

## « Mémoire ouvrière, mémoire de l'immigration »

Dire « mémoires algériennes » invite assurément à limiter les références mémorielles aux souvenirs les plus proches, dans une « Algérie » par ailleurs historicisée depuis les temps immémoriaux d'ancêtres fondateurs, alors qu'elle est une invention du XIX<sup>e</sup> siècle. De cette histoire moderne, dont beaucoup reste encore à faire, demeure des archives papiers et quelques livres ; quitte à s'en accaparer les avatars disparates, la mémoire pour sa part s'intéresse aussi à autre chose. Si elle fouille l'histoire, c'est surtout pour célébrer ce que Théodor Adorno définissait comme celle des « malheurs passés », sous des rituels les magnifiant plus encore par l'éclat controuvé du « grand dessein national » accompli et de l'enchantement de sa visée « démocratique » et « sociale » continûment reportée, dont ils annoncent l'avènement, non de façon tangible donc, mais sous l'illusion que crée l'imaginaire : toujours comme promesse, tant sont indicibles les malheurs futurs.

Encore s'agit-il de malheurs singuliers, arrachés en guise de mémoire pour servir des utilités et des stratégies sociales dans le présent et pour l'avenir, d'où des mémoires croisées, voire contraires. Du coup, l'objet « Algérie » amène ses historiens à travailler sous la contrainte d'une vérité à construire en vue d'instruire toute une série de dossiers : la laïcité, le foulard et l'Islam, les harkis, l'intégration, etc. Et ils se divisent en fonction de la pression qu'ils reçoivent ou des inflexions axiologiques, idéologiques et politiques, qu'ils donnent à leurs recherches. Le Centre de Ressources et de Mémoire de l'Immigration créé récemment à Paris échappera difficilement à ce dilemme. Travaillant sous commande étatique, il s'expose forcément au risque de produire une sorte de base mémorielle, qu'on appellera peut-être mémoire de la « réconciliation », une mémoire dictée par la nécessité de coller aux préoccupations politico économiques actuelles des États français et algériens. C'est évidemment encore trop tôt, il faut attendre un peu pour savoir ce qu'il en adviendra, mais ceci survient au moment même où, dans une commune voisine, le maire interdit que soit évoqué le 17 octobre 1961 dans une manifestation publique !

D'autant plus que s'engage une sorte de « refondation », le mot connaît un certain succès aujourd'hui, des bases idéologico historiques des rapports entre la France et l'Algérie, située dans les opérations qui reconduisent le pacte colonial au niveau de l'Europe. En quelque sorte, à nouveau système impérial, nouveau type de rapports avec les pays en position subalterne dans la hiérarchie mondiale, entre « pays riches et pays pauvres ». L'expression fait florès aujourd'hui, mais elle est scandaleuse : pauvres signifiant surtout « pauvres peuples », sinon « pauvres d'esprit », « incapables » de construire une démocratie, etc. Dire « pays émergents » ou « pays en voie de développement » procède de la même intention.

Refonder appelle de nouvelles représentations en légitimation de cette configuration Euro-maghrébine en train de naître. La tragédie du récent tremblement de terre en constitue une manifestation saisissante, surtout par la façon dont elle fut traitée par les médias, traduisant, sous l'empressement et la condescendance, la cristallisation des représentations coloniales, à la fois celles du passé et celles du présent en train d'émerger. C'est donc aussi au titre d'une construction mettant le Maghreb dans l'Union européenne en position hiérarchique négative, avec pour objectif notable d'effacer la « dette coloniale », manière plus ingénieuse que l'esprit de revanche des années 1960 et 1970, que les « mémoires algériennes » sont convoquées. Ainsi, une nouvelle histoire tout à fait singulière de la colonisation apparaît-elle, mettant en avant d'une part, de supposés bienfaits, positivement mesurables en regard des résultats de l'État algérien indépendant et, d'autre part, posant un trait d'égalité entre les violences : celle du FLN, du colonisateur et de l'armée française ; afin de mettre en cause la légitimité du premier.

### *Histoire et mémoire lointaines, colonisation et État national*

Plus encore, dire « mémoire algériennes » entend fixer des identités sur un territoire qui n'a jamais été « Algérie » avant la colonisation ; curieuse reprise nationale des limites spatiales édifiées

par les stratèges politico-militaires et commerciaux : du « protecteur » français bien sûr, mais aussi espagnols et portugais. Puis, allemands, britanniques, italiens, etc., bref les « européens », transportant leurs cohortes de colons sur des contrées sans autres noms que ceux attachés au sens pratique de leurs habitants plus ou moins sédentarisés, sinon simplement nomades, continuant les usages antérieurs avec leurs commerces propres de médinas en médinas – sans oublier les circulations entre la mer rouge et la côte atlantique à travers les oasis sahariens, bousculées par les industries du pétrole –, ou au cœur des cités palatiales, de cours terriennes et clérico-militaires déboursant l'or des butins de guerres. Davantage encore après les indépendances, l'historiographie continue d'entretenir cette vision de partage du Maghreb démarquant, au nom d'histoires ancestrales, trois unités politiques et spatiales. Elle autorise ainsi des pensées mémorielles en recherche de justifications identitaires, sautant allégrement les terrains qu'elle laisse vierges ou opaques ; parce que la mémoire proche, pour se nourrir, a besoin d'identités lointaines : faut-il pour se réclamer arabe en Europe, trouver son origine dans une « Arabie » islamique, si ce n'est préislamique, ou se dire Kabyle, Mozabite, etc., dans un berbérisme archéologique et évolutionniste, tout autant culturaliste, dont on devine la tentation au Musée du Bardot à Alger ? Sans parler du juif né en diaspora, se croyant orthodoxe parce que « sépharade », qui dit : « Vous ne pouvez pas me comprendre car moi, je suis juif ! », alors qu'il est plus prosaïquement un juif de culture arabe. Et pourquoi pas maghrébins !

Le Maghreb, avec ce qui deviendra l'Algérie, n'est que la partie occidentale du déplacement sagittal méditerranéen des pôles de développement capitalistique, libéralo marchands, faisant prospérer diverses formes de configuration sociales – des formes telles que celles appelées aujourd'hui mondialisation –, par les villes d'une péninsule pas encore italienne, par le royaume de Catalogne, de Cadix, etc. De là sortiront d'autres déploiements par les côtes atlantiques, estampillés dans une mémoire historique largement mythifiée par la littérature d'époque, avec leurs lots de guerres maritime, d'armadas occupées à saisir des parcelles d'océan et pour acquérir des positions hégémoniques dans ces liaisons vers la côte de la mer du Nord et de la mer Baltique, nées de l'éclatement du foyer méditerranéen. Premier capitalisme atlantique, jusque dans son extension outre atlantique, il passe par les côtes, par le détroit de la mer du Nord. Mais il a produit des routes terriennes, à travers des régions et des peuples que l'on nomme maladroitement européens. On en a la preuve, non seulement par la découverte des documents commerciaux mais aussi à travers les *lienzos* de flamands anversoïses : influences espagnoles chez Bruegel l'ancien ou italiennes chez Rubens.

Certes, embrasser ainsi la longue durée historique frise un diffusionnisme grossièrement évolutionniste. Il faut donc tempérer cette approche. En effet cela n'explique en rien pourquoi le cœur du cercle de culture méditerranéen, c'est-à-dire des pratiques sociales proprement méditerranéennes, attachées aux rapports sociaux spécifiques à l'œuvre dans la structure du développement, sera relativisé au profit de centres de création de potentialités de domination situés en Europe occidentale. Sous cet angle, d'autres études sont évidemment nécessaires. Constatons simplement que la colonisation constitue ce retour d'expansion, insolite, sur une région qui en a largement produit les virtualités sociales et politiques : retour inversant donc le rapport de domination. Ce que je veux dire ici, face au néo racisme culturel actuel en Europe, où l'on a jamais autant parlé d'origine, de pureté du sang, de différence de culture, et dans le monde avec l'opposition imaginaire entre Islam et occident, la profonde unité historique des configurations politiques, sociales et culturelles entre chrétiens et musulmans. Par sa durée, elle rend dérisoire les deux derniers siècles où ont pris formes les conflits actuels, que René Gallissot appelle « champ idéologique d'altercation ».

Le Maghreb ancien n'a donc qu'un intérêt historique. À quoi bon y rattacher aujourd'hui des mémoires proches pour des affirmations identitaires dans le présent, puisque cela revient à se lier aux dynasties qui ont formés les empires ? Où sont les peuples dont parlent les clercs et les chroniqueurs qui ont fait les chroniques royales, de principauté, des califats, etc., ceux des empires numides, romains – dit « Mauritanie césarienne » dont Tipaza, ou le « tombeau de la chrétienne » sont des lieux de mémoire –, chrétiens après la conversion de Constantin, puis musulmans ?

Un mot sur cette période antérieure au XX<sup>e</sup> siècle. C'est la situation de dépendance des communautés musulmanes, privées d'or, de finances et, par conséquent de structures militaires pour se défendre qui a entraîné l'arrivée des Almoravides, berbères sahariens portant le mouvement de réforme religieuse légitimiste orthodoxe, lié à Bagdad. Ils vont permettre de palier aux circonstances antérieures. La présence Almoravide visera à relancer les guerres saintes contre les territoires chrétiens. Les Almohades leur succéderont. D'origine berbère de l'Atlas, de réforme religieuse plutôt hétérodoxe cette fois, ce qui prouve aussi que le social, c'est-à-dire des rapports sociaux situés et datés, détermine des formes institutionnelles, donc religieuses également, et que dans ces contextes, rapports sociaux et leurs formes institutionnalisées proviennent autant des métamorphoses et des adaptations, que sont notamment les réformes religieuses et les schismes, qu'ils agissent sur elles. Cela prouve bien que les religions, aussi solides et stables qu'elles puissent paraître – stabilité et solidité que lui confère leur statut de sacré –, trouvent toujours la justification de leur adaptation – c'est le travail des théologiens – dictée par des *intérêts* d'époque et pour lesquels des hommes se battent. Ainsi, les Almohades réaliseront-ils une **unification politique** du Maghreb et Al-Andalus, sur la base de la guerre sainte menée lors de grandes expéditions contre les royaumes chrétiens. Mais les périodes de trêve n'ont cessé de favoriser le commerce transfrontalier et intercommunautaire. Plus encore, butins et commerce sont complémentaires ; les échanges de biens et de personnes ne cessent jamais : ce sont les modalités qui évoluent en fonction des circonstances politiques et militaires. Comme l'avait montré Fernand Braudel, le marché crée une zone de friction, d'échange et de créativité. Ici, royaumes musulmans et chrétiens ne peuvent se penser l'un sans l'autre. Il y a une fonctionnalité de l'opposition chrétien/non chrétien au Moyen Âge qui produit des rapports sociaux situés et datés, tout comme est fonctionnelle la domination coloniale au XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècle.

Qu'en est-il du territoire, puisque c'est la chute des Almohades qui entraîne le partage du Maghreb en trois dynasties dites berbères. On dit bêtement « marocains » les *Méridides*, mais ils défendent Grenade jusqu'à la fin du XV<sup>e</sup> siècle, occupent Tunis, construisent à Tlemcen et à Fès ! Se dire Algérien ne se confond pas plus avec les Abdalwadides. Suit la période des « États barbaresques » sous Soliman II, héritier de la dynastie ottomane. Si elle n'occupe pas les cités de l'ouest du Maghreb, c'est parce que l'opposition à l'avancée turque est le fait d'une dynastie chérifienne. Venue d'*Arabie*, prolongée par Ahmed al-Mansur, elle a profité en outre d'une géologie propice et d'un mouvement confrérique de communautés, que certains appellent, toujours aussi approximativement, « naissance du nationalisme marocain ». Notons que ces mêmes conditions auront un moment, beaucoup plus court, quelques résultats analogues contre la coalition franco espagnole dans ce qui fut appelée « la guerre du Rif », au nom cette fois d'un nationalisme devenu marocain sous la férule d'une autre dynastie chérifienne, celle des *Alaouites*, toujours au pouvoir plus de trois siècles après sa fondation. Prédicateur par excellence et rentier, l'État Ottoman a fait dépendre sa richesse de ses capacités militaires à contrôler, non un territoire, mais un maximum de communautés. De ce point de vue, les négociations entre Dey, Beys et janissaires d'une part et les structures communautaires – et entre elles – d'autre part, ont probablement encore des effets aujourd'hui, y compris sur les formes de l'État.

On perçoit quel est le sens du territoire avant qu'il devienne national. Il est autant espace et contre espace, pour reprendre la formule qu'utilisait Henri Lefebvre, produisant des symboliques attachées à des réalités sociales et servant d'instrument politique. Les territoires de circulations communautaires bouleversent les raisons d'État et l'espace par lequel le pouvoir dominant cherche à atteindre le concret, en s'érigant au-dessus de tout autre pouvoir. Ils ont contredit l'intrusion de l'État colonial dans son souci de *construire les corps*, pour organiser les pratiques spatiales des groupes, des familles et pour fixer les espaces de représentation et les représentations de l'espace. À partir de 1830 en Algérie, l'adversaire colonial a contribué à cette fusion des territoires, portant les hostilités dans des contrées traditionnellement connues comme appartenant aux tribus engagées. Les résistances d'Abd el-Kader, celle d'El Mokrani, et plus tard, en 1907, celle d'as Sbâ'i au sud ouest marocain, constituent un des maillons de cette itération du *mahdisme maghrébin* conduisant des processus d'unification endogène de Tunis à Rabat, où s'inventèrent des territoires et en leur dedans,

des États nationaux ; l'invention du territoire colonial se relie, par ces résistances, à l'installation de la colonisation. Dans cette intrication se produira une sorte d'espace commun où les territoires visés suivent le même mouvement que celui des segments sociaux qui se restructurent, s'agrègent et se désagrègent. Ces territoires ne sont pas bornés uniquement par des frontières abstraites et elles ne sont pas constituées selon un pseudo et introuvable essentialisme identitaire, national ou ethnique, mais correspondent à des limites qui servent d'abord à délimiter des « pays » selon des fonctions utiles et concrètes.

L'unification, fondement territorial des nationalismes au Maghreb, est le fait de la colonisation. Elle unifie une nouvelle fois contre elle, mais sous une autre modalité, parce qu'en transformant les formes de socialisation, elle a transformé les façons de penser le « djihâd ». Produit par des intellectuels laïques et religieux et dans le contact avec les mouvements intellectuels européens, il se référera désormais à « l'indépendance nationale ». Le terme *watan* est ainsi devenu un discours de l'époque coloniale, parce que l'Islam n'encourage pas l'action guerrière n'ayant pas pour motif central la défense et la promotion de la religion ; jusqu'au début du siècle, mourir pour la patrie n'a aucun sens devant la noblesse de mourir pour Dieu. La guerre sainte devenant « libération nationale », a ainsi contribué de façon décisive à fondre les particularismes locaux dans des entités plus larges, donnant à la nation son assise objective insérée alors dans les consciences et dans les pratiques.

Mais la lutte contre l'ennemi commun ne gomme pas toujours les anciennes divergences mises encore entre parenthèses par les nécessités de la guerre. Après la victoire, des tribus qui hier ont combattu côte à côte, peuvent continuer à se vouer des inimitiés. Souvent héréditaires, elles se rétablissent sous autant de conflits d'intérêts matériels et symboliques, vécus antérieurement comme déclassement économique et social, surtout quand elles résultent de la transmission de récits solidement entretenus, tant ceux-ci fixent ces continuités. L'État indépendant mythique livre à présent sa vérité, sinon sa nature plus prosaïque : c'est le **reclassement politique**, dans et par l'État national, de ce déclassement économique. René Gallissot est le seul historien à avoir eu le courage de dire çà ! C'est pour cette raison que les États nationaux, algériens, marocains et tunisien, nés de la rupture politique des indépendances, reconduisent purement et simplement les divisions coloniales de l'espace maghrébin et, en leur dedans, des institutions dont la plupart des historiens et des sociologues constatent aujourd'hui les homologues avec celles de l'État colonial. Et les intellectuels qui croyaient au national développementalisme ont été les principaux instruments de cette étatisation économique, de cet investissement social dans l'État. Beaucoup n'en sont d'ailleurs pas encore sortis.

Les violences en Algérie aujourd'hui, tout comme la question de la légitimité du pouvoir et de l'État renvoie à cette sortie de la parenthèse coloniale où le passé – le colonialisme s'y est de toute façon substituée – vient rattraper le présent de l'Algérie, lui « mordre la nuque » ! Mais plus encore, c'est un présent qui se télescope avec l'espace temporel du processus de fusion dans un système mondial spécifique de marché. Comme cadre original, il actualise la « guerre sainte » devenant moyen de conquête, ou de reconquête, non de l'espace physique, mais dans un espace plus large. Celui-ci, culturel, remplace l'ancien projet de « nation arabe » par celui de « nation islamique ». L'entreprise de la guerre y reste une valeur, et l'on sait sous quelle figure cette dernière s'est développée en Algérie dans les années 1990. L'histoire de la décolonisation y est pour une grande part. Mais, cette histoire elle-même n'a pu se dérouler de la sorte que par reformulation de significations enfouies dans l'imaginaire social, par reproduction, c'est-à-dire par héritage culturel à travers les modes d'apprentissage.

### *Mémoire proche, générations et histoire et « dette coloniale »*

Ainsi les facteurs anthropo-historiques peuvent-ils aider à informer les conduites. Le contexte présent ne constitue pas un achèvement de la colonisation et de son corollaire, la décolonisation. Comme couple indissociable, il continue de produire des effets. Il serait évidemment absurde, par non sens conceptuel, de faire une analogie hâtive entre les rapports sociaux vécus par

les générations issues de l'immigration maghrébine dans les métropoles urbaines en France et une pure reproduction des rapports coloniaux. Ce qui s'exprime dans les quartiers de « prolétarisation urbaine » résulte plus simplement de rapports inégaux d'un type spécifique de la crise sociale actuelle. En faisant l'hypothèse d'une présence d'effets différés de cette histoire, cette dernière précision exclue toute visée culturaliste. Ce sont des effets dont la singularité résulte d'une reformulation de toute une série de signifiants culturels, attribuant des valeurs nouvelles à des formes anciennes en tant que processus réactif face à des contraintes sociales et politiques. Concernant les jeunes issus de l'immigration, on ne peut procéder par analogie avec les inépuisables mouvements ou émeutes qui ont jalonné l'Europe, ou avec les « harka » au Maghreb, que sous cet aspect méthodologique. Leurs « pratiques », au moment même où l'on évoque les « croisades » et le « djihâd » qui motivaient les actions militaires des périodes passées, associant le commerce avec des catégories eschatologiques équivalentes dans le mahdisme maghrébin et dans la chevalerie européenne, sont conduites par d'autres logiques.

Le *mahdi*, ou le *mudjaddid*, analogue au *chevalier*, avec son code de l'honneur, renvoyaient à ces catégories, musulmanes et chrétiennes, sous le renouvellement de la mission prophétique, mission sacrée contre les déviances de l'humanité par rapport à la voie du salut. Le *djihâd* a procédé de ces catégories musulmanes constituant une « thérapie » nécessaire, justifiée par l'inexorable entropie consubstantielle à la vie temporelle. Réinterprété pour l'État national, il l'a été à nouveau contre lui, face à sa tendance à la « modernité », en contre État islamique. Il semble en émaner toujours un sens particulier commandant les successions historiques. Leur fonction première est de rétablir l'ordre du monde en fonction des représentations que l'on s'en fait, des intérêts que l'on sert, consciemment ou inconsciemment : l'on peut être *chevalier* porté au code de l'honneur pour servir le puissant, ou *mahdi* porté à la guerre contre les puissants. Ces figures sont remarquables car elles montrent le lien décisif entre le politique et la religion, expliquant pour une large part, quant à l'histoire maghrébine et plus généralement à l'histoire des sociétés, la fréquence de telles récurrences.

C'est pourquoi on peut dire que les pratiques de jeunes issus de l'immigration procèdent d'un certain atavisme, celui d'une structure mentale et corporelle qui, tout comme le corps biologique est un produit social, résulte de la transmission par l'« éducation générique », selon la formule chère à Aïssa Kadri. Aussi leurs modes d'agir représentent-ils la totalité synthétique de l'expérience accumulée à travers les linéaments historiques du développement social. Avec eux, on est dans des entrelacs d'histoires et de leurs mémoires, de ruptures et de continuités, c'est-à-dire des constructions allégoriques de l'histoire des groupes mis en jeu, subissant de plein fouet les opérations de remodelage social impliqué par l'évolution du capitalisme. Appelé « deuxième génération » ou mouvement « beurs »<sup>1</sup>, les jeunes ont été l'objet d'une activité visant à lui donner un sens dans les recompositions socio-économiques apparues dans les années 1980. L'impact sur les modes de transmission d'acquis culturels unifiants a été massif. Associé aux désenchantements d'un grand nombre de « parents de la guerre » anticoloniale quant aux options politiques et sociales de l'Algérie post indépendante, il a ainsi entraîné au sein des enfants d'aujourd'hui, une fragmentation majeure, à un point tel qu'il n'y a plus d'histoires, ni de *mémoires* qui se transmettent.

L'immigration a connu ses moments et ses raisons historiques, sociales et politiques, comme l'a montré René Gallissot dans sa contribution. Post coloniale, de précaire dans les années 1960, elle était devenue carrément de déportation au début des années 1970. Elle fournissait les usines d'automobile. A Sochaux Montbéliard – pour prendre un autre exemple que Renault Billancourt – ce fut une main d'œuvre corvéable retenue pour des périodes d'un an ou deux avec retour obligatoire – la « noria » évoquée par A. Sayad, organisée et surveillée cette fois directement par l'usine –, accrochée à toute l'imagerie de déportation : foyers insalubres gardés par des vigiles et des miradors, sans femmes, sans familles, sans lieux de culte. Sans « papiers », ghettoïsés, chasse

<sup>1</sup> Abdelmalek Sayad suggère que l'expression « *Beur* » pourrait n'être qu'une déformation dans le sens d'une francisation, ou un jeu de mots sur une interjection familière du type *Boukh* signifiant dit-il « dans le langage féminin quelque chose sans importance, de négligeable, de moins que rien, fumée, insignifiance totale, que les intéressés reprennent à leur compte pour caractériser leur position dans la société française », cf. « Le mode génération des générations 'immigrées' », in *L'homme et la société*, n° 111-112, 1994/1-2, p. 169.

gradée de l'Amicale des Algérien en France, ils étaient interdits aux militants syndicaux français. Les loisirs – théâtraux notamment, autour de l'œuvre de Kateb Yacine aux usines Peugeot de Sochaux organisés par quelques militants – étaient dénoncés par les autorités tant syndicales – sauf la CFDT – que politiques. L'« immigration » fut ce *champ* de luttes pour l'hégémonie politique sur cette catégorie : entre les organisations traditionnelles (CGT et PCF), maoïstes, réseaux benbellistes, les réformateurs islamistes travaillant à la production d'un Islam révolutionnaire à l'instar de la théorie de la libération élaborée par les prêtres catholiques en Amérique Latine.

En général, leur présence en France, tout comme le mode d'intégration pour ceux qui étaient restés, reposait sur leur invisibilisation et leur instrumentalisation dans les organisations ouvrières au nom de l'unité de « classe des travailleurs ». L'histoire qui forme leur mémoire est donc aussi celle de la discorde entre l'histoire ouvrière nationale française et leur histoire proprement nationale. Ce mélange d'histoires et de leurs représentations mémorielles procède des modes de surgissement de l'État national, devenu social, qui a conformé la classe ouvrière, en la nationalisant grâce à l'association des organisations ouvrières au cadre national, dans une articulation certes conflictuelle (cf. René Gallissot ci-dessus). C'est ce cadre national, associé à la censure supplétive des amicales et des syndicats contrôlés par les États nationaux maghrébins qui rendra impossible toute lutte sociale et politique autonome tant avant les indépendances qu'après.

Dans un tel contexte, l'incompréhension des luttes des immigrés, sinon leur rejet, était assurée. Les mêmes caractéristiques, combinées à la répulsion du travail à partir du milieu des années 1970, se répèteront avec la résorption des bidonvilles et des cités de transit sous la forme d'une actualisation de l'ethnicisation, d'une mise en exergue ethnique de la différence culturelle construite dans la colonisation. Ces facteurs expliquent leur rupture avec une identité de classe, qui s'imposait surtout comme une identité de « classe nationale », où « l'autre », l'ouvrier algérien, maghrébin, n'est accepté que comme « travailleur », non comme citoyen avec les droits attachés : pour ça il faut être un « national » ! Ils en retiendront une leçon : la nécessité d'un mouvement autonome que leur autorisera la loi sur les associations d'octobre 1981, abrogeant le décret de 1939. En résultera une visibilisation accrue de l'immigration maghrébine, une sortie de son anonymat imposé dans un dualisme vécu depuis toujours, mais volontairement ignoré ; ce qu'Abdelmalek Sayad nous a aidé à comprendre. En France, et aussi en Algérie, ils ont cependant continué à payer le prix de cette histoire passée. Or, ce que manifestent les activités des « jeunes issus de l'immigration » – dans un registre certes symbolique, mais dont les effets matériels et sociaux dans les quartiers sont connus – c'est le **retournement** de ce prix en *dette post-coloniale* à solder, adressée au colonisateur.

Leur mouvement ne naît pas d'un refus d'oublier ce qui provient d'une continuité, d'une expérience commune de conditions de vie et d'identification, d'un même creuset où se forment des sentiments de frustration en regard d'une inégalité sociale, d'injustice et de vécus scolaires. Au contraire, comme leurs aïeux dans les années 20 quand ils commencèrent à se donner les moyens d'affirmer leur présence et leurs droits en créant « l'Étoile Nord-africaine » ils disent « ça suffit » ! Comme eux, ils rompent sur un mode de colère, de ressentiment et d'autonomie. Plus encore, leur mise en mouvement surgit malgré l'imposition ethnique dès l'installation dans les cités, les « bâtiments » comme les nommaient les jeunes, sous la désignation stigmatisante d'acteurs idéologiques négatifs face à la supériorité hiérarchique des nationaux, acteurs positifs parce que se pensant propriétaires de la culture nationale. Le mouvement naît en somme d'une histoire propre par laquelle, sous une forme générationnelle et par un mode d'apparition spécifique, ils se sont séparés de la tradition ouvrière de leurs parents et de la tradition ouvrière en général.

Ce n'est donc pas uniquement parce qu'ils « s'autorisent » ce qui fut interdit à leurs parents que les enfants vont s'installer dans le double registre de la promotion sociale et de la reconnaissance, en créanciers de la *dette coloniale*. Par rapport à leurs parents, la *dette coloniale* constitue une dépossession radicale. Ils y sont compromis par héritage, correspondant pour eux à un déficit de capital, d'abord scolaire puisque leur insertion à l'école française ne pouvait bénéficier des acquis que le système colonial avait refusés à leurs parents. Carence en capital de nature pécuniaire, mais surtout mesurée avec des instruments réflexifs par rapport l'appropriation coloniale

des surplus de valeurs produite par la société indigène, et symbolique, se traduisant dans leur vie quotidienne par une précarité potentielle sans cesse réactualisée dans la variété des stigmates dont ils sont l'objet. En somme la *dette coloniale* s'évalue par la distance qui les sépare de choix possiblement réalisables dans la société dite « d'accueil », mais leur apparaissant comme autant de domaines réservés aux « nationaux ». Difficile dans ces conditions de leur faire admettre qu'il leur fallait d'abord « se serrer la ceinture pour avoir plus ensuite » ! Le remboursement de la *dette coloniale* est un *droit de propriété*, comme l'est le *droit social*. La précarité les pousse à rétablir par eux-mêmes ces capitaux qu'ils estiment leur être dus<sup>2</sup>, une sorte de rattrapage en somme, à leur yeux licite puisque comme ils le disent, « rien n'est fait pour nous ». D'où des répercussions négatives sur le bien-fondé des normes collectives, dans la mesure surtout où elles ne cessent de contrecarrer leurs stratégies de reconstitution des « capitaux dus ».

C'est pourquoi, prétendre comme on l'entend trop souvent, que les enfants issus de l'immigration n'étaient pas et ne sont toujours pas intégrés, est une méprise. En effet, quand des individus commencent à revendiquer leur autonomie, c'est qu'ils sont intégrés ! Mais ils le sont dans une configuration formée par des *rappports sociaux*. Ils peuvent être plus ou moins égaux aux niveaux supérieurs de l'organisation sociale, mais la société *intégrée* dont on parle concerne les rapports sociaux inégaux entre niveaux supérieurs et inférieurs de la société. Tout comme la position de colonisé et celle du colonisateur, le classement des jeunes issus de l'immigration résulte de ce type de rapport où *tous* les individus sont *intégrés*. La violence est insérée dans ce rapport et ses formes matérielles en dépendent ; elle leur est congruente et elle est congruente avec les formes de la violence qu'ils déterminent.

Leur mode d'intégration se situe donc dans un rapport social spécifique. C'est d'autant plus incontestable que cela entraîne un travail des institutions conduisant des actions et des réactions – des investissements de formes (les politiques publiques) – qui tendent à agir sur l'ensemble de la société, c'est à dire sur l'ensemble des rapports de rapports qui la composent. Et il ne faut pas s'étonner d'activités que l'on nomme « mafieuses », par facilité ou par intention idéologique, où le «sauvageon» cède la place au « délinquant » propriétaire puis à l'homme d'affaire frimant dans sa Mercedes. Autrement dit, il peut aussi compter avec la complicité de ceux dont l'« intégration » n'est jamais mise en doute ; il tend ainsi à assurer la stabilité sociale. C'est pourquoi beaucoup de responsables politiques, notamment des élus locaux dans les quartiers des villes, ont été amené à fermer les yeux. Si, pour paraphraser Éric Hobsbawm, le « bandit social » d'autrefois était rural, aujourd'hui, c'est logique, il est urbain. En effet, dans les quartiers de villes, les réseaux illicites de commerce et de recel ne s'imposent pas subjectivement, ils naissent des besoins objectifs des prolétaires déclassés et sert les buts de tous. La révolte y fut une « activité sociale », et elle s'y perpétue ainsi, guidant plus profondément encore les comportements.

Le mouvement se constitue au début sur une base associative avec les activités interethniques des années 1970, sorte de construction pré politique nourrie par le mouvement de mai 1968 : les ASTI (Associations de Soutien aux Travailleurs Immigrés), les CUF (Comités Unitaires Français Immigrés), ATD quart monde, et aussi les maoïstes, comme le montre à Nanterre, le réseau tissé à partir de la cité de transit Gutenberg et de l'association du même nom qui disparaîtra en 1984 avec la résorption de la cité. À Nanterre, c'est cette référence au Mouvement Gutenberg qui exprime et cristallise l'existence de l'espace associatif du mouvement, sous l'impulsion, après notamment le meurtre au 22 long rifle, d'Abdenbi Guemish en novembre 1982, des frères Abdallah et du père Lefort.

Avant de nourrir des activités « communautaires », la marche de 1983 était « unitaire ». Sa dynamique et sa capacité d'entraînement des autres catégories inscrivait les enfants, sans qu'ils en aient conscience, dans une recreation symbolique d'unité ouvrière : unissant des identités nationales et culturelles distinctes sous une figure de classe pluriculturelle. Je l'ai nommé à l'époque une « catégorie-classe » en formation, sorte de formulation embryonnaire d'un mouvement générationnel produisant un questionnement social, culturel et politique auxquels se confrontait la

---

<sup>2</sup> Jacques Sapir a suggéré une thèse proche pour le cas de la Russie entre 1993 et 1998, cf. *Les trous noirs de la science économique*, Albin Michel, Paris, 2000, p. 256.

jeunesse dans son ensemble. Cependant, ce mouvement prenant les formes d'un « mouvement social » fut traité par la Machine Politico Administrative (MPA) comme un « problème d'intégration ». Ce qui permettait en outre de lui imputer en partie la cause des problèmes sociaux, c'est-à-dire de désigner un bouc émissaire.

Dès son apparition sur la scène publique, ils vont être pris dans un processus d'enveloppement par les fonctionnalités de l'État et de la structure des classements sociaux à l'oeuvre avec l'ouverture libérale comme réponse à la montée du chômage et de la pauvreté ; ils se sont trouvés dans une relation instrumentale avec la MPA. Certes, comme tout mouvement générationnel, il n'est pas homogène et s'inscrit à la fois dans des ruptures et des continuités, souvent « pour l'État », pour sa consolidation ; même dans la dénégation il n'était pas contre étatique. Pensant dissoudre les modalités coloniales d'intégration qui séparaient ouvriers et immigrés, les « jeunes » revendiquent la « nation » et la « France » ! Puis, parce que leur rupture vise à se libérer de l'histoire antérieure, ils vont s'offrir au saisissement de leur potentiel par l'État mobilisé à reformuler leurs revendications en instruments des « adaptations nécessaires ».

Mais ils se sont davantage encore heurtés frontalement à des continuités d'État largement sous dépendance d'un mouvement générationnel de plus longue durée inscrit dans le processus de « classe moyennisation » commencé dès la fin du XIXe siècle ; d'un « bloc historique » pour parler comme Karl Mannheim. Mai 1968 en fut le révélateur singulier et le moment d'irruption d'une élite sociale et politique, exécutant son projet historique, avec, articulé sur un discours de « l'individu sujet et acteur », une mise en crise d'un État-providence inséparable de l'histoire ouvrière – notifiant le renversement d'hégémonie détenue auparavant par la « classe ouvrière » dans la façon de s'opposer à la « bourgeoisie » –, et la valorisation des thèses libérales. Ce projet a été l'objet d'un immense chantier, à l'occasion d'une conjoncture de « crise », visant à mettre en oeuvre cette utopie du « sujet-acteur » pour le faire advenir dans une génération « intégrée » mythique. Une « chirurgie sociale », disait Abdelmalek Sayad, afin d'effacer l'ancien et le remplacer par des choses « modernes ». Déclarant obsolète la vieille Éducation populaire où ils s'étaient formés, détruisant en même temps le filet associatif fondé sur les pratiques de solidarité dans une visée purement libérale, elle visait à habituer au renoncement face à la mise en pièce des formes antérieures de régulation. Elle confortait du coup ceux qui, au sein de la hiérarchie politico étatique, avaient intérêts à faire vivre ainsi la « deuxième génération » : création de corps d'encadrement nouveaux et plus spécialisés, technologie sociale etc. La génération des enfants a été une façon particulière de traiter un cas particulier de la reproduction sociale de l'ordre social.

Étrangers aux continuités d'État de longue durée et venant disputer la prépondérance du mouvement générationnel de 1968, ils ont été asphyxiés par ce déficit. Ils semblent ne pas avoir eu d'autre choix : l'instrumentalisation par la génération intellectuelle issue de 1968 ou le repli communautaire, l'un ou l'autre, ce qui paraissait le plus efficace à chacun. L'injonction « intégrer-vous ! », résultait donc d'un projet étatique qui a encouragé une déconnexion partielle avec l'autre partie de la jeunesse ouvrière. La MPA mobilisera cet aspect de façon massive dans les dispositifs de politiques publiques, pour interdire toute transcroissance du mouvement « beur ». Et dans cette compétition inégale le mouvement générationnel balbutiant va être déconstruit pour être repropulé en mouvement de la « deuxième génération » à « intégrer » !

Rupture fabriquée par l'État, prolongée en une balkanisation, une atomisation des enfants et la sélection en leur sein d'élites attachées à l'État, devenus pour les autres des porteurs d'eau ou, comme les nomme souvent M'Hamed Kaki des ANI (Arabes Non Identifiés), elle a introduit une concurrence avec des structures associatives directement créées par les préfectures. Un peu plus tard, dans les années 1990, les stratégies d'externalisation des maires deviendront massives et caractérisées par la notion d'ordre social : réinvention du bled, mais d'un bled mythique – « Nanterre aux portes de l'Algérie » -, attribution de « Mosquées » et, croyant garantir l'ordre public en le déléguant aux imams, de lieux de prières substitués aux salles de boxe américaine. C'est contre cela que les « Gutenberg » ont tenté de résister et contre ceux qui prétendaient représenter les jeunes immigrés des cités (SOS racisme, France plus, Mémoire fertile).

Rupture fabriquée donc par un travail de l'État émanant d'une option impliquée par la



globalisation et son impact, qui a concentré la question sociale dans la ville, dans l'urbain. Elle a entraîné l'atomisation des enfants, la déconstruction de la dynamique d'un mouvement prenant sa source dans une sorte de catégorie-classe et nourri des conflits entre différentes générations d'expériences militantes ; ce fut le cas entre les « Gutenberg » et le « mouvement des droits civiques » à partir de 1985, au nouveau quartier du Parc, où a été relogé une partie de Gutenberg.

Mais aujourd'hui, les enfants des immigrés entreprennent de s'approprier une mémoire par une sorte de plongée dans la recherche d'identités en regard d'un pays mythique. Stoppanant le « projet migratoire » comme projet de retour, ils le prolongent symboliquement : accomplissant une sorte de yo-yo entre l'ici et le « bled » devenu une menace de punition utilisée par les parents pour assagir leurs enfants, réinterprétant la religion, etc. D'où une mémoire interprétative, oublieuse de l'identité sociale et actualisant l'ethnisation sous des expressions communautaires spécifiques.

C'est la coloration actuelle de la question sociale et de sa forme urbaine, avec des cultures traversées par des constructions identitaires locales. Elles sont locales parce qu'elles se nourrissent de repères transnationaux, lesquels, en même temps que la globalisation fait perdre à l'État-nation sa centralité, tendent à effacer la culture nationale comme référence identitaire. Sous cette physionomie urbaine du déclin de l'État national, les catégories populaires issues de l'immigration des années 1960 cherchent la clé de leur existence dans ce qu'ils croient être des identités solides : des origines mythiques et des mémoires de toute façon introuvables, car « imaginées » à travers le prisme des représentations d'aujourd'hui, des mémoires peut-être utiles, mais dont l'enjeu n'est pas là où ils le situent : ce qui est de toute façon perdu correspond à des temps historiques non reproductibles. C'est pourquoi le « repli communautaire » actuel doit s'analyser de façon souple. Il ne se compare pas au communautarisme anglo-saxon. Ce que les jeunes expriment manifeste beaucoup plus le « nouveau » et le « futur » qui les emportent inexorablement, et dans cette dynamique d'autres issues se présentent à eux : celles qui s'étaient sur l'universalisme de la condition humaine entre individus de même condition, ouvrant sur la dissolution des hiérarchies sociales à base ethnique que les mémoires ne cessent d'empêcher par mémoire sélective et par sélection fabriquée de mémoires.

En attendant, ce qu'ils révèlent à travers la culture urbaine en train de s'installer, représente le monde tel qu'il est, faisant payer le prix de la globalisation, notamment, aux populations en recherche de revenu. A cet égard, est en train de se reconstruire un positionnement idéologique hiérarchisant pour l'ensemble des migrations extra européennes, positionnement dont les populations du Maghreb et surtout les algériens fournissent les cadres sociaux préétablis historiquement, revus et corrigés sous une idéalisation condescendante et paternaliste. Ainsi, perçoit-on une continuité dans une série de dispositifs permettant une reproduction sociale et une reproduction des représentations sociales, où chacun doit rester à la place qui lui revient : c'est-à-dire celle consignée par l'histoire. La promotion actuelle de quelques uns, les « intégrés » exemplaires, ministres, cadres ou préfets, est l'exception qui confirme la règle, et c'est d'ailleurs parmi eux, pas dans les quartiers, que l'on trouve ceux qui cultivent du particularisme ethnique, ils en ont les moyens symboliques et matériels, parce que pour fabriquer de l'ethnique il faut posséder ces capitaux là.

Enfin, il existe une chose que les hommes ont en commun, l'histoire officielle aspire à le faire oublier, c'est leur unité sociale. Ou si l'on préfère, leur unité faisant sens à partir de leur identité sociale, par le fait qu'ils sont soumis au même harcèlement disciplinaire de la marchandise, fondé sur la violence et distribué en divisions ethnicistes, en différentialismes culturels, lesquels produisent le racisme de couleur, de sang et d'origine. Ainsi peut-on penser une mémoire sociale universelle intégrant le particulier. Le problème concerne donc celui de l'action apte à transcender les catégories ethniques et les particularismes culturels et à proposer des représentations communes de l'inégalité. Autrement dit, il s'agit plutôt de transformer la proximité sociale en identité commune, laissant le communautaire au culturel, à la langue, à la religion, au genre, et d'abandonner les procédures mémorielles qui s'en remettent aux ancêtres ; afin d'abolir la compétition des ancêtres dont se nourrit la guerre des mémoires.