse

Les conséquences de l'aide sociale sur le statut de séjour des personnes de nationalité étrangère. L'œuvre des cultures de l'assistance et l'État

David Le Breton, Nathalie Koenigsmann, Sophie Schatz, Jean-Pierre Sénat

ISBN : 2-7480-0605-5

Les étrangères ou les étrangers qui ont besoin de recourir à l'aide sociale se posent fréquemment le problème de savoir si leur demande d'assistance va avoir des conséquences sur leur droit de séjourner en Suisse. Claudio Bolzman (et alii) analysent et présentent de très nombreuses situations concrètes qui sont complétées par des informations historiques et juridiques détaillées. Un outil essentiel pour comprendre la précarité du statut des étrangers en Suisse.



Des migrants et des langues

Louise Dabène ()*

La famille migrante est l'en droit par excel lence où se réalise le contact des langues. Entre l'ap port des parents (les parlers d'origine) et celui des enfants (le français ramené du milieu environnant, de l'école et des médias), se réalise toute une série de phénomènes langagiers d'une grande richesse. Elle représente un milieu de créativité linguistique où abondent les transferts d'une langue à l'autre, les alternances de segments de plusieurs langues différentes. Quelques exemples nous permettront d'illustrer ces phénomènes. Une mère d'origine espagnole dira à sa fille en parlant du dîner de Noël projeté : « Yo no hago pas canalones » (je ne fais pas de canelloni) (où le pas est transféré du français à l'espagnol). Une autre dira : « Me acuerdo del kilo de gâteaux que nos hemos comido ». Le mot gâteaux est transféré au français dans un énoncé en espagnol, transfert justifié par le fait qu'il s'agit de gâteaux français et non espagnols (pour lesquels elle aurait employé le mot "pasteles"). Le bilinguisme est ici, on le voit, le reflet du biculturalisme.

Bien connue est, également, la structure d'interaction, classique dans la famille migrante, où les parents s'adressent dans le parler d'origine aux enfants qui leur répondent en français. Ce parler mixte, propre aux familles migrantes, s'enrichit constamment par les apports des uns et des autres, et même parfois, d'éléments empruntés à des langues étrangères au contexte familial.[...]

Des pairs brasseurs

Les groupes de pairs, c'est-à-dire, plus particulièrement, les groupes de jeunes constituent également des milieux d'une grande créativité linguistique. On y retrouve, en effet, les apports des différentes communautés qui les composent. Tel sujet, d'origine latine, emploiera des interjections d'origine arabe, tel terme, portugais au départ, se retrouvera chez des arabophones. Le fort caractère pluriethnique, nettement affirmé et revendiqué par les participants, explique ce «brassage linguistique» très perceptible actuellement dans les formes de culture «interstitielles» (rap, tags, etc.).[...] Mais pour que ce «parler à plusieurs voix» puisse se mettre en place de façon efficace, plusieurs conditions doivent être réunies.

Il faut d'abord que le locuteur soit conscient de l'hétérogénéité de ses compétences langagières et soit par conséquent capable d'effectuer de façon lucide le choix de la langue à

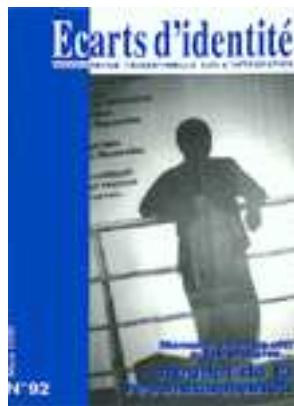
utiliser en fonction de la situation de communication, des interlocuteurs, ou tout simplement de ses propres intentions expressives.

Dans certains cas, chez des personnes vivant depuis de longues années en France, ce choix est pratiquement impossible ; nous connaissons tous ces types de parlers «fossilisés» à peine compréhensibles, invariables chez les sujets, quelles que soient les circonstances de la conversation dans laquelle ils sont engagés. Chez les enfants, cet usage éclairé des langues peut s'instaurer, grâce à l'action conjointe de la famille et de l'école.

Il appartient à la première de maintenir, autant que faire se peut, la pratique des langues d'origine. La seconde, on le conçoit, est mal armée pour accepter ces parlers bilingues. Il faut cependant qu'elle aide les enfants à «faire le tri» dans leur répertoire verbal mais ceci sans stigmatisation des usages d'origine familiale. Il est souhaitable, au contraire, que l'Institution scolaire s'efforce de faire une place à des parlers non conformes à la norme scolaire, non seulement pour signaler les limites de leurs usages, mais aussi pour en faire, éventuellement, un objet d'observation et de réflexion. ■

(*) Université Stendhal-Grenoble
III-Laboratoire LIDILEM

Article paru dans le n°76 de la Revue Ecarts d'Identité



Processus migratoire et constitution des familles

Michèle Tribalat ()*

quart des enfants entrés en 1994 ont au moins 16 ans.

Comme on l'a maintes fois souligné dans des Chronique précédentes, le regroupement des familles constituées a laissé la place à celui de conjoints seuls. Il s'agit alors d'immigrés célibataires épousant quelqu'un résidant dans le pays d'origine. La venue des conjoints n'est donc plus strictement reliée à celle des travailleurs mais aussi à celle des migrants venus comme enfants et arrivant en âge de se marier. Pour les migrants du Maghreb et de Turquie, qui représentent deux tiers du regroupement familial, près de 80% des conjoints entrent sans enfant. Ces conjoints, autrefois presque exclusivement des femmes, sont aujourd'hui souvent de sexe masculin : 35% de Turcs, 29% de Marocains, et 20% des Algériens et Tunisiens.[...]

Parmi les composantes du regroupement familial, l'effacement des conjoints accompagnés d'enfants diminue depuis des années, en même temps que s'accroît l'ancienneté moyenne des courants migratoires : dans les cinq dernières années il a diminué de moitié. Au contraire, le nombre des entrées de conjoints seuls est resté insensible à cette tendance de fond jusqu'en 1994 (il s'est d'abord accru, puis stabilisé dans les années 1991-1993) où il subit une chute d'un tiers.

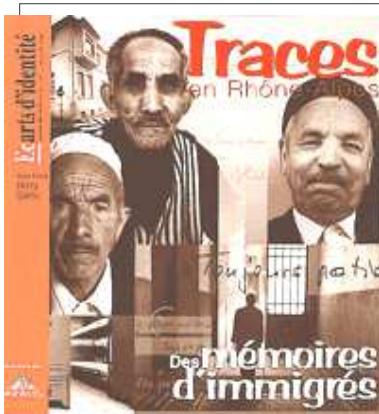
Les groupes familiaux composés d'enfants seuls ont connu des fluctuations au cours des cinq dernières années. Au total, la proportion d'enfants venant seuls est en hausse depuis une dizaine d'années dans les courants maghrébins, depuis moins longtemps chez les Turcs : en 1994, elle est voisine de 40% chez les Algériens et les Marocains, elle atteint 25% chez les Tunisiens et 20% chez les Turcs, contre généralement moins de 1% au milieu des années 1980. C'est, là encore, une tendance lourde de morcellement et de fin du regroupement des familles. D'ailleurs, un

algérien, marocain, et d'Afrique noire du second. Le courant migratoire en provenance du Sud-Est asiatique est très particulier dans la mesure où il obéit à une autre logique, celle de la migration politique, avec contingentement par le H.C.R. Pour les immigrés d'Algérie et du Maroc, les premiers mariages conclus avec une femme résidant au pays se sont révélés extrêmement fragiles. Il est vraisemblable que la longue séparation des époux ne favorise guère la santé des unions. L'hypothèse inverse ne doit cependant pas être exclue.[...]

Après 1974, l'on a vu se développer la venue d'hommes mariés postérieure à celle de l'épouse ou l'arrivée d'hommes célibataires postérieure à celle de leur future épouse. Ces flux se démarquent du schéma traditionnel où l'homme migre le premier. La conclusion d'un mariage avec une femme résidant déjà en France, surtout si elle y est née et qu'elle est Française, est un atout pour accéder une situation régulière. Cela se traduit par des mariages au pays de femmes résidant en France suivis de la migration de l'époux ou par la conclusion rapide d'unions après la migration de jeunes gens. Cette chaîne inversée des événements donne au regroupement des familles un rôle moteur dans l'alimentation des flux migratoires. ■

(*) *Démographe, INED, Paris*

Article paru dans le n°77 de la Revue Ecarts d'Identité



Penser la famille contemporaine nécessite de situer sa configuration actuelle en considérant les évolutions récentes.

L'analyse comparative entre la famille française et la famille en situation migratoire est sous cet angle riche d'enseignements : en se référant à la famille française depuis 1960 jusqu'à nos jours et en la comparant avec la dynamique de la famille maghrébine, par exemple, on voit pour l'une comme pour l'autre une centration sur l'espace intérieur (privé) par opposition à un espace extérieur (public) qui participe beaucoup moins, au fil des années, d'une fonction de contrôle social.

Cette centration se manifeste par une interactivité accrue au sein de la famille nucléaire française ; interactivité avec une relation affective reconnue et gérée en continu entre les membres qui met à mal les rôles traditionnels.

Cette économie relationnelle, et donc ces nouveaux rapports de proximité s'imposent également

Familles de France - Un jeu de miroir -

Abdelhafid Hammouche (*)

aux familles immigrées et apparaissent d'autant mieux que pour la plupart des migrants venus de sociétés rurales la situation migratoire instaure une nouvelle configuration.

La famille réinventée

En effet, le couple devient une réalité et induit avec ce face à face innovant une injonction relationnelle, d'abord limitée aux époux, avant d'être imposée (avec plus ou moins de heurts et de remises en cause culturelles) à la relation avec les enfants. Il faut parler, être "proche" et à l'écoute : au sein du couple, entre parents et enfants.

La France urbaine de années 60 se façonne avec une famille française centrée sur la famille nucléaire, et donc sur la relation parents-enfants, alors que la famille immigrée constitue une sorte de déconnexion progressive de la famille étendue et oblige les conjoints à des improvisations de rôle. Les époux (primo-migrants), en effet, ne sont plus immersés dans les groupes sexuels auxquels ils appartiennent et ne sont plus insérés dans l'organisation sociale et la division des tâches qu'engendre la communauté villageoise dont ils sont originaires. L'échange, que

favorise la famille nucléaire, accentue des "conflits de générations" dans la famille française, alors qu'il contribue à donner une dimension plus agressive à l'interculturalité qui s'installe dans la famille immigrée. Pour les deux types de famille, les relations à l'intérieur sont donc devenues le moteur de l'organisation familiale et destabilisent les jeux de rôles et de statuts. Celui de père, comme celui de mère, ne sont plus "donnés", c'est-à-dire adossés à des normes et à des règles indiscutées, mais à construire. Au contraire, chacun motive ses actes, les positions ne vont plus de soi et au sein du couple comme entre parents et enfants le regard critique a acquis droit de cité.

La nécessité d'expliquer disqualifie ceux qui ne sont pas préparés à cet exercice (particulièrement les pères peu préparés à ce genre de discussion). L'implicite qui accompagne les gestes du quotidien n'est pas toujours partagé, ce qui ne peut que multiplier les motifs de conflits. On le voit moins avec les aînés des familles immigrées dans les années 60 qui restent culturellement proches de leurs parents, et dont l'enfance se déroule souvent dans un milieu où les primo-migrants occupent une position considérée. La classe d'âge

suivante est beaucoup moins proche culturellement, et du coup moins respectueuse à l'égard des traits culturels qui leur paraissent moins "naturels"(1). Les rapports au sein de la famille immigrée sont alors marqués par une ambivalence qui reflète les processus d'acculturation. Les uns et les autres, parents et enfants, "voient" les comportements comme autant de sujets de controverse et avec un regard emprunté autant au milieu familial (et au quartier) qu'à un environnement plus large qui renvoie une image dévalorisée de l'immigré. Les aspirations des uns et des autres, mais aussi les jeux complexes de distanciation orientée (2) compliquent considérablement dans certaines familles les rapports d'autorité.[...]

La refonte des ancrages

Cette centration sur l'affectif que recouvre le relationnel dans l'espace domestique va de pair avec un réagencement des rapports avec l'environnement social. Pour la famille française, comme pour la famille immigrée, le clivage intérieur (famille nucléaire)/extérieur (groupe ou communauté d'appartenance) se redessine. Pour la famille immigrée, les processus se jouent entre la perpétuation d'une logique communautaire et la fondation d'une famille nucléaire. La famille immigrée existe d'abord, durant les premières années, comme un ensemble annexe à la communauté d'origine (et à la famille étendue) et aux côtés d'autre familles de la même région, constituant avec cet ensemble une "communauté-mosaïque"(3).

L'ancrage symbolique reste le pays d'origine, et c'est bien plus tard que, le conflit entre parents et

enfants autour de la question pas toujours explicite du retour aidant, elle se fonde en quelque sorte comme point d'une nouvelle origine (4).

L'installation définitive des primo-migrants s'énonce rarement de la sorte ; la relation des enfants au pays d'origine est problématique, moins dans les années 60 que dans les années 70 et suivantes, et reste marquée par les difficultés de toutes sortes avec la société française. Mais pour la plupart, le dernier signe d'ancrage symbolique, celui qui constitue le lieu d'enterrement, continue d'être la ville ou le village d'origine des parents. Pour la famille française, l'ancrage dans des territoires identifiés au travail industriel et un habitat collectif se joue parallèlement à la confirmation d'une délégation avec la région d'origine (même très proche) et à l'aspiration à un habitat plus individuel.[...]

Pour les familles immigrées la réduction à la famille nucléaire distingue encore plus fortement primo-migrants et enfants. Les premiers réaménagent leur arrière-plan relationnel, celui qui est constitué par la parenté au pays, alors que les seconds ignorent, au sens pratique, tous ces rapports. L'origine, dans les expressions et les attitudes, est située dans la parentèle visible, celle de France, et peut-être réduite aux parents et à la fratrie.

Cela explique en partie ce qui est présenté souvent comme un sur-investissement affectif, notamment concernant la mère avec laquelle se gère justement ces relations de proximité.

Dans les situations les plus problématiques, cela se traduit également par des difficultés à façonner

un "nous" autant sur le registre d'une identité familiale que d'une identité plus large (quartier, association. [...]

La famille peut devenir le lieu de l'expression de toutes les impasses, des refus impossibles (héritages symboliques) à assumer, des subjectivités marquées par la stigmatisation. Ou, au contraire, l'espace où se renégocie le patrimoine symbolique hérité. Le risque d'une surenchère, dans le premier cas, peut se traduire par la recherche d'un lien "fondamental" et prendre la forme d'une recherche communautaire.

L'appropriation d'une culture revisitée, avec des étapes (valorisation, rejet... de certains traits culturels), peut illustrer le deuxième cas de figure. ■

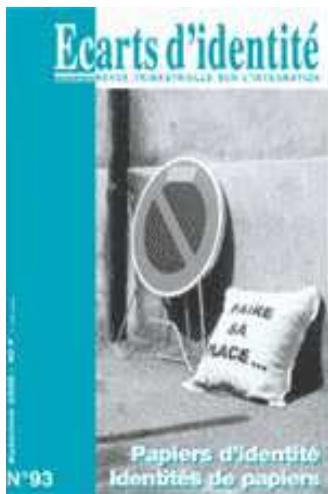
(*) Sociologue, CRESAL,
Saint Etienne

(1) Ce qui veut dire que le trait est culturellement moins intégré et devient un tant soit peu "étrange".

(2) Les traits culturels des parents apparaissent en tant que tels, c'est-à-dire comme autant de choix ou de "convention", sans que cette distance soit pensée comme le fruit d'un enracinement culturel. La culture, ou la "vision", française qui sert de point d'appui n'est pas perçue comme tel.

(3) A. Hammouche, Mariage et immigration. La famille algérienne en France, Lyon, PUL, 1994/

(4) A distance de la parenté du pays, et en considérant la famille en France comme point de départ d'une nouvelle généalogie.



Dès la fin des années vingt, le ténor Algérien M a h i e d d i n e Bachtarzi effectue chaque été des grandes tournées en France, le café de la Mosquée de Paris, tenu par Hadj Tahar Sebagh, organise des concerts de musique "arabe classique" qui attire toute l'élite maghrébine de la capitale et un public de mélomanes français. Jugées "déplacées" dans une telle enceinte, ces manifestations profanes sont supprimées en 1929.

La Libération est l'occasion, pour cette musique, d'un nouvel essor, surtout à Paris où se multiplient des cabarets au nom évocateurs : La Koutoubia, rue des Ecoles, La Casbah, rue de la Harpe, El Djazaïr, rue de la Huchette, Le Baghdad, rue Saint-André-des-Arts, Au Maroc, rue François Miron. Les Marocains Abdelwahab Agoumi et Hocine Slaoui, les Tunisiens Raoul Journo et Louisa Tounisia y croisent tout ce que la chanson algérienne compte de vedettes.

La guerre d'Algérie n'arrête pas ces fêtes souterraines, qui continuent sous la double pression du

Artistes maghrébins de France

- une histoire à faire -

Driss El Yazami ()*

FLN conquérant et de sa septième wolaya qui veut mobiliser la chanson au service du projet nationaliste et des autorités françaises, qui tentent d'utiliser ces chanteurs dans la guerre psychologique.

Avec l'immigration des années soixante, une nouvelle génération prend le relais avec ces dizaines d'"ouvriers-musiciens" qui, "par un disque ou deux, on voulu tromper la pointeuse de l'usine" (Mehnna Mahfoufi).

La langue utilisée (usage fréquent du francarabe), les thèmes traités, les moyens de diffusion (le scopitone trône alors dans tous les cafés) accompagnent la mutation d'une immigration qui commence à goûter "aux fruits amers de l'indépendance" mais qui reste encore le regard rivé sur la terre d'origine. De jeunes chanteurs kabyles reprennent la tradition du plus illustre des vétérans (Slimane Azem) avec un répertoire souvent engagé ; l'arrivée de musiciens et de chanteurs d'origine juive en France et non des moindres tels Reinette l'Oranaise, Lili Boniche ou encore Simone Tamar, Henriette Azem... enrichit ce spectre dont le Raï et les multiples aventures musicales issues des cités d'aujourd'hui ne sont finalement que la continuation.

Des noms pour la mémoire.

Rendant hommage à M. Hachlef en 1990, nous écrivions alors que cette musique constitue un élément essentiel de l'histoire de l'immigration maghrébine. Les sujets abordés, les emprunts au folklore du pays, les références aux cultures d'origine et les influences des rythmes occidentaux tracent en creux les mutations des populations expatriées en France.

Mahieddine Bachtarzi, Edmond Nathan Yafil, Si Kaddour Ben Ghabrit, Kadri, Keltoum, Rachid Ksentini, Mohammed Iguerbouchen, Sélim Hallali, Mustapha Kateb, Sissani, Habib Réda, Meryem Fekkaï, Mohammed El Kamel, Mohammed El Jamoussi, Djamel Badry, Didouche Sayah, Slimane Azem, El Hasnaoui, Missoum, Mohammed Hamel, Farid Aly, Lhadj Belaïd et bien d'autres attendent que leur "communauté" et de cette terre où ils ont créé un hommage qui tarde. ■

(*) *Génériques, Paris*

Article paru dans le n°78 de la Revue Ecarts d'Identité



La Méditerranée a affronté la modernité avec du retard. Elle n'a pas connu la laïcité sur tous ses bords. Pour procéder à un examen critique de ces faits, il faut au préalable se délester d'un ballast encombrant. Chacune des côtes connaît ses propres contradictions qui ne cessent de se refléter sur le reste du bassin ou sur d'autres espaces, parfois lointains. La réalisation d'une *convivance* (ce vieux terme me semble plus approprié que celui de *convivialité*) au sein des territoires multiethniques ou plurinationaux, là où se croisent et s'entre-mêlent des cultures variées et des religions diverses connaît sous nos yeux un cruel échec. Est-ce un hasard si précisément dans des carrefours, tels que le Liban ou la Bosnie-Herzégovine, des guerres implacables persistent ? Mais je dois m'arrêter ici, non sans une pénible perplexité.

J'ai reçu d'Ivo Andric, peu de temps après l'attribution de son prix Nobel, l'un de ses romans traduit en italien, avec une dédicace écrite dans la même langue, contenant une citation de Leonard de Vinci : *Da oriente a Occidente in ogni punto è divisione*. Cette

Une mer, deux rives, trois religions

Predrag Matveyevitch (*)

idée m'a surpris : quand et comment le peintre a-t-il pu faire une observation ou une expérience pareilles ? Je ne le sais pas encore. J'ai souvent pensé à cette brève maxime lors de mes périples méditerranéens, en écrivant mon «Bréviaire». J'ai pu me rendre compte, plus tard, à quel point elle s'applique au destin de l'ex-Yougoslavie et aux passions qui l'ont déchirée. Je l'évoque ici une fois de plus : frontière entre Orient et Occident, ligne de partage entre les anciens empires espace du schisme chrétien, faille entre la catholicité latine et l'orthodoxie byzantine, lieu de conflit entre chrétienté et islam. Premier pays du tiers-monde en Europe ou encore premier pays européen dans le tiers-monde, il est difficile de trancher. D'autres fractures s'y joignent : vestiges des empires supranationaux, habsbourgeois et ottoman, restes des nouveaux Etats découpés au gré des accords internationaux et des programmes nationaux, héritage de deux guerres mondiales et d'une guerre froide, idées de la nation du XIX^e siècle et idéologies du XX^e, directions tangentes ou transversales Est-Ouest et Nord-Sud, vicissitudes des relations entre l'Europe de l'Est et celle de l'Ouest, divergences entre les pays développés et ceux en voie de développement. Autant de «divisions» qui s'affrontent

sur cette partie de la presqu'île balkanique «entre Occident et Orient» avec une intensité qui rappelle par moment les tragédies antiques.

La Méditerranée connaît bien d'autres conflits, sur la côte même, entre la côte et son arrière-pays.

Sur l'autre rive, le sable du Sahara (ce mot signifie «terre pauvre») avance et envahit d'un siècle à l'autre, kilomètre par kilomètre, les terres environnantes. En maint lieu il ne reste qu'une lisière cultivable, entre mer et désert. Or ce territoire est de plus en plus peuplé. Ses habitants sont, en majeure partie, jeunes, alors que ceux de la côte Nord ont vieilli. Les hégémonies méditerranéennes se sont exercées à tour de rôle, les nouveaux Etats succédant aux anciens. Les tensions qui se créent le long de la côte suscitent les inquiétudes du Sud et du Nord. Si l'arriération fait naître l'indolence, l'abandon y contribue. Une déchirante alternative divise les esprits au Maghreb et au Machrek : *moderniser l'islam ou islamiser la modernité*. Ces deux démarches ne vont pas de pair : l'une semble exclure ou renier l'autre. Ainsi s'aggravent les relations non seulement entre le monde arabe et la Méditerranée, mais aussi au sein des nations arabes, entre leurs projets unitaires et leurs propen-

sions particularistes. Les fermentures qui s'opèrent dans tout le bassin contredisent une naturelle tendance à l'interdépendance. La culture est elle-même trop déchirée pour fournir une aide quelconque. A un véritable dialogue se substituent de vagues tractations : Nord-Sud, Est-Ouest, la boussole semble être cassée.

La Mer Noire, notre voisine, est liée à la Méditerranée et à certains de ses mythes : ancienne mer d'aventure et d'éénigme, d'argonautes à la quête de la Toison d'or, Colchide et Tauride, ports d'escale et relais des routes menant au loin. L'Ukraine reste auprès de cette mer comme une grande plaine continentale, aussi féconde que mal exploitée, à laquelle l'histoire n'a pas permis de trouver une vocation maritime. La Russie a dû se tourner vers d'autres mers, au Nord. Elle cherche de nos jours des issues ou des corridors sur le Pont Euxin et la Mer intérieure. La Mer Noire est devenue un golfe dans un golfe. Sur ses rives se profilent des failles qui marquent, à l'Est, un monde dit «ex».

Appelée naguère «Golfe de Venise» et fière de porter ce nom glorieux, l'Adriatique est réduite à un bras de mer. Ses ports sont de moins en moins prospères, l'eau en est altérée, les poissons eux-mêmes s'y font rares. Arrêtons notre périple dans l'ex-Golfe de la Serenissime où l'Histoire semble avoir jeté son ancre.

A quoi sert de répéter, avec résignation ou exaspération, les atteintes que continue à subir notre mer ? Rien ne nous autorise toutefois à les passer sous silence

: dégradation de l'environnement, pollutions sordides, entreprises sauvages, mouvements démographiques mal maîtrisés, corruption au sens propre et au sens figuré, manque d'ordre et défaut de discipline, localismes, régionalismes, bien d'autres «ismes» encore. La Méditerranée n'est cependant pas seule responsable d'un tel état de choses. Ses meilleures traditions — celles qui associaient l'art et l'art de vivre — s'y sont opposés en vain. Les notions de solidarité et d'échange, de cohésion et de «partenariat» (ce dernier néologisme est assez révélateur), doivent être soumises à un examen critique. La seule crainte d'une immigration venant de la côte du sud ne suffit pas pour déterminer une politique raisonnée.

La Méditerranée existe-t-elle autrement que dans notre imaginaire ? se demande-t-on au Sud comme au Nord, au Ponant comme au Levant. Et pourtant, il existe des modes d'être et des manières de vivre communs ou rapprochés, en dépit des scissions et des conflits qu'éprouve et subit cette partie du monde. Certains considèrent, au commencement et à la fin de l'histoire, les rives elles-mêmes, d'autres se contentent d'envisager les seules façades. Il y a là parfois non seulement deux visions ou deux approches différentes, mais aussi deux sensibilités ou deux vocabulaires divers. La fracture qui en procède est plus profonde qu'elle ne semble être de prime abord : elle entraîne d'autres fractures, rhétoriques, stylistiques, imaginaires ; elle engendre des alternatives, qui se nourrissent du mythe ou de la réalité, de la misère ou d'une certaine fierté.

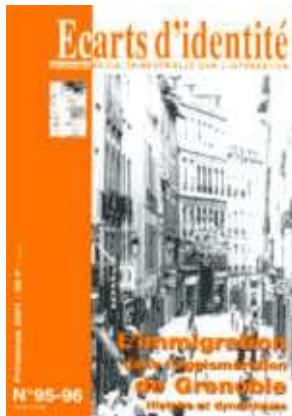
Bien des définitions, dans ce contexte, sont sujettes à caution. Il n'existe pas qu'une culture méditerranéenne : il y en a plusieurs au sein d'une Méditerranée unique. Elles sont caractérisées par des traits à la fois semblables et différents, rarement unis et jamais identiques. Leurs similitudes sont dues à la proximité d'une mer commune et à la rencontre, sur ses bords, de nations et de formes d'expression voisines. Leurs différences sont marquées par des faits d'origine et d'histoire, de croyances et de coutumes, parfois irréconciliables. Ni les similitudes ni les différences n'y sont absolues ou constantes. Ce sont tantôt les premières, tantôt les dernières qui l'emportent. Le reste est mythologie. ■

(*) Ecrivain, Professeur à l'Université «La Sapienza» de Rome

Article paru dans le n°82 de la Revue Ecarts d'Identité



La résistance de ces milliers d'étrangers, souvent anonymes, fut longtemps effacée d'une mémoire et d'une histoire qui se voulaient exclusivement nationales. Un grand hommage à ces résistants d'ailleurs.



Les "trois âges" de l'islam en France

Jocelyne Cesari (*)

Durant toutes les années d'immigration des hommes seuls, qui constituent la première période de l'islam français, ces immigrés se sont tant bien que mal efforcés d'être de bons musulmans dans la plus grande discréetion voire même la clandestinité. Ils considéraient qu'ils étaient en voyage dans la société française. Il n'était pas question pour eux de s'installer définitivement et ils ne jugeaient donc pas utile de créer des lieux de culte ou d'organiser durablement la pratique de l'islam. Ils ont d'ailleurs repoussé le plus longtemps possible les conséquences sociales et culturelles de la migration. Il faudra ainsi un demi-siècle d'allers et retours permanents entre la France et l'Algérie avant que les familles soient reconstituées sur le sol français à partir des années 1970.

En 1980, cette réalité sociale si longtemps refoulée éclate au grand jour avec la multiplication des salles de prière dans les banlieues mais aussi l'entrée des beurs sur la scène politique et médiatique, ce qui constitue la deuxième phase de l'islam hexagonal. Les travailleurs immigrés qui campaient provisoirement à la périphérie de la société française ont alors été perçus comme des musulmans. C'est autour de l'islam que vont se cristalliser les interrogations, les doutes et les oppositions parfois violentes concernant l'intégration de ces nouveaux venus dans la collectivité nationale. Mais, désormais la confrontation ne se fait plus avec l'islam provisoire, discret voire honteux des années 1950 mais avec une religion stabilisée dont les adeptes affichent une volonté de reconnaissance de plus en plus marquée. Lorsque les enfants grandissent et deviennent français, lorsque la famille s'agrandit et que le retour au pays devient un rêve inaccessible caressé seulement par les plus vieux pères de famille, il n'est plus possible de pratiquer l'islam de manière épisodique et dans la marginalité.[...]

L'islam «tranquille» et ethnique

Les promoteurs de la visibilité et de la demande d'islam ont été en règle générale des individus mariés, pères de famille, installés depuis au moins dix ans dans la société française, correspondant donc au profil du «primo-migrant». Les recherches montrent à cet égard que si dans l'islam «transplanté», les primo-migrants n'ont jamais véritablement abandonné les pratiques individuelles comme les prières, l'aumône (zakât) ou le pèlerinage (haj), désormais ils affichent dans l'espace commun la dimension collective du culte par la multiplication des salles de prière, des boucheries «halal» ou la demande de carrés musulmans dans les cimetières. Cela consacre une évolution dans leurs rapports à l'environnement. En effet, jusqu'au début de la décennie 1970, aucun signe cultuel n'apparaissait dans les espaces urbains : la dimension collective de l'Islam était refoulée dans l'espace intime des demeures, des foyers, des hôtels garnis ou des arrière-boutiques.

Cette attitude de repli s'explique par le fait que pour la majorité d'entre eux, la société d'accueil n'était pas envisagée comme un lieu d'enracinement mais comme un lieu de passage, ce qui permettait aussi de faire quelques entorses au respect des prescriptions rituelles.[...]

Avec la multiplication des associations islamiques, c'est donc l'affirmation collective de l'identité islamique qui éclate désormais au grand jour, consacrant davantage un changement de posture par rapport à la société française qu'une intensification de la pratique «orthodoxe». [...]

L'islam sécularisé

L'islam sécularisé concerne les personnes, pour leur grande part nées ou scolarisées en France, qui sans toujours se conformer aux règles du culte considèrent la référence islamique comme une partie de leur héritage familial et culturel. Pour eux, le défi est le suivant : comment concilier les valeurs du système économique et politique français plus efficace que celui des pères et les valeurs familiales héritées d'un système culturel différent dont les prescriptions sont de moins en moins adaptées ? Pour la plupart, ils résolvent ce dilemme en faisant coexister la dimension pragmatique c'est-à-dire l'accès aux droits civiques et sociaux et la recherche des biens matériels avec le maintien d'un minimum de valeurs liées à l'arabité et à l'islam transmises par la famille. L'islam apparaît alors comme une source de valeurs donnant un sens à leur vie sans pour autant impliquer chez eux un passage à la pratique. Ce sont eux qui instaurent la distinction entre croyant et pratiquant. Ils marquent ainsi leur individualité par rapport au groupe d'appartenance et se placent comme des médiateurs entre le contenu du code et son application. Les formes ainsi dégagées de leur détermination primitive et contraignantes deviennent accueillantes à leur inventivité. Ceci n'est pas sans rappeler les nouvelles formes de religiosité dans les sociétés modernes où le croyant n'obéit plus aux normes transmises par l'institution ou la tradition mais choisit les biens du salut en fonction de son individualité. La dimension collective de l'appartenance islamique est ainsi consentie et régulée par la logique individuelle ce qui constitue des maniè-

res inédites et tout à fait originelles de rapports au référent islam qui n'en sont qu'à leurs prémisses. Mais cette référence culturelle à l'islam implique-t-elle pour autant une rupture religieuse ? Vraisemblablement non dans la mesure où très rares sont ceux qui se déclarent ouvertement athées. [...]

«Islamisation/ réislamisation» : un phénomène minoritaire

L'autre courant pour l'instant encore plus minoritaire qui touche également les nouvelles générations est quant à lui diamétriquement opposé à cette relation sécularisée. Il s'agit en effet d'un processus de réislamisation ou plutôt d'islamisation tout court qui concerne majoritairement les nouvelles générations nées ou scolarisées en France. [...]

L'islam fonctionne comme vecteur d'attestation d'une identité collective. Dans cette perspective, les affirmations de l'appartenance islamique lorsqu'elles émanent de jeunes gens nés ou socialisés en France, doivent être replacés dans ce contexte d'une société profondément atomisée où l'idée de progrès et d'avenir est remise en cause. Les groupes de référence ne se construisent plus exclusivement à partir d'un positionnement social et surtout économique : classes populaires, ouvriers mais aussi immigrés, jeunes des banlieues... autant d'appellations qui ne suscitent plus aussi aisément les identifications. C'est pourquoi la filiation à une religion se trouve alors sollicitée. Il s'agit d'une reconstruction de l'identité à partir du référent islamique qui vient redonner du sens non seulement

individuellement mais aussi collectivement et favoriser une compréhension du monde environnant. Il fonctionne alors comme une "carte" ou une grille de lecture conférant balises et repères dans la conduite individuelle comme dans les interactions sociales.[...]

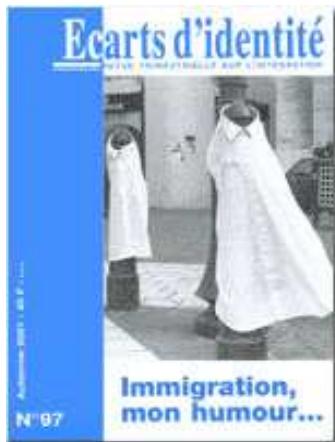
Pour autant, il ne faut pas en conclure trop vite à une liaison automatique entre islam et banlieue car ces formes d'identification révèlent en fait des recherches d'identité qui traversent l'ensemble de la jeunesse française dans une société où les instances habilitées à dispenser de la cohésion sociale et des valeurs communes se sont singulièrement affaiblies. ■

(*) CNRS-IREMAM, Aix-en-Provence

Article paru dans le n°83 de la Revue Ecarts d'Identité



Attentats à New-York, dictature des Talibans en Afghanistan, otages de Jolo aux Philippines...en Asie, l'islam ne saurait être réduit à ces seules images de violence et de fanatisme religieux que l'actualité nous renvoie régulièrement.



Liées au développement urbain et à l'état de la société actuelle, de nouvelles expressions graphiques se sont récemment développées, en continuité et peut-être aussi en rupture (pour autant que l'on puisse en juger puisque les interprétations épigraphiques et anthropologiques divergent) par rapport à la littérature de muraille millénaire dont parle Théodore Monod. (...)

En effet, depuis une dizaine d'années, le mouvement culturel hip-hop au sein duquel ces inscriptions prennent place est fortement implanté, et pas seulement en France, chez les jeunes nés dans l'immigration (1). Venu des Etats-Unis où il "représente la rébellion des minorités qui revendiquent leurs droits civiques, leur droit à la dignité humaine et leur droit à la différence" (2), il a pris ses racines dans les banlieues des grandes villes françaises. Cependant, contrairement aux images diffusées par les médias, le mouvement n'est plus seulement spécifique de jeunes issus de l'immigration vivant dans les banlieues défavorisées (3) car il est devenu le porte-parole d'une part importante des jeunes

Littérature de murailles

Jacqueline Billiez (*)

de douze à vingt-cinq ans, quelles que soient leurs origines. Les jeunes des banlieues sont aujourd'hui beaucoup plus engagés dans l'expression musicale (rap, raï, etc.) mais l'association du phénomène "tag" à la banlieue est systématique dans les médias. Il y a beaucoup moins de tags dans les cités (certaines n'en ont aucun) que dans les centres villes, mais lorsqu'une image télévisuelle veut indiquer la banlieue, elle comporte des tags ou des grafs : ce qui est dès lors connoté c'est le vandalisme de la jeunesse qui y habite. [...]

Une inscription sociale ?

Ces pratiques scripurales révèlent sinon des stratégies, du moins un désir de reconnaissance et d'inclusion sociale au même titre que d'autres stratégies langagières et identitaires à l'oeuvre dans les villes.

Cette forme d'expression identitaire, par la signature manuscrite d'un pseudonyme, est apposée illégalement sur toutes les surfaces de l'espace public susceptibles de lui procurer une visibilité maximale avec souvent des signes distinctifs destinés à rendre le signifiant graphique singulier, lisible des seuls initiés (les tagueurs interrogés ont admiré les signatures illisibles non parce qu'elles re-

présentaient "n'importe quoi" mais parce que les lettrages étaient recherchés au point de dissimuler ainsi les contours habituels des lettres) mais en tout cas visible et esthétique pour tous. En se démarquant par des traits distinctifs complexes et subtils qui permettent aux seuls initiés, les autres tagueurs, d'appréhender et d'apprécier la personnalité propre du tagueur et en marquant ainsi de son empreinte les espaces urbains, le tagueur cherche à affirmer son existence, et à se faire reconnaître pour s'intégrer dans un réseau de relations.

Apposer cette image de soi le long des voies de communication et sur des emplacements risqués et souvent inaccessibles révèle un désir puissant de reconnaissance et de visibilité sociales au point de mettre sa vie en péril pour atteindre une véritable "victoire identitaire".

Manière d'occuper la ville en la parsemant d'empreintes c'est manifester son existence aux yeux de tous et sa volonté de s'inscrire dans un espace social donné, à une place qui lui soit propre. Pour les jeunes nés dans l'immigration (il y en a quand même quelques-uns qui pratiquent les grafs et les tags dans les posses (4), c'est peut-être aussi une façon de faire tomber les limites spatiales du quartier ou de la banlieue et pouvoir dire : "j'existe",

“je suis ici”, “il faut compter avec moi”. Valider son existence et accéder à une reconnaissance jusqu’à la valorisation. [...]

Dans le trop-plein des “signes pleins” (5) de la ville, l’immixtion de ces signes à la redondance erratique impose une sorte de recodage de la ville. En attaquant toutes sortes de supports, des moins nobles aux plus nobles, en accentuant l’embrouillement entre espaces publics et espaces privés offerts au public, en parodiant les messages médiatiques tout en revendiquant l’illisibilité et l’hermétisme, ils jouent le rôle d’ “amplificateur de la vie publique et sociale” (6).

C'est toute l'organisation de la ville et de la vie de l'homme urbain qui est exposée, donnée à voir et peut-être à repenser. ■

(*) Sociolinguiste, Professeur à l'Université Stendhal de Grenoble

(1) H. Bazin, *La culture hip-hop*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995.

(2) J. Goldstein et A. Perrotta, *Let's move let's tag ! ou la rage du spray*, Institut d'Etudes Sociales, n°31, genève, 1992, p.7.

(3) M. Fize, *Les bandes : L'entre-soi adolescent*, Desclée de Brouwer, 1993.

(4) Réseaux d'ami «kool killer ou l'insurrection par les signes», dans *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976,

(5) J. Baudrillard, idem.

(6) P. Charrier, op.cit., p.39-51.

Article paru dans le n°86 de la Revue Ecarts d'Identité



L'émigration et le tragique de l'écriture maghrébine de langue française

Charles Bonn (**)

Si l'on compare son importance sociale, politique et médiatique à son importance dans la littérature, il ne fait nul doute que l'émigration (ou l'immigration, selon le point de vue duquel on se place) est un espace sous-décrit en littérature. Littérature française et littérature maghrébine se rejoignent sur ce point, et la littérature de l'émigration/immigration elle-même est trop récente, trop embryonnaire et trop peu acceptée encore pour avoir véritablement imposé son objet.

D'une difficulté de dire l'immigration

La littérature française s'est tournée vers le personnage exotique ou dérangeant de l'immigré selon des points de vue successifs qui sont tout naturellement ceux de la société dite “d'accueil” : le fait divers dérangeant et ses prolongements à la fois militants et poétiques pour Raymond Jean dans *La ligne 12* en 1973 (1), le vertige d'une histoire d'ailleurs dans *Désert* de J.M.G. Le Clézio (2), la séduction de la calligraphie arabe, métaphore de l'écriture qui sauve des pouvoirs maléfiques de l'image,

dans *La Goutte d'or* de Michel Tournier (3). L'actualité politique se concentre de plus en plus sur l'immigration, et produit à son propos des campagnes qui témoignent surtout d'une méconnaissance profonde de leur objet. L'écriture littéraire, si elle fait référence à cette campagne, adopte cependant un langage tout différent, dans lequel parfois marge de l'écrivain et marge de l'immigré se rejoignent par des fils ténus.

Mais les écrivains français restent peu nombreux encore à parler de l'immigration, comme si cette marge était à la fois la condition et la limite de leur parole sur cette dernière. Est-ce à dire que l'espace non-défini de l'immigration trouvera plus facilement sa description dans ce que certains appellent maladroitement sa “culture d'origine” ? L'interrogation de la littérature maghrébine de langue française qu'on se propose surtout de mener ici révèle cependant une difficulté de dire l'émigration qu'on peut fort bien comparer à celle des écrivains français.

Dans une littérature maghrébine de langue française occupée prioritairement à décrire et nommer l'espace du pays, l'émigration en effet n'est devenue que tardive-

ment un thème porteur. Si certains romans comme *La Terre et le Sang* (4) de Mouloud Feraoun comportent dès les débuts de cette littérature des personnages d'émigrés, le premier roman qui soit entièrement dédié à ceux-ci, *Les Boucs* (5), de Driss Chraïbi, fait singulièrement figure d'isolé, chronologiquement et littérairement.

En effet, il s'inscrit dans la polémique soulevée par la publication du *Passé simple* (6) et dans laquelle Chraïbi est en quelque sorte mis au ban de la société marocaine par nombre de nationalistes de l'époque. Mais surtout, il faudra attendre après ces deux romans isolés vingt ans pour qu'un autre roman maghrébin de langue française, *Topographie idéale pour une agression caractérisée* de Rachid Boudjedra (7), rompe un silence bien étrange de cette littérature, suivi il est vrai par *La Réclusion solitaire* (8) de Tahar Ben Jelloun en 1976, puis par *Habel* (9) de Mohammed Dib en 1977, ainsi que par les romans et la poésie de Nabil Farès (10). Or, *La terre et le sang* mis à part, aucun des textes que l'on vient de citer ne se caractérise par une écriture courante, ordinaire, linéaire : non seulement ces écritures sont rares, mais de plus elles s'installent délibérément dans une marginalité littéraire affichée.[...]

On peut avancer aussi que les écrivains maghrébins reconnus, s'ils habitaient et habitent encore très souvent en France, ne peuvent pas pour autant être considérés comme des "émigrés de base". Driss Chraïbi a montré dès 1955 dans *Les Boucs*, la différence incontournable entre Yalann Waldick, l'intellectuel qui veut se faire l'égal des émigrés, et ces der-

niers, avec lesquels ses relations sont surtout de mauvaise conscience. Car, espace sous-décrit, l'espace des immigrés est longtemps restée un espace sans parole. Bien plus : un espace qui exclut la parole. Un espace non reconnu et non assumé comme tel, y compris par ceux qui le vivent, ne peut être dit. L'émigré de la "première génération" "habite l'ailleurs", dit Mourad Bourbonne dans *Le Muezzin* (11), et sa parole est absente tant qu'il n'assume pas pour elle ce lieu où il vit. C'est probablement là une explication importante, jointe à un relatif analphabétisme, de ce retard de la production littéraire "immigrée" : ceux qu'on appelle "deuxième génération" assument mieux que leurs ainés l'espace où ils vivent, ou en tout cas ne se définissent plus par un ailleurs où ils se savent aussi étrangers qu'"ici". Ils disent donc aussi plus volontiers leur espace problématique quotidien, au lieu de le mettre entre parenthèses comme leurs ainés.[...]

Pour la littérature, on a vu que l'immigration est un thème de quelques romans. Mais elle n'y est pas traitée de la même manière que les autres thèmes. Si les rares romans qui l'abordent développent une écriture qui signale sa différence, sa non-évidence, on peut hasarder ici que c'est en partie parce que l'émigration/immigration y est perçue comme un espace étranger à un fonctionnement littéraire, et qui met celui-ci en question. Ceci se remarque déjà dans des textes maghrébins qui ne lui sont pas consacrés, mais l'abordent incidemment : elle y apparaît alors comme un espace antérieur à l'espace proprement dit du récit. Espace depuis lequel et grâce à l'altérité duquel on peut

dire le pays, comme c'est le cas dans *Yahia, pas de chance* ou *Mémoire de l'absent* de Nabil Farès (12), ou encore dans *Le Muezzin* de Mourad Bourdoune, ou dans *Le Village des asphodèles* (13), d'Ali Boumahdi. Espace qui sert souvent à donner dans le récit une dimension supplémentaire à tel ou tel personnage, dont le comportement dans l'espace topique du roman sera conditionné par son passé d'émigré. C'est le cas de plusieurs personnages de Feraoun ou Mammeri. L'émigration passée du personnage y explique en partie son regard critique (qui est aussi celui de l'auteur) sur sa société d'origine, qu'il ne peut plus vraiment rejoindre sans la juger.

Ainsi d'Amer, père, puis fils, dans les deux romans non autobiographiques de Feraoun (14), de Mokrane, et plus récemment encore de Mourad chez Mammeri (15). Mais le personnage n'est pris par le romancier qu'à partir de ce retour critique au pays. L'émigration peut intervenir, à travers le passé d'un personnage, dans l'action romanesque : conformément au modèle de la tragédie antique, l'action sanglante de *La terre et le sang* est ainsi commandée par une fatalité qui s'est nouée au fond d'une mine au Nord de la France.

De manière comparable, le séjour en France de Mokrane participe au tragique de *La Colline oubliée* en introduisant la rupture dans l'espace clos du village de son enfance. Mais dans les deux cas, c'est dans l'espace condamné de ce village que l'action tragique se déroule. Le personnage peut, comme Amer, ramener au village une femme française qui jouera un rôle dans l'action romanesque, ou

comme Mourad dans *La Traversée* retrouver pour un voyage au désert une amie française. C'est pourtant dans l'espace condamné du pays que l'action romanesque a lieu. L'essentiel est ce qui se passe au pays.

L'origine de Marie dans *La Terre et le sang* et sa rencontre avec Mokrane en France sont présentés explicitement comme une parenthèse nécessaire, mais qui ne doit en aucun cas perturber le rythme de la phrase, le phrasé d'un récit qui dit le village, et non la France. C'est pourquoi aussi Marie dans ce roman finira par devenir plus kabyle que les kabyles, et compenser par l'espoir que représente sa grossesse sur laquelle se clôt le livre la rupture tragique de la destinée de son époux mort : c'est par l'étrangère kabylisée que se réforme la cohésion du village après la résolution tragique de la rupture qu'introduit Amer par sa liaison interdite avec Chabha.[...]

Dès lors l'ailleurs, l'étrangeté, la rupture et en même temps le sens sont des caractéristiques communes à l'écriture, à la femme française et à l'émigré. Objet absent de la description romanesque, l'émigration se confond avec ce point de vue extérieur sans lequel la description serait texte vain. Elle se développe donc comme une sorte de métaphore, interne et externe à la fois au texte, de l'écriture en langue extérieure, écriture étrange (plus qu'étrangère) du roman mahrébin naissant lui-même.

D'ailleurs cette étrangeté de l'écriture romanesque de langue française comme du personnage de Marie, n'est-elle pas la condition pour qu'il y ait un roman, dont

l'intrigue constitutive, la liaison hors-normes d'Amer et Chabha ne peut servir de révélateur descriptif du groupe villageois dans lequel elle s'inscrit, que grâce à la rupture qu'elle introduit dans l'intégrité des valeurs de ce groupe ? Le roman étrange est ce scandale qui ne se développe que par la double rupture qu'il apporte, dans l'intrigue qu'il narre et dans l'origine de son écriture. Or, cette double rupture, que peuvent représenter l'émigration d'Amer et l'origine de Marie, est aussi la condition pour que le village, espace de l'oralité, puisse être dit par l'écriture, dont le tragique devient ainsi une dimension fondatrice essentielle.[...]

L'absence souvent remarquée de descriptions de paysages dans le roman mahrébin à partir de *Nedjma* (16) est peut-être un des signes de cet exil de l'écriture, de cette migration des signes. La description du pays par Farès, Bourboune, Boumadi dans les textes déjà cités, ou encore par Chraïbi dans cette suite mélodieuse du Passé simple qu'est *Succession ouverte* (17), est celle d'un pays perdu, parce que l'écriture qui l'appelle est naturellement tragique, délocalisée. ■

(**) Professeur de Littérature comparée-Université Paris-Nord

(1) JEAN Raymond, *La ligne 12*, Paris. Le Seuil, 1973.

(2) LE CLEZIO J.M.G., *Désert*, Paris. Gallimard, 1980.

(3) TOURNIER, Michel, *La Goutte d'or*. Paris, Gallimard, 1986.

(4) FERAOUN, Mouloud, *La terre et le sang*. Paris, Le Seuil, 1953.

(5) CHRAIBI, Driss, *Les Boucs*. Paris, Denoël, 1955.

(6) CHRAIBI, Driss, *Le Passé Simple*. Paris, Denoël, 1954.

(7) BOUDJEDRA, Rachid, *Topographie idéale pour une agression caractérisée*. Paris, Denoël, 1975.

(8) BEN JELLOUN, Tahar, *La réclusion solitaire*. Paris, Denoël, 1976.

(9) DIB, Mohammed, *Habel*. Paris, Le Seuil, 1977.

(10) FARES, Nabil. *L'exil et le désarroi*. Paris, Le Seuil, 1976. *L'état perdu*, précédé du *Discours pratique de l'immigré*. Le Paradou, Actes Sud, 1982.

(11) BOURBOUNE, Mourad, *Le Muezzin*. Paris, Christian Bourgeois, 1968.

(12) FARES, Nabil, Yahia, pas de chance. Paris, Le Seuil, 1970. *Mémoire de l'absent*. Paris, Le Seuil, 1974.

(13) BOUMAHDI, Ali. *Le village des asphodèles*. Paris, Laffont, 1970.

(14) FERAOUN Mouloud. *La terre et le sang*. Paris, Le Seuil, 1953. *Les chemins qui montent*. Paris, Le Seuil, 1957.

(15) MAMMERI, Mouloud. *La colline oubliée*. Paris, Plon, 1952. *La traversée*. Paris, Plon, 1982.

(16) KATEB Yacine. *Nedjma*. Paris, Le Seuil, 1956.

(17) CHRAIBI Driss. *Succession ouverte*. Paris, Denoël, 1962.

Article publié dans le n°86 de la Revue Ecarts d'Identité



Nos pères ne criaient pas, ne s'expliquaient pas, ils subissaient en silence. C'est ce silence qu'il vous est demandé de déchiffrer dans le hurlement de leurs enfants. (...) Longtemps je fus nommé, aujourd'hui je nomme à mon tour» (1). Ces propos de Mounsi, chanteur, romancier et essayiste (2), incarnent à bien des égards l'esprit des auteurs issus de l'immigration maghrébine. Alors que leurs parents - immigrés au vrai sens du mot - prenaient rarement la parole en public, les Maghrébins nés ou élevés en France sont déterminés à se faire entendre. Et ceux d'entre eux qui prennent la plume se hâtent d'abord à raconter leur propre histoire. Du *Thé au harem d'Archi Ahmed* (3), le premier roman par un auteur issu de l'immigration maghrébine à attirer l'attention du grand public (4), à *Boumkoeur* (5), une des dernières parutions de ce genre, les écrits de la deuxième génération des Maghrébins de France contiennent une large part d'autobiographie (6). [...]

Deux types de témoignages sont particulièrement favorisés par les éditeurs : ceux, associés surtout avec un regard masculin, qui mettent en scène la «galère» de la ban-

Autobiographie et histoire dans la littérature issue de l'immigration maghrébine

Alec G. Hargreaves (*)

lieue, et ceux de jeunes écrivaines témoignant des problèmes rencontrés dans leur quête de la liberté personnelle par les adolescentes et femmes issues de familles musulmanes. Les récits de Mehdi Charef, Mounsi et Rachid Djaïdani relèvent de la première catégorie. Ceux de Sakinna Boukhedenna (7), Ferrudja Kessas (8) et la chanteuse Djura (9) sont typiques de la deuxième. [...]

Les chemins de la fiction

Fins connaisseurs des mécanismes de l'exclusion, les jeunes Maghrébins de France savent manipuler à leur profit le mélange de méfiance et de curiosité morbide qui caractérise souvent le regard de la population majoritaire face à la «banlieue». Ce faisant, ils n'hésitent pas à aller bien au-delà du simple témoignage pour emprunter les chemins de la fiction. [...]

La culture populaire américaine jouit d'un prestige indéniable dans les banlieues de France. Si le rêve américain représente d'une part une réussite sociale trop souvent introuvable en France, les noirs aux Etats-Unis donnent aussi l'exemple d'un militantisme qui a été parfois capable de provoquer des réformes, notamment dans le do-

maine de l'anti-discrimination, qui font encore cruellement défaut dans l'hexagone. L'investissement dans un argot anglophone peut offrir aussi une échappatoire face aux pressions identitaires auxquelles sont soumis les jeunes issus de l'immigration, à qui on demande trop souvent de faire un choix réducteur entre la culture de France et celle de leurs parents.

Si les cités de HLM - et avant elles, les bidonvilles et les cités de transit - où se sont trouvés concentrés les Maghrébins de France constituent les décors les plus courants de leurs récits de vie, il ne faudrait pas imaginer que ceux-ci y restent totalement cantonnés. Le pays d'origine a toujours été présent, si ce n'est qu'implicitement, et les préoccupations autobiographiques des auteurs issus de l'immigration ont souvent cédé la place à l'exploration d'autres vies, en commençant par celles de leurs parents. Mehdi Lallaoui s'est investi avec un dynamisme tout particulier dans ce domaine, réalisant non seulement un roman mais aussi des films documentaires et des ouvrages d'histoire consacrés à la mémoire des Algériens qui, depuis un siècle, ont franchi la Méditerranée pour vivre et travailler en France. Dans *La Colline aux oliviers* (10),

Lallaoui met en scène les efforts de Baba Mouss, soldat dans la Grande Guerre et travailleur immigré dans les années vingt, et de son petit-fils Kamel pour retrouver les traces d'un ancêtre kabyle disparu lors de l'insurrection de 1871. Kamel finira par savoir que celui-ci a été déporté, avec d'autres insurgés algériens, au bagne de Nouvelle-Calédonie, pratiquement au même moment où des communards de Paris connaissaient le même sort.[...]

Plus récemment, la lutte sanglante opposant le pouvoir algérien à des groupes d'insurgés islamistes a inspiré à Azouz Begag un roman qui n'a pratiquement rien d'autobiographique mais qui témoigne des angoisses travaillant la diaspora algérienne face à la crise sévissant dans son pays d'origine. [...]

On aurait donc tort de voir dans la littérature issue de l'immigration de simples témoignages dénués d'art ou d'invention. Si les récits de vie y sont nombreux, ils ne sont pas toujours autobiographiques, mais reflètent de plus en plus une présence maghrébine en France qui remonte loin dans l'histoire et une évolution dans les pays d'origine à laquelle la diaspora reste sensible même lorsqu'elle prend une autre orientation dans son propre vécu. Les écrits des ces auteurs visent ainsi non seulement à leur assurer une place dans la société française mais aussi à faire ouvrir celle-ci sur des perspectives plus larges reflétant la diversité ethnique de ses habitants. ■

(*) Professeur à l'Université de Loughborough,
Grande Bretagne.

(1) Mounsi, Territoire d'outre-ville (Paris, Stock, 1995), pp. 17, 20.

(2) Mounsi a publié les romans suivants : La Noce des fous (Paris, Stock, 1990), La Cendre des villes (Paris, Stock, 1993) et Le voyage des âmes (Paris, Stock, 1997).

(3) Mehdi Charef, Le Thé au harem d'Archi Ahmed (Paris, Mercure de France, 1983).

(4) Notons toutefois que Le Thé au harem d'Archi Ahmed n'est pas le premier roman à être publié par un écrivain issu de ce milieu. Cet honneur revient à Hocine Touabti, auteur de L'Amour quand même (Paris, Belfond 1981), qui est passé inaperçu lors de sa parution deux ans avant le roman de Charef.

(5) Rachid Djaïdani, Boumkoeur (Paris, Seuil, 1999).

(6) Pour une étude plus détaillée, voir Alec G. Hargreaves, Immigration and Identity in Beur Fiction : Voices from the North African Immigrant Community in France, 2e édition (Oxford/New York, Berg, 1997).

(7) Sakinna Boukhedenna, Journal. «Nationalité : immigré(e)», (Paris, L'Harmattan, 1987).

(8) Ferrudja Kessas, Beur's Story (Paris, L'Harmattan, 1990).

(9) Djura, Le Voile du silence, (Paris, Michel Lafon, 1990).

(10) Mehdi Lallaoui, La Colline aux oliviers (Paris, Champs libres, 1995; nouvelle édition, Paris, Editions Alternatives/SEDAG, 1998).

16 revues ensemble sur internet...

Actualités et cultures berbères

Agricultures

Algérie Littérature / Action

Awal

Cemoti

Confluences Méditerranée

Ecarts d'identité

Hommes & Migrations

l'Arbre à Palabres

Latitudes

le Furet

Migrations Sociétés

Olusum / Genèse

Revue Européenne des Migrations Internationales

Sigila

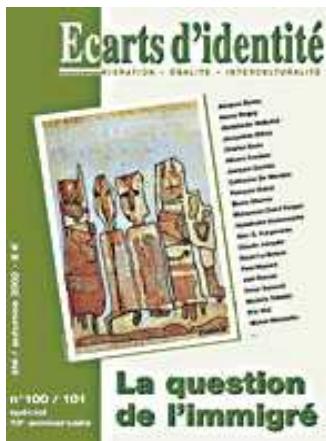
Zaâma

**www.Revues-
Plurielles.org**

**Le site portail des
revues de
l'interculturalité**

Avec Ent'revues et le FASILD

Article paru dans le n°92 de la
Revue Ecarts d'Identité



Sauf à prétendre descendre de Cro-Magnon, avec force consanguinité, tout le monde vient toujours d'ailleurs. Et les peintres de Lascaux eux-mêmes devaient bien descendre d'ancêtres arrivés, après quelques détours, du grand rift africain.

Comme partout, on peut suivre à Grenoble les strates successives, les gens de passage et ceux qui s'installent, bien accueillis, vus d'un mauvais œil ou combattus, ceux qui sont étrangers pour être nés à quelques dizaines de kilomètres et ceux qui arrivent de plus loin, ou de près mais en franchissant une frontière, le tout entre déplacements de populations très anciens, échanges individuels, et surtout conséquences de la révolution industrielle, d'expansions en crises (1), en préface aux «trente glorieuses», aux nouveaux afflux, à l'immigration récente, à la longue crise économique à laquelle elle a été confrontée, et dont nous semblons enfin sortir.

Cet article entend brosser, même si ce ne peut être qu'à grands traits, ce passé dans lequel chacun pourra chercher des échos du présent.

Grenoble, L'immigration à travers le temps

Eric Vial (*)

Dans ce qui préfigure l'agglomération grenobloise, on trouvera des Ligures, non sans doute les premiers arrivés, mais les plus anciens repérés. Puis les Allobroges, des Gaulois, ces envahisseurs des VIIIe au Ve siècles avant notre ère. Puis des Romains. Cularo, lieu imposé pour franchir l'Isère, est une ville de route entre Vienne et les Alpes Cottiennes. Et quand en 379 l'empereur Gratien passe par là, la ville prend son nom et devient *Gratianopolis*, puis Grenoble. On passe, parfois on s'arrête. Par ailleurs, être un lieu de passage a ses inconvénients, et au IIIe siècle, des murailles sont construites. Mais les « grandes invasions » sont aussi un apport, avec des Burgondes, des Francs, assez peu différents sans doute des « nobles, gens des classes moyennes [de l'époque !] et pauvres » que selon son successeur Hugues, un évêque fait venir « de terres lointaines » dans le troisième quart du Xe siècle, pour reconstruire un Grésivaudan présenté très abusivement comme dévasté par des Sarrazins. Quand Grenoble retrouve le calme, elle est un marché, avec une foire qui, en 1219, attire des marchands de tous les points du monde, si on en croit un texte d'époque, exagéré mais significatif. Au début du XIVe siècle, on repère la présence de mar-

chands juifs et lombards, et en 1313, le Dauphin protège ces derniers.

Ceci, sachant qu'on ne peut alors guère parler d'étranger : le mot a peu de sens avec l'usurpation de la puissance publique par les puissants locaux (est étranger qui est né hors de leurs terres), et que jusqu'en 1343, le Dauphiné et Grenoble en tous cas, sont étrangers à la France. Ceci se combinant pour expliquer qu'en 1455, le gouverneur de la province parle de *tous estrangiers, tant du royaume que d'ailleurs* — même si ce genre de formulation existe partout en France, et surtout sur sa périphérie, jusqu'au XIXe siècle. [...]

Une agglomération plurielle

La répartition dans Grenoble montre une forte concentration de derniers venus dans un centre-ville. En 1931, on a 35,5 % d'étrangers rue Saint-Laurent, 41 % rue Chenoise, 46 % rue Abel-Servien, 48 % rue Très-Cloître, 55 % faubourg Très-Cloître, 70 % rue du Four, 71 % montée Chalemont, 86 % rue de l'Alma. La rive droite, sur près de 5 600 habitants, compte un millier d'originaires des Pouilles, dont 840 Coratins. À Très-Cloître, parmi 42,5 % d'étrangers, Corato est presque aussi présent,

sur plus de 1 650 Italiens. Mais ceux-ci habitent surtout le nord du quartier, et les proportions évoluent de rue en rue : 120 Italiens et 1 Espagnol rue Abel-Servien, 334 et 21 rue Chenoise, 294 et 120 rue Très-Cloître, mais 77 et 111 (plus 7 Portugais) rue de l'Alma. Entre faubourg Très-Cloître et boulevard des Adieux, les Italiens sont 228, les Espagnols 500 (avec 72 Grecs). Dans le quartier de la Croix Rouge, de la cité de l'Abbaye, sur 21 % d'étrangers avenue de Gières, moitié sont Grecs et Arméniens. On est proches des équilibres de Saint-Martin-d'Hères où, entre 1931 et 1936, vivent 310 Nord-Africains, et, parmi la population étrangère, 36 % d'Espagnols, autant d'Italiens, 17,4 % d'Arméniens, 7 % de Grecs. Ce n'est pas le cas dans le quartier Berriat, avec 17 % d'étrangers, à 80 % Italiens, plus ouvriers qualifiés que manœuvres, mais aussi 143 Russes, 95 Polonais, 88 Suisses, 97 Grecs, 67 Arméniens, 60 Espagnols, reflets du mélange à dominante italienne de Fontaine. Toujours en 1931, les étrangers sont moins présents dans les autres quartiers, 11 %, dont moitié d'Italiens, à l'Île Verte, quartier d'artisans et de classes moyennes, 8 % entre préfecture et actuelle mairie, moins de 7 % entre place Victor Hugo et la gare — et surtout près du quartier Berriat. On a des chiffres intermédiaires à la Bajatière (15 %), la Capuche (14 %) aux Eaux-Claires (12 %). [...]

Entre vieillissement et naturalisations, un cycle se clôt, celui des Italiens. Ils représentent 85 % des étrangers à Fontaine en 1958, 67 % à Saint-Martin-d'Hères, bien plus qu'en 1931, et encore 51 % à Grenoble en 1968, mais 37 % en 1975 et 30 en 1979.

Cette moyenne est dépassée dans la vieille ville, mais depuis longtemps, ils étaient moins nombreux dans les banlieues les plus récentes. Le relais est pris moins par les Espagnols (quelque 16 % en 1968, 10,5 en 1975, 9 en 1979) ou même les Portugais (quelque 4, puis 8 et 8,5 %) que par les ressortissants des pays d'Afrique du Nord, toujours à ces mêmes dates 18,5, puis 30,5 et 35,5 %. Ceci dans une population étrangère qui croît encore malgré la crise, même si c'est plus lentement (18 963 personnes en 1975, 20 171 en 1979), et même si, elle décline de nouveau en pourcentage, pour la commune de Grenoble 13 % en 1975, puis 12,5 en 1982 et 11 en 2000.

Par ailleurs, cette même population étrangère se redéploie vers les quartiers du sud de Grenoble, où en 1979 elle est pour la première fois plus nombreuse que dans la vieille ville, phénomène qui ne peut qu'être accentué par le dépeuplement de cette dernière (Saint-Laurent perd 62 % de ses habitants entre 1962 et 1982), et, après 1983, par une politique de réhabilitation tendant à chasser du centre les plus pauvres, contrairement à ce qui se faisait auparavant. [...]

Mais il est aussi d'autres échos, plus positifs, autour de ce que Grenoble doit à ceux qui n'ont pas peu contribué à la construire, et à faire son dynamisme.

En 1958, au moment où les «Trente glorieuses» commençaient à donner leurs fruits, Paul Veyret, alors «patron» de la géographie alpine, écrivait que cette ville «est, pour sa grandeur, une des plus cosmopolites de France». C'était vrai

depuis trois quarts de siècle, ça l'est quarante ans plus tard, même si les temps de crise l'ont fait parfois oublier à d'aucuns. ■

(*) Historien, Université Pierre Mendès France, Grenoble II

(1) Cet article s'appuie sur les articles publiés depuis 1916 par la *Revue de Géographie alpine*, en particulier celui de

G. Letonnelier, "Les Étrangers dans le département de l'Isère", 1928, p. 697 *sqq.*

ainsi que sur les livres de P. Barral, *Le Département de l'Isère sous la Troisième République*, Paris, Colin, 1962,

R. Blanchard, *Grenoble, étude de géographie urbaine*, Grenoble, Didier et Richard, 1935,

A.M. Faidutti-Rudolph, *L'Immigration italienne dans le Sud-est de la France*, Gap, Louis-Jean, 1964,

J. Ibarrola, *Recherches sur la société grenobloise vers le milieu du XIXe siècle à partir des successions et des absences*, Paris - La Haye, Mouton, 1971,

J. Jouanny, *Les origines de la population dans l'agglomération grenobloise*, Grenoble, Allier, 1931.

Article paru dans le n°95-96 de
la Revue Ecarts d'Identité